

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF)
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

Pablo Olímpio Vieira Abreu

PESSOA E COMUNICAÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Juiz de Fora
Fevereiro/2016

Pablo Olímpio Vieira Abreu

PESSOA E COMUNICAÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.
Orientador: Prof. Dr. Potiguara Mendes da Silveira Jr.

Juiz de Fora
Fevereiro/2016

Pablo Olímpio Vieira Abreu

Pessoa e Comunicação na contemporaneidade

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Comunicação. Área de Concentração: Comunicação e Sociedade. Linha de Pesquisa: Estética, Redes e Linguagens. Orientador: Prof. Dr. Potiguara Mendes da Silveira Jr. Aprovado pela banca composta pelos seguintes membros:

Professor Dr. Potiguara Mendes da Silveira Jr. (UFJF) – Orientador

Professora Dra. Gabriela Borges Martins Caravela (UFJF) - Convidada

Professor Dr. Aristίδes Ledesma Alonso (UERJ) – Convidado

Conceito obtido: _____

Juiz de Fora, _____ de _____ de 20_____.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Potiguara, pela disposição e orientação à beira do abismo.

E a todos os colaboradores que fizeram parte dessa jornada de pesquisa.

A Rackel pela parceria, amor e companhia.

Aos familiares e amigos, pela presença e apoio.

A todos os que contribuíram, direta ou indiretamente, para que esta pesquisa se realizasse.

RESUMO

“Quem é o *eu* que (se) comunica?” – Esta é a pergunta que norteia a presente proposta de contextualização e investigação a respeito das concepções sobre o *humano* na contemporaneidade, época de inúmeras transformações históricas e conceituais. Parte-se dos estudos da Comunicação, que apresentam um cenário descrito por diversos pesquisadores, segundo ideias como: redes (CASTELLS, 1999), ciberespaço e cibercultura (LÉVY, 2010), convergências (JENKINS, 2009), cultura da participação (SHIRKY, 2011), possibilidade de agência (MURRAY, 2003), ciborgue (HARAWAY, 2009), pós-modernidade e pós-humanismo (SANTAELLA, 2003), dentre outras. O interesse em percorrer estas ideias é o de indagar: O que podemos chamar de *eu* depois de Nietzsche, Freud, Lacan, Foucault, Deleuze e outros tantos pensadores? Como a definição de *eu* incide no entendimento do cenário de transformações mentais, sociais, culturais, econômicas, científicas, políticas e biológicas que se disseminam desde o final do século XX? Quais as implicações dessas questões nos estudos da Comunicação?

A suposição de base é que essas transformações suscitarão outras concepções para entender os modos de ser e estar da espécie humana no aqui e agora, alterando o sentido do termo “*eu*” e de suas interseções teóricas (sujeito, subjetividade, indivíduo, ontologia). Suposição que toma corpo mediante a apresentação de duas perspectivas: uma, trazida pelo instrumental teórico-prático da psicanálise – na voz de pesquisadores como Freud, Lacan e Magno –, e outra, extraída da exemplaridade do ato poético de Fernando Pessoa. A primeira destaca conceitos como alienação, inconsciente, indiferenciação e “Pessoa” (conceito que esta pesquisa enfatiza). A segunda, aborda as ideias de (im)postura, potencialidade, experiência, genialidade desqualificada, não-lugar, (des)personalizações, eu-ninguém e abismo, ideias que contribuem para a proposta de, diante do tema proposto, pensar a contemporaneidade de Fernando Pessoa no que se refere às possibilidades comunicacionais hoje disponíveis.

Busca-se com esta proposta um entendimento do *eu* para além das abordagens que o tratam segundo as ideias de multiplicidade ou flexibilização do *self* e da subjetividade, de patologias e mudanças de comportamentos atreladas aos dispositivos comunicacionais, de excessiva valorização da imagem e do imaginário ligada à exibição e à relação com o outro dependentes da lógica das redes tecnológicas.

Trata-se, portanto, de explicitar algumas das indicações trazidas por Fernando Pessoa no início do século XX, e apresentar como estas indicações foram retomadas e retrabalhadas pela Nova Psicanálise (MD Magno) no sentido de acompanhar os modos de ser-e-estar (ou mal-estar, segundo Freud) da espécie humana e também de melhor entender a complexidade das ações, atos, manifestações e/ou fenômenos comunicacionais da atualidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Fernando Pessoa; Teorias da Comunicação; Psicanálise; Contemporaneidade.

ABSTRACT

"Who is the "ego" that communicates?" - This is the question that guides the context and the research of this proposal about the conceptions of the *human* in the contemporaneity, period of several historical and conceptual transformations. Starting with the Communication studies, which introduces a scenario described by several researchers, thoughts like: networks (CASTELLS, 1999); cyberspace and cyberculture (LÉVY, 2010); convergence (JENKINS, 2009); culture of participation (SHIRKY, 2011); possibility of agency (MURRAY, 2003); cyborg (HARAWAY, 2009); post-modern and post-humanism (SANTAELLA, 2003), among others. The interest in these ideas, propose the following questions: What means the expression "ego" after Nietzsche, Freud, Lacan, Foucault, Deleuze, and many other thinkers? How the definition of *ego* focuses on understanding the scenarios of mental, social, cultural, economic, scientific, political and biological transformations, spreading since the beginning of the late twentieth century? What are the implications of these issues in the communication studies?

The basic assumption considers that these changes raised other concepts to understand the "ways of being" and "be" of the human species in the here and now, changing the meaning of the word "ego" and of their theoretical intersections (subject, subjectivity, individual, ontology). Supposition embodied by two perspectives: one brought by the theoretical and practical tools of psychoanalysis (in the words of researchers as Freud, Lacan and Magno), and the other extracted from the poetic act of Fernando Pessoa. The first emphasizes concepts such as alienation, unconscious, differentiation and a new conception of "*Pessoa*" (concept presented in this research). The second emphasizes the ideas of "(im)postura", "potencialidade", "experiência", "genialidade desqualificada", "não-lugar", "(des)personalizações", "eu-ninguém" e "abismo", ideas that contribute to the purpose of this research before the proposed theme, think the contemporary Fernando Pessoa in relation to currently available communication possibilities.

This proposition looking for the understanding beyond the approaches who treats the Ego according the ideas of multiplicity and flexibility of the *self* and subjectivity; pathologies and behavioral changes linked to communication devices; and excessive appreciation of the image and the imaginary linked to the display and the relationship with the other.

The research intended to explain some of the indications introduced by Fernando Pessoa in the early twentieth century, and present how these were taken up and reworked by the New Psychoanalysis (MD Magno), following the *ways of being* and *be* (recalling Freud in *Civilization and its Discontents* – original title: "*Das Unbehagen in der Kultur*") of the human species and also bring a better understanding of the complexity of actions, acts, demonstrations and/or communications phenomena of our time.

KEYWORDS:

Fernando Pessoa; Communication Theories; Psychoanalysis; Contemporaneity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Estrutura da proposta de pesquisa	10
Figura 2 – Esquema dos dois espelhos ou do buque invertido utilizado por Lacan	42
Figura 3 – As formigas de Escher, a Banda de Moebius e o Revirão	46
Figura 4 – “Ruído secreto”, de Marcel Duchamp	52

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – DA CONCEPÇÃO DE “EU” À DE PESSOA	13
1.1 A concepção do “Eu” e(m) sua história	14
1.1.1 A concepção antiga	15
1.1.2 A concepção clássica	18
1.1.3 A concepção das ciências humanas	21
1.1.4 A concepção do ser natural	25
1.2 A perspectiva psicanalítica	26
1.2.1 Freud: sobre o id, ego e superego	29
1.2.2 Lacan: o espelho e o sujeito do inconsciente	40
1.2.3 Magno: Pessoa	45
1.2.3.1 Do “Ser” para o “Haver”	50
1.2.3.2 Idioformação e Pessoa	53
CAPÍTULO 2 – SOBRE O “EU” NA COMUNICAÇÃO	59
2.1 O sintoma pós-moderno	60
2.2 Mas “jamais fomos modernos” ou “chega de pós”	65
2.3 “Quem (se) comunica” na Comunicação?	67
2.3.1 Na era das redes	72
2.3.2 Sobre a flexibilidade, os fluxos e os múltiplos ou sobre a repetição	77
2.4 A Transformática	84
CAPÍTULO 3 – FERNANDO PESSOA: “EU-NINGUÉM”	89
3.1 Eu-ninguém	94
CAPÍTULO 4 – PESSOA, COMUNICAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE	105
4.1 Pessoa: (im)postura	105
4.2 Potencialidade e experiência	116
POR FIM, POR TANTO... ..	123
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

Das massas às redes (CASTELLS, 1999); do espaço do saber às inteligências coletivas (LÉVY, 1998); da passividade à cultura da participação (SHIRKY, 2011) e à possibilidade de agência (MURRAY, 2003); do mapa global, com suas características regionais, ao ciberespaço e à cibercultura (LÉVY, 2010): o mundo parece diferente. Seja nas mudanças da chamada pós-modernidade (SANTAELLA, 2003) ou na constatação de que a modernidade ainda nem foi concluída (LATOURE, 2003), seja nas vestes do pós-humanismo, da hibridização homem-máquina (HARAWAY, 2009), ou na visada crítica dessas ideias, cujas manifestações colocam o humano em questão, há um evidente cenário de transformações que perpassa e afeta as diversas concepções e conhecimentos construídos ao longo da história.

Nesse contexto, hoje ainda em andamento, esta pesquisa vem inserir sua problemática de base ao supor que o que chamamos de *humano* esteja no (ou seja o) cerne das mutações. Quem somos nós – ou melhor, o que podemos chamar de “*eu*” – depois de Nietzsche, Freud, Lacan, Foucault, Deleuze e outros tantos pensadores? Eis o mote que movimenta e orienta a investigação que se segue e que, num contexto ainda mais específico, transporta a questão para o campo da Comunicação. Neste surge, portanto, a pergunta preliminar aqui desenvolvida: “Quem é o ‘*eu*’ que (se) comunica?” Pergunta que, além de incluir as particularidades de cada pessoa, implica suas vinculações em um ambiente planetário, permanentemente conectado em tempo real e multiplamente atravessado por diversas instâncias sociológicas, antropológicas, psicológicas, simbólicas, imaginárias e físicas.

A partir desse enfoque de pesquisa, o objetivo é, pois, evidenciar formas de entendimento para a Comunicação na contemporaneidade, isto é, para o cenário de transformações mentais, sociais, culturais, econômicas, científicas, políticas e biológicas que se disseminam desde o final do século XX. Parte-se da suposição de que essas transformações suscitaram outras concepções para entender os modos de ser e estar da espécie humana no aqui e agora, alterando o sentido do termo “*eu*” e de suas interseções teóricas: sujeito, subjetividade, indivíduo, ontologia, dentre outras. Suposição esta que toma corpo com o acompanhamento de duas perspectivas apresentadas no escopo dessa pesquisa: o ferramental teórico-prático da psicanálise e a exemplaridade do ato poético de Fernando Pessoa.

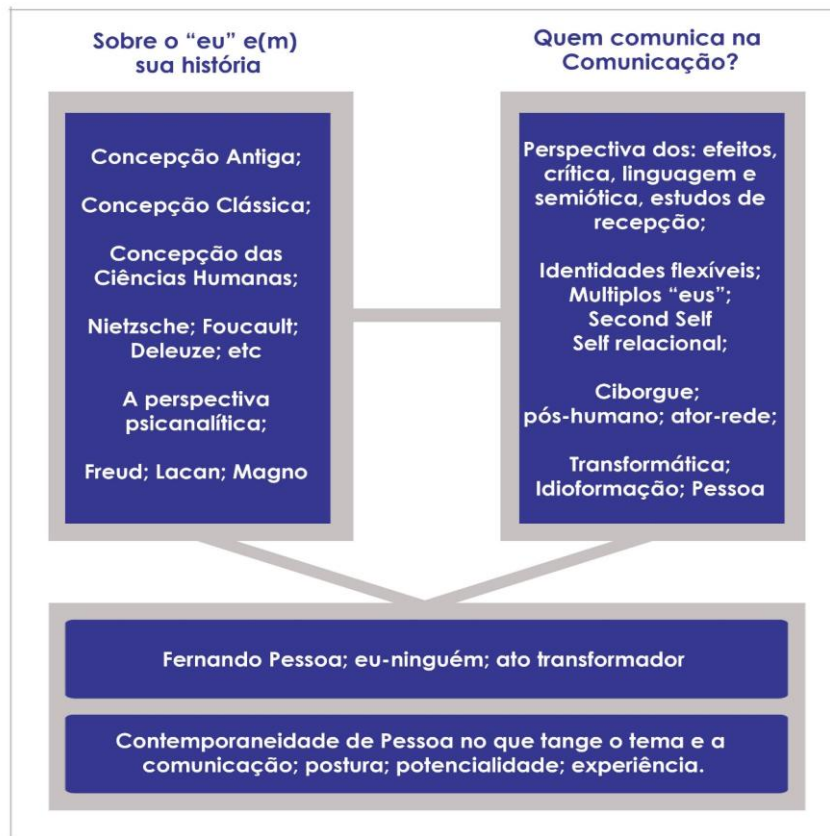
Assim, mediante a transformação do “*eu*” em “ninguém”, realizada por Pessoa; a lógica do inconsciente que a psicanálise inaugura; e o deslocamento da questão do “ser” para o “Haver”, proposto por MD Magno, busca-se contribuir para um melhor entendimento das transformações da atualidade, da diluição das referências aos conhecimentos anteriores, do

sentimento de caos social e mental, sobretudo quanto ao que diz respeito aos estudos da Comunicação.

Para compor esta investigação, foram definidas três tarefas:

- identificar as principais diferentes concepções em que o termo – e o tema – “eu” aparece como temática na história ocidental, dando ênfase especial à psicanálise, devido ao amparo teórico que propõe;
- acompanhar como o tema aparece – ou é apropriado – no cenário teórico da comunicação, evidenciando principalmente o momento atual;
- apontar em Fernando Pessoa a postura e a ilustração do que foi apresentado a partir dessas teorias, sobretudo situando como suas indicações são atuais e úteis quando endereçadas à contemporaneidade.

O passo seguinte é o cotejo destas ideias segundo a estrutura dissertativa de quatro capítulos, na sequência esquematizada:



Estrutura básica da proposta de pesquisa; composição preliminar, encaminhamentos e articulações teóricas.

No *primeiro capítulo*, apresenta-se o estado da arte da concepção de “eu” e de seus correlatos – sujeito, subjetividade, humano e indivíduo – em diferentes momentos históricos e correntes teóricas. O ponto de partida são as quatro concepções para o *humano* propostas por Wolff (2009), que serão articuladas à contribuição psicanalítica em três diferentes momentos: com Freud, principalmente no que se refere à segunda tópica (id, ego e superego); com Lacan (o estágio do espelho, o sujeito da psicanálise e a tópica do real, simbólico e imaginário); e com Magno, em especial o conceito de Pessoa e o deslocamento da ordem do Ser para o Haver.

No *segundo capítulo*, a pergunta “Quem comunica na comunicação?” se volta para as perspectivas em que o “eu” aparece nas principais teorias comunicacionais, e busca mostrar que, para cada pesquisador, a questão se circunscreve, sobretudo, ao arcabouço conceitual utilizado para analisar as mais diversas situações. Demonstrações que ao mesmo tempo contribuem para compor o cenário de investigação desta pesquisa, e estabelecem alguns apontamentos sobre o que é geralmente descrito como contemporaneidade.

O *terceiro capítulo* analisa textos de Fernando Pessoa e a particular maneira com que ele lida com as questões sobre o ser-e-estar. Ao dizer que o “eu” é “ninguém”, abre-se o espaço para a relação do poeta com a temática dessa investigação. Pessoa tanto ajuda a entender o tema, como é indicativo de importantes acontecimentos da contemporaneidade.

No *quarto capítulo*, em sintonia direta com o anterior, descreve-se a *postura* para acompanhar os estudos da Comunicação. Baseando-se, portanto, em Pessoa e na psicanálise, situam-se algumas diferenças de abordagens teóricas para com outras pesquisas da área. Nessa postura, ressalta-se duas características básicas: potencialidade e experiência.

Assim, os dois primeiros capítulos visam situar o problema e traçar o cenário histórico e conceitual em que a pesquisa se insere, isto é, as transformações e diferenças teóricas que norteiam o tema. Os dois últimos têm por objetivo indicar um encaminhamento e uma postura capazes de suscitar análises e questões para os fenômenos comunicacionais contemporâneos que não as dominantes. Com isso, busca-se não uma conclusão determinista, e sim uma abertura para outros modos de entendimento dos estudos comunicacionais, modos que – como se espera mostrar – o ato poético de Fernando Pessoa já antevira.

O campo de estudos da Comunicação é aqui tomado no sentido de propiciar convergências teóricas e ampliações de pesquisas tidas como “incertas” (SILVEIRA JR. & PIMENTA, 2009), pois a “comunicação sempre esteve situada no entrecruzamento de vários saberes”, como antropologia, sociologia, história, política, psicanálise etc., e que, no atual contexto, isto pode ser considerado uma vantagem: “a indefinição pode ser proveitosa se

lembrarmos que o panorama que se consolida no início do século XXI cada vez mais exige que todos os escopos das teorias produzidas até agora sejam reavaliados” (SILVEIRA JR., 2006, p. 2).

Em suma, para além dos embates teóricos e perspectivas epistemológicas, almeja-se contribuir para ampliar os entendimentos sobre a Comunicação e suas possibilidades contemporâneas, que foram amplificadas, dado o crescimento exponencial das formas e disponibilidades de conexão tecnológica presentes na atualidade.

CAPÍTULO 1 – Da concepção do “Eu” à de Pessoa

Quem é o “Eu”? Como definir isso a que se chama de “Eu”, que ontologicamente deixa inquietante a filosofia e que se mistura às teorias sobre o indivíduo, o sujeito e a subjetividade? Como o assunto é desenvolvido na história e nas diferentes áreas do conhecimento? Questão um tanto complexa, tratar cientificamente do “Eu” é se enveredar por uma linha tênue de diferentes perspectivas, momentos históricos, laços teóricos, rupturas e possibilidades de abordagens do tema, todas considerações relevantes a qualquer investigação que tenha como foco tal questão. Por isso, mesmo que realizada as opções teóricas desse estudo – centradas aqui nas propostas psicanalíticas – é imprescindível considerar as suas diferentes abordagens, pois é neste próprio contexto que o viés aqui trabalhado se desenvolve e se consolida.

O “Eu” está historicamente relacionado a questões como o “ser”, o “sujeito”, o “homem”, o “indivíduo” e a “subjetividade”. Instiga desde os filósofos gregos antigos – como Parmênides, Platão e Aristóteles – até pensadores mais recentes, como Descartes, Kant, Nietzsche, Freud, Foucault, dentre outros, emblemáticos na orientação científica ocidental. Neste percurso, destaca-se como momentos de transformações relevantes aos encaminhamentos contemporâneos as proposições desenvolvidas na segunda metade do século XIX, em especial às suas últimas décadas, quando os conceitos e “noções de eu, indivíduo, subjetividade e sujeito foram sendo varridas por mudanças culturais que têm colocado em evidência a instabilidade, multiplicidade e descentramento do sujeito” (SANTAELLA, 2007, p. 99). Mudanças que foram acentuadas pela crise das referências, no século XX, tratadas, por exemplo, pela sintomática do “pós” – pós-modernismo (Harvey [1994]), pós-humanismo (Santaella [2003, 2007]) – ou pelas expressões artísticas, como a realizada por Marcel Duchamp (1887-1968).

As ideias desses últimos acontecimentos estavam – dados as devidas proporções singulares de cada autor – envoltas no mesmo desconforto e ponto de partida, que podemos assim resumir como sendo a dúvida metódica de Descartes. Por isso, para o entendimento desse percurso é essencial ver como se coloca o pensamento cartesiano, para então acompanhar seu processo de subversão. E mais, acompanhar como se constrói social e discursivamente concepções em torno dos termos homem (que são quatro, segundo o que nos aponta Francis Wolff [2009]), indivíduo (como veremos no histórico realizado por Renaut [1998]) e sujeito (do ponto vista social e psicanalítico).

Tudo isso para entender a perspectiva da psicanálise sobre o assunto, aberta por Freud no final do século XIX, retomada por Lacan na segunda metade do século XX e hoje ainda estudada por diversos autores, como, por exemplo, MD Magno. Apenas a título do que vos aguarda, podemos dizer que: Freud vem nos apresentar a inconsistência do sujeito que a ciência unifica, vem romper com a ideia de auto-reflexão e auto-fundação de si; enquanto Lacan vem apresentar a divisão do sujeito imposta pela linguagem – ele é onde ele não pensa e, em seu avesso, pensa onde ele não é, sendo que o pensamento é um efeito, e não um relativo ao ser; e Magno, frente à virada conceitual sentida na passagem do séc. XX ao XXI e aos avanços da tecnologia, vem propor o conceito de Pessoa, falando de deslocamento da questão do “Ser” para a do “Haver”.

Com o objetivo, então, de acompanhar como se coloca cientificamente a questão do “Eu” e de suas interseções, traça-se um percurso de apresentação – que não completa e esgota o assunto, mas abre entendimentos sobre a história desse conceito – das diferentes concepções sobre o tema, enfatizando o pensamento psicanalítico, relevante para os entendimentos da Comunicação em suas diferentes formas e possibilidades. Apresenta-se, à princípio, algumas questões ontológicas e as concepções de homem em diferentes épocas e correntes de pensamento, para então expor a passagem sugerida pela psicanálise de Freud, Lacan e Magno.

1.1 A concepção do “Eu” e(m) sua história

Dentre as abordagens tradicionalmente relacionadas ao “Eu” na grande área das ciências humanas, destacam-se as questões ontológicas – com origem na Grécia Antiga – e os conceitos de homem (humanidade), indivíduo, sujeito (subjetividade) e objeto (objetividade). Neste item, será apresentado o breve contexto histórico dessas proposições, com a finalidade subsequente de compreender a postura da psicanálise frente a esses conceitos.

Para isso, utiliza-se como roteiro a trilha deixada por Francis Wolff (2009), pesquisador que sugere, como categorização histórica e científica, quatro concepções para o que comumente é chamado de “*homem*” (espécie humana). São elas: a antiga, a clássica, a das ciências humanas e a do ser natural. Segundo o que nos apresenta o pesquisador, essas quatro concepções respondem de diferentes maneiras à pergunta “o que é o homem?”, e por contiguidade, às perguntas feitas no século XVIII, por Kant: “o que devo fazer?”, “o que posso saber?” e “o que posso esperar?”. E, com isso, geram diferentes compreensões, sentidos, percepções e composições discursivas, o que permite ao autor ponderar: “diga-me, portanto, como você define o homem e lhe direi o que você acredita poder esperar, poder saber e ter que fazer” (Ibid., p. 38).

Embora existam muitas abordagens sobre o assunto, a apresentação realizada por Wolff condiz com o objetivo inicial de tecer um panorama sobre a questão e isso justifica a opção pela sua escolha. Independente dos percursos e ênfases de cada uma dessas abordagens, elas representam, a priori, tentativas de compreender o humano, tarefa a que esta investigação também empreende certo esforço.

1.1.1 A concepção antiga

A primeira das concepções que Wolff (2009) apresenta para pensar o humano – chamada de concepção antiga – está relacionada à história ocidental e à filosofia grega, onde inicialmente se destacam as ideias de Parmênides¹ (Grécia, 530 - 460 a.C.), que ao falar sobre o “ser”, abre três vias ou questões ontológicas: “a primeira necessária (“é”), a segunda impossível (“não é”) e a terceira interdita (“é e ao mesmo tempo não é”)” (WOLFF, 1996, p. 180). Dessas três vias, a que se sobressaiu no pensamento dos seus porvindouros foi justamente a via impossível ou interdita do “não-ser”, procurando mostrar, contra Parmênides, que em algum sentido o “não-ser” “é”. Por essa via seguiram, segundo Wolff (1996, p. 181), Platão (428 - 347 a.C.) e Aristóteles (384 - 322 a.C.) – chamada pelo autor de “via categorial” – e os atomistas e epicureus – chamada de “via física”.

Ambas as vias vêm colocar em causa o pensamento de Parmênides e o fazem perguntando-se, na via categorial, sobre a multiplicidade do “ser”, diante, principalmente, da linguagem, e na via física, sobre o movimento do “ser”, diante, principalmente, do vazio.

Para Parmênides havia somente uma maneira de ser, tudo “é do mesmo modo e no mesmo sentido de todos os outros. [...] Tudo que é deve *ser* como toda outra coisa; por conseguinte, deve ser *como* toda outra. Portanto, todas as coisas devem ser as mesmas; e tudo é um” (WOLFF, 1996, p. 182). Se levado adiante, esse pensamento se volta contra a própria ontologia, pois devora o discurso (*logia*) e, então, a partir daí nada se pode dizer, já que para dizer “é preciso evidentemente supor que, além de seu ser (pelo qual ele é o que ele é, e é dele que se fala), ele é outra coisa (pelo que ela é tudo que se pode dizer dela, que é branca, grande, viva ou ímpar)” (Ibid., p. 183).

Para evitar, portanto, o autodevoramento filosófico do próprio discurso e colocar novamente o “ser” em causa, as duas vias intentaram contra a unidade do ser e o esgotamento do dizer, caminhando, para isso, em perspectiva diferente de Parmênides. A primeira – via categorial –, propondo como sentido “conceber a ‘diferença’, salvar a linguagem e fundar a

¹ Segundo Wolf (1996), para Parmênides havia uma única concepção possível: “é e não pode não ser”.

dialética”. E a segunda – via dos atomistas –, propondo “poder conceber o ‘vazio’, salvar o movimento e fundar a física” (WOLFF, 1996, p. 202). Percursos, portanto, bem conhecidos cientificamente e influenciadores de vários pensadores ao longo da história que até hoje é contada.

Para os seguidores da via dos atomistas, o “ser” não era compreendido como um, mas como existente numa infinidade, de certo modo, invisível dada a pequenez de suas partículas. E o “não-ser” era compreendido como o “vazio”, ou seja, um “ser-vazio (isto é, a *existência* real e atual de uma entidade independente da matéria em que se encontra, como espaço, e que, reciprocamente, encontra-se nela, como vazio intersticial) para que sejam possíveis a multiplicidade das coisas e seu movimento” (Ibid., p. 204).

Já os seguidores da via categorial, buscaram evitar a sequência do pensamento de Parmênides, primeiro com Platão, que pregou introduzir o não-ser no ser, e posteriormente com Aristóteles, que acreditou poder resolver a questão por meio da teoria das categorias, “distinguindo-se diversos gêneros de ser que são justamente também diversas maneiras pelas quais o ser é dito” (Ibid., p. 186).

Se o ser só tivesse um sentido, como sugere Parmênides, como explicar o fato que uma dada coisa, por exemplo, o “homem”, fosse não somente aquilo que é, mas ainda tudo o que dele se diz? Questão ontológica básica, a qual Platão resolve

[...] mostrando como as “formas”, isto é, as realidades mais reais, interconectam-se na realidade como na linguagem: “isolar cada coisa de todo o resto é a maneira mais radical de aniquilar todo discurso, pois é pela combinação mútua das formas que o discurso nasce para nós” (259e). Mostrar-se-á, em particular, como certas formas, mais formas do que as outras (o Ser, o Mesmo e o Outro), misturam-se a todas para que se possa falar (WOLFF, 1996, p. 196).

Com essas ideias, Platão introduz o paradoxo “ser” do “não-ser” e “não-ser” do “ser”: mostra que “toda coisa que é, em um outro sentido, não é o que são todas as outras (255e-257a) e, reciprocamente, que toda coisa que não é, em um outro sentido, é (257b-258c)” (Ibid., p. 197-198). Sendo que o “não-ser”, nessa perspectiva, “é ao modo do Outro (255e-258c), [e, portanto] o não-ser não é o nada; é a diferença” (Ibid., p. 197).

Apesar de existirem reflexões que distinguem os pensamentos de Platão e Aristóteles, Wolff (1996) coloca-os dentro de uma mesma concepção de homem, desencadeada na teoria das categorias de Aristóteles.

Aristóteles dá uma resposta que está justamente calcada na natureza mesma do problema: ele classifica de modo sistemático e organiza, numa certa medida, de modo ordenado, todas as maneiras (que justamente não podem ser postas sob uma

única, sob pena de tornar o discurso impossível) pelas quais um atributo pode ligar-se a um sujeito. Todas estas maneiras calcam-se sobre as diferentes questões possíveis que os interlocutores do diálogo podem pôr-se a respeito de uma mesma coisa existente: primeiramente “que é?” (categoria da essência ou da substância), depois “quanto há?” (categoria da quantidade), “como é?” (categoria da qualidade) etc. (WOLFF, 1996, p. 187).

A via categorial resgata, com isso, a linguagem e permite a fundação da dialética e do princípio da contradição: “dois oponentes sustentam a respeito de um mesmo ser (S) teses contraditórias (que é P, que é não-P)” (WOLFF, 1996, p. 188). Introduce-se, assim, o ser do não-ser na relação de fundo da diferença e do outro. “O ser múltiplo do que é um explica-se pelo fato que há *outras* maneiras de ser que ser o *mesmo* que ele próprio; o ser do que não é o que parece (imagem ou falsidade) explica-se pelo fato que ‘não ser’ é em realidade ‘ser outro’” (WOLFF, 1996, p. 197).

Diante desse resgate da linguagem, da relação entre “ser” e “outros” – da diferença –, uma pergunta se faz evidente: como entender o homem e, com isso, o “ser”, a partir dessa via? Para Aristóteles a essência do homem está no “*zôon*”, cuja tradução aproximada é “aquele que tem vida” (WOLFF, 2009, p. 38). Mas dada a insuficiência dessa resposta, pois existem outros modos de vida que não o humano, uma segunda pergunta se faz necessária: “o que significa viver como um homem?” Ou dito de outro modo, o que essa pergunta intenta é “achar o que representa para o homem ser o que ele é” (Ibid., p. 39). Começa, então, a partir dessa dúvida aristotélica, a busca por um universal capaz de explicar tanto o “ser” do humano, quanto as suas propriedades. E isso é realizado mediante a diferença que supostamente o define, tratando o homem como um “animal político” ou como um “animal racional”² (Ibid., p. 39). O primeiro termo está associado a busca do homem de “coexistir não para ‘sobreviver’, como esses animais³, [...] mas para ‘viver bem’, isto é: para ser feliz, a essência do homem estando realizada perfeitamente somente por e dentro da comunidade dos seus semelhantes” (Ibid., p. 40). Já quanto ao segundo termo, a razão (*logos*), diz respeito às “afirmações ou negações, proposições que permitem dialogar, opor-se um ao outro sobre a mesma coisa, etc. É o *logos* assim entendido que distingue a ‘voz’, presente em outros animais, da fala humana” (Ibid., p. 40).

O fundamento dessa lógica aristotélica busca situar a classe das coisas, o que não explica tudo. Faz antes a definição do “lugar e da função de um certo tipo de ser vivo no

² Lembrando aqui que o termo “animal” está referido à “*zôon*” (ser vivo, aquele que tem vida).

³ Segundo informa Wolff (2009), há na tradição de Aristóteles três tipos de *Zôon*: os animais, os homens e os deuses. Sendo os últimos os imortais, o que diferencia os animais dos homens seria a razão e a política.

universo” (Ibid., p. 41) e o faz a partir de uma “relação de ordem, uma série vertical e hierarquizada de seres colocados uns embaixo dos outros” (Ibid., p. 41). Trata-se de um princípio não só da diferença, mas da construção vertical hoje tão bem conhecida – e por vezes criticada – em diferentes esferas do poder, do social, dos discursos, das classes, do antropocentrismo etc.

A título de conhecimento, destaca-se que apesar de Wolff (2009) apresentar a concepção antiga por meio de duas vias (categorial e física), o mesmo autor considera que, antes de representarem vias opostas, elas se relacionam à mesma figura⁴. E apesar de várias revoluções históricas do pensamento, a “concepção antiga do homem” sobreviveu até a era clássica e ainda hoje instiga e é retomada por muitos pesquisadores e correntes teóricas.

1.1.2 A concepção clássica

A concepção antiga descrita por Wolff (2009) foi sucedida – sem que isso diga que ela tenha sido superada – pela concepção clássica, momento, aliás, de irrupção da chamada ciência moderna, dos modelos empíricos e de várias compreensões conceituais como, por exemplo, humanismo, indivíduo, sujeito, subjetividade e objeto. Trata-se de uma era posterior à Idade Média, que procurava se libertar da constituição histórica-religiosa e alçar outras formas de pensamento, caso da concepção de homem que começa a se constituir nesse período e que tem na clássica proposta de René Descartes (1596 – 1650) seu ponto de aglutinação.

Descartes, em crítica à concepção aristotélica, dizia que definir o homem como um animal racional levava a uma regressão de conceituação infinita, pois gerava na sequência a necessidade de pensar o que seria o animal e o racional. E assim por diante, definições seguidas de definições. Tentando, então, romper com essa ideia, buscou se embasar no que ele considerava um “método de análise mais instrutivo” e, “querendo fundamentar todo o conhecimento em algo firme e seguro, ele se baseia na certeza da própria existência”

⁴ Pensar o não-ser: o vazio ou o Outro. O vazio permite o movimento. O Outro permite a linguagem. As exigências do pensamento puro encontraram, em ambas as vias, um *fato*: “no entanto, se move!” e, paralelamente, “no entanto, se fala!” Mas, *do ponto de vista do pensamento puro* (do ser), este “fato” não era em realidade uma única e mesma figura? “Fala-se”, isto é, pode-se contradizer, uma mesma coisa pode *ser* e permanecer uma e a mesma sendo dita isto ou aquilo (que não *é*), muda disto àquilo, disto para aquilo, mas permanece o que *é*, ela mesma. Do mesmo modo, “move-se”, isto é, pode-se estar em dois lugares, uma mesma coisa pode *ser* e permanecer uma e a mesma estando aqui ou lá (que ela não *é*), muda de lugar, vai daqui ali, mas fica o que *é*, ela mesma. O pensamento puro encontrou nas duas vias dois *fat*os, mas sob uma mesma figura (WOLFF, 1996, p. 218).

(WOLFF, 2009, p. 42). Nasce o seu famoso cogito: “penso, logo existo” (DESCARTES, 2001, p. 38).

Como apresenta o próprio Descartes, em o Discurso do Método (2001), para chegar a tal proposição ele abandonou os estudos a procura de outra ciência, segundo ele, aquela do “grande livro do mundo, [...] testando a mim [si] mesmo nas armadilhas que a sorte me [lhe] proporcionava”, pois “parecia-me [lhe] poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada um elabora com respeito às coisas que lhes interessam do que naqueles que um homem de letras faz” (Ibid., p. 12). Neste ímpeto, resolveu duvidar de todas as verdades que ele até então havia acompanhado, mas logo após isso, concluiu:

Enquanto queria pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade ‘penso, logo existo’ era tão firme e segura que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que buscava (Ibid., p. 38).

A substância que sustenta a proposta cartesiana é, portanto, o pensamento. E nesse sentido, o “homem” e o “eu” são definidos como “coisa pensante” (WOLFF, 2009, p. 42), consciente de si e capaz de se posicionar como aquele que vai construir uma verdade sobre o mundo. O “ser” é, assim, representado como uma unidade, onde o “eu” irá coincidir com a consciência. Nessa via, “esse ‘eu’ que pensa e, porque pensa, constitui como ser existente, é, antes de tudo, uma entidade original que se identifica com a consciência e com a totalidade da pessoa” (SANTAELLA, 2007, p. 100).

A partir do seu cogito, pode-se acompanhar em Descartes uma vontade de verdade, operada via certeza e objetividade, sustentada pela consciência e pelo ato de pensar. Verdade de ideias claras, bem estabelecidas e circunscritas por um sujeito⁵ ordenador do mundo, dono do saber e afastado da natureza, que poderá, inclusive, ser por ele dominada e explorada:

[...] não há mais na natureza a não ser esses corpos sem mistério; [...] nenhum ser vivo, nenhuma alma hierarquizada, somente uma corporeidade móvel, como uma imensa máquina regulada por engrenagens que transmitem em diversas direções e pouco a pouco movimentos que representam toda a variedade aparente das espécies chamadas de vivas (WOLFF, 2009, p. 44).

A proposta de Descartes confere ao “eu” um distanciamento do mundo, feito à luz da racionalidade. Separa o homem da natureza. Transforma-o numa substância pensante,

⁵ Há em Descartes dois tipos de substância: “a substância pensante (*res cogitans*) ou, se preferir, sua alma, à qual todo homem pode fundamentalmente se identificar; e a substância estendida (*res extensa*), ou seja, seu corpo, de que é constituído tudo o que vemos ou tocamos” (WOLFF, 2009, p. 43).

centrada, que tem o “eu” como núcleo da subjetividade e da permanência da consciência. Um homem/sujeito da ciência, capaz de conhecer e dominar os objetos. Um “eu” da ciência moderna, produtor de diversas concepções fronteiriças, como homem/natureza, sujeito/objeto, cultural/natural, entre tantas outras. Concepções direcionadas posteriormente ao caminho da moral, dos valores, tradições e das constituições sociais.

A concepção clássica, aberta por Descartes, aproxima-se da concepção da modernidade. E nesse sentido, uma das vias possíveis de acompanhar o assunto é a partir da relação do homem com o princípio de autonomia, fato depois claramente expresso no conceito de indivíduo. Comentando o assunto a partir dessa relação, Renaut (1998) afirma:

O que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua razão e de sua vontade. Assim o direito moderno é um direito ‘subjetivo’ e criado pela razão humana (RENAUT, 1998, p. 10).

Trata-se de uma racionalidade que em parte foi direcionada às formas de representação da liberdade e de valorização do indivíduo. Segundo o autor, a modernidade lança a pretensa ideia de uma “nova liberdade” – anunciada de maneira incisiva na Revolução Francesa (1789) –, ao se traduzir a revolta do indivíduo contra a hierarquia em nome da igualdade, fato que se confunde com “o processo de igualização das condições, no sentido jurídico da expressão” (RENAUT, 1998, p. 26), posteriormente simbolizado pela Declaração dos Direitos dos Humanos. Trata-se, portanto, de um individualismo democrático que coloca em questão, segundo Renaut, a “tradição”. A dinâmica moderna⁶ será em oposição às sociedades primitivas e medievais, nas quais a tradição se impõe sem escolha ou vontade. Ela será ainda a da “erosão progressiva desses conteúdos tradicionais, minados aos poucos pela ideia de autoinstituição. [...] Seu princípio consiste em fundar a lei sobre a vontade dos homens”

⁶ Baseado na análise de Tocqueville, Renaut (1998) relaciona dois tipos de embates que culminaram nos princípios da era democrática e na dimensão da modernidade, a saber: igualdade versus hierarquia e liberdade versus tradição. Segundo o autor, este é momento em que o indivíduo se afirma como “valor” – igualdade entre os homens, universalização dos direitos – e como “princípio” – o homem é por si mesmo fonte de suas normas e leis, regime da autonomia.

Renaut (1998, p. 35) comenta também que acontece nesse momento o que ele chamou de “atomização do coletivo”. O conceito de individualismo levou ao “recolhimento do indivíduo a esfera privada, o culto à felicidade e ao consumo” e a uma “figura monádica do ser humano, para o qual a ação recíproca com o próximo, que define o pertencer a uma comunidade, tende a se tornar rigorosamente estranha a sua auto-afirmação”.

(Ibid., p. 28). E a palavra erosão não é aqui sem medida, significa, a priori, que esse é um processo lento e que pode se estender até a contemporaneidade.

Esses acontecimentos estão ainda relacionados à outra forma de pensar o indivíduo, expressas na tese monodológica de Leibniz, em 1714, para quem “não existe senão ‘mônadas’, realidades individuais ou individuadas independentes umas das outras, que ‘não possuem janelas por onde alguma coisa possa nelas entrar ou delas sair’” (RENAUT, 1998, p. 77-78). Ideia produtora de um fechamento que, segundo o pesquisador, resulta na concepção de subjetividade, termo relevante para compreensão da era moderna. “A ideia de subjetividade não possui outro sentido além dessa convicção, solidária aos valores do humanismo moderno, de acordo com a qual a humanidade do homem é definida pelo poder de ser ele mesmo o fundamento de seus atos e de suas representações” (Ibid., p. 78). Ideias que se identificam com a “constante autoprodução de si como uma dimensão da autonomia” (Ibid., p. 79).

Renaut diz que parece tentador à modernidade inscrever sua trajetória sob a exigência da autonomia dos sujeitos, e considera, então, a “filosofia moderna enquanto constituinte, de Descartes a Nietzsche, da ‘metafísica da subjetividade’” e da “soberania do sujeito” (Ibid., p. 14)⁷. Segundo o autor, com essas ideias há a afirmação moderna do homem enquanto sujeito – que se estabelece dicotomicamente à ideia de objeto – e de um “eu” centrado, racional e consciente. E daí a era da modernidade ser também a era da representação da subjetividade.

1.1.3 A concepção das ciências humanas

A terceira concepção que Wolff (2009) utiliza para pensar o “ser” é a das ciências humanas, que faz uma crítica a ideia de sujeito, tal como é concebida pela ciência moderna. Ideia que, segundo Santaella (2007, p. 101), “foi perdendo seu poder de influência, no

⁷ Considerações que ele resume em quatro grandes etapas, ilustrativas também da concepção clássica que vem sendo apresentada:

1- A primeira refere-se à visão antropocêntrica de Descartes, com a “ideia de que a natureza não é permeada por forças invisíveis, sendo mera matéria-prima e podendo, assim, ser perfeitamente dominada pela razão (tudo e suscetível de ser conhecido) e pela vontade (a totalidade do real é utilizável pelo homem que visa à realização de seus fins)” (Ibid., p. 14).

2- A segunda manifesta-se com o iluminismo, momento em que a ciência refuta, ao menos em parte, a razão cartesiana e “parece impor à racionalidade científica o reconhecimento de seus limites” (Ibid., p. 15). Baseia-se na concepção da ciência como um instrumento neutro e de emancipação da humanidade.

3- A terceira surge com Kant (Alemanha, 1724-1804), onde se dissemina de fato a ideia de autonomia, mediante a crítica da moral. “Definida como autônoma, a vontade moral, que é ao mesmo tempo agente e princípio da moralidade, nada quer além de si mesma enquanto liberdade que dita a lei à qual se submete” (Ibid., p. 15).

4- E a quarta etapa está associado ao pensamento de Nietzsche (Alemanha, 1844 – 1900), ao falar sobre a “vontade de poder”, que, segundo Renaut, está relacionado à “vontade da vontade”, de Heidegger, e à técnica, a “razão puramente instrumental que já não questiona os fins e faz da vontade (ou do poder) um fim em si” (Ibid., p. 16).

decorrer do século passado”, aglutinadas em rubricas como a morte do sujeito, a crise do eu ou crise da subjetividade. Juntas elas representam as proposições que começaram a brotar no final do século XIX, como podemos notar, por exemplo, em Nietzsche e na sua descrença à subjetividade cartesiana, presente em “Além do bem e do mal”:

Repetirei cem vezes, porém, que ‘consciência imediata’, do mesmo modo que ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, implica uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos libertar, afinal, da sedução das palavras! Que o povo acredite que o conhecer é um conhecer até o fim, o filósofo deve dizer a si próprio: “se decompõem o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de ousadas afirmações, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu quem pensa, que de fato deve haver algo que pensa, que pensar é uma atividade e um efeito por parte de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘eu’, e finalmente, que já está estabelecido o que designar com pensar – que eu sei o que é pensar. Pois se acerca disso eu já tivesse me decidido comigo, pelo que eu deveria medir que aquilo que acaba de acontecer não é talvez ‘querer’ ou ‘sentir’?” (NIETZSCHE, 2008, p. 37).

Nietzsche interroga a ideia do “eu” como causa do pensamento. Trata a capacidade de pensar do homem como uma redundância metafísica presente em Descartes, que procurava na sua concepção moderna do homem uma verdade universal. Em contrapartida, o homem em Nietzsche é aquele lançado no campo do acontecimento, das contradições e das relações de força e poder. A sua ideia sobre o “ser” não é mais a da unidade e centralidade cartesiana, e sim a de uma diversidade contraditória e plural.

Enquanto o cartesianismo abre as portas da modernidade à filosofia do sujeito como fundador da verdade e, conseqüentemente, da certeza e objetividade – todas ideias iluminadas por uma subjetividade transcendental; figura de Deus; garantia do homem –, Nietzsche vai anunciar a morte desse Deus e de sua função na explicação última para as diversas condutas e acontecimentos – por exemplo, a existência do mundo e/ou da humanidade –, colocando a concepção de homem na travessia para uma nova forma, naquele momento desconhecida ou desconsiderada.

Nietzsche quer demolir a unidade subjetiva ou a identidade do Eu, e substituí-la por um fazer, um construir. Como nota Gilles Deleuze, aquele Eu uno e sistêmico, seria garantido pela existência metafísica de uma unidade concernente a tudo, um centro de gravitação, um fundamento. A esse fundamento, Nietzsche oporá a passagem e o acaso, demonstrando o erro metafísico em buscar um suporte principal da realidade fora do mundo: “O que é grande no homem”, diz no “Prólogo” de Assim falou Zaratustra, “é ser ele uma ponte e não um alvo; o que se pode amar no homem é ser ele uma passagem e um sucumbir” (2002, p. 38). [...] É claro que não iniciamos essa travessia sem dor, pois a morada-homem constitui para nós um grande conforto e é difícil nos desvencilharmos dela (SOUTO, 2011, p. 136).

Quando Nietzsche anuncia a morte de Deus, encaminha junto o pensamento para a então chamada morte do homem moderno, para o rompimento com a concepção clássica e de sua figura idealizada frente à transcendente identificação com a verdade, o saber e o suposto sentido de sua existência. Fato que, posteriormente, toma evidência no pensamento de Foucault.

Antes, porém, de representar um fim, o que essa morte anuncia é o nascimento de uma outra concepção, na qual o humano deixa de ser o sujeito soberano e consciente de si, que vai construir uma verdade sobre o mundo, para se tornar objeto, no caso, da ciência. Nesse sentido, aponta Foucault, em *As palavras e as coisas*, que “antes do fim do século XVIII, o homem não existia, no sentido de que ele não tinha adquirido o estatuto de uma entidade conhecível cientificamente” (FOUCAULT apud WOLFF, 2009, p. 46). Isso permitiu redefinir as noções de homem, sujeito, subjetividade, objeto e identificar o que há de propriamente humano nessas concepções: “as instituições ou as relações sociais para a sociologia, a cultura para a etnologia ou a antropologia cultural, o destino dos povos para a história, as funções intelectuais para a psicologia, o inconsciente para a psicanálise, a linguagem articulada para a linguística” (WOLFF, 2009, p. 46).

Foucault transporta a tradicional pergunta “o que é um homem?” para outra forma de indagação: “o que somos nós nesse tempo atual?”. E com isso, procura inscrever o homem na sua particularidade e singularidade histórica, considerando relevante desvendar a sua transformação conceitual ao longo do (e no) tempo. Trata-se de uma “ontologia crítica e histórica de nós mesmos”⁸, na qual o homem e o ser – e suas formas de subjetivação – se revelam a partir de três vias: primeiro como sujeito objeto, constituído por uma série de saberes, caso por exemplo das ciências⁹ humanas; segundo, constituído por meio das práticas institucionais de poder e dominação, onde determinadas práticas e “verdades” provêm de modelos normativos que independem dele; e terceiro, ele é constituído pelas práticas de si, portanto, pelo próprio indivíduo e por uma certa ideia de autonomia. Tudo isso, sem se esquecer de que essa constituição pode se reinventar, criando novas formas de subjetividade. Trata-se de uma forma que não enforma o sujeito, não se refere a algo imutável, ao contrário,

⁸ “O Homem não é, segundo Foucault, uma realidade plena, o ser concreto que vive, luta, trabalha, fala, e que conquistou a natureza, subjugou suas forças e sobre ela estabeleceu um império. Não, o Homem é apenas uma figura do saber contemporâneo, efeito produzido pelas novas estruturas da episteme surgida no fim do século XVIII, presentes na Filologia, na Biologia e na Economia” (BRUNI, 1989, s/n).

⁹ No caso da ciência, por exemplo, podemos verificar como se dá a constituição desse sujeito, tomado como objeto da linguagem, da biologia, da economia ou ainda como objeto do poder e da dominação.

diz respeito mais a uma forma em formação, donde a subjetividade é um atuar, movimento, processo¹⁰.

Nesse sentido, ideias como liberdade, direito, privilégio e natureza humana não passam de correlatos particulares que podem se transformar ao longo do tempo e dos acontecimentos. Constatação que vem questionar o universal do discurso humanista: “Penso que nosso futuro comporta mais segredos, mais liberdades possíveis e mais invenções do que nos deixa imaginar o humanismo, na representação dogmática que se tem dado aos diferentes componentes do espectro político” (FOUCAULT, 1994, p. 5)¹¹.

Ainda na concepção das ciências humanas, é relevante citar a crítica deleuziana à filosofia ocidental e a sua “ontologia do devir”, como nos apresenta Vasconcellos (2005). Deleuze coloca em questionamento a filosofia da representação de Platão seguido por Aristóteles, que “subordina a diferença às potências do Uno, às relações do Análogo, às similitudes do Semelhante e à identidade do Mesmo, por intermédio do seu método da divisão” (Ibid., p. 139). Para Deleuze a ontologia deve ser pensada em aberto, “isso significa que, em sua concepção ontológica, o ser não é pensado como permanência e imobilidade, tais como nas ontologias metafísicas” (Ibid., p. 141). E essa concepção suscita um termo-chave na filosofia do autor, a “diferença”, trabalhada aqui de maneira outra da pregada pela concepção clássica, que segundo Vasconcellos tendia mais a encurralar as singularidades no julgo da identidade e da semelhança. Para Deleuze, a diferença de que essa filosofia fala é uma diferença conceitual e, portanto, já mediada pela representação. Seu caminho para pensar a diferença pretende, então, “reverter o pensamento representacional, isto é, afirmar a diferença em seu gozo pleno, revertendo o legado deixado pelo platonismo” (Ibid., p. 143). Isso resumidamente implica que “cada diferença é então todas as outras, as diferenças constituem um certo ponto de vista sobre todas as diferenciações” (Ibid., p. 150) e que “a repetição da diferença é o próprio Ser. Um ser imanente e em permanente devir” (Ibid., p. 151). A multiplicidade é uma das características do ser deleuzeano e ela se afirma como devir, sendo este devir aquilo que está entre dois termos e não a simples substituição ou imitação de um em outro – como na filosofia da representação. Trata-se de uma zona de “indiscernibilidade, de vizinhança, como, por exemplo, um devir entre um homem e um inseto ou um devir entre um homem e um lobo: um devir animal” (Ibid., p. 153).

¹⁰ Nesse sentido, indaga-se poder falar em uma trans-forma ou em uma trans-form-ação?

¹¹ Como ilustração, podemos citar os textos nos quais Foucault examina a loucura (História da Loucura, 1964), a sexualidade (História da Sexualidade, 1976) e as relações de poder (Vigiar e Punir, 1975).

Vale frisar que apesar das especificidades de cada uma das abordagens teóricas da concepção das ciências humanas, elas compartilham o anticartesianismo e o antinaturalismo do homem: “o homem não é sujeito. E, longe de ser um ser natural como os outros, o homem conquista sua própria natureza contra a própria natureza” (WOLFF, 2009, p. 47). O homem das ciências humanas é um animal desnaturalizado que transita da ideia de um sujeito constituinte – fruto da filosofia cartesiana e da busca por universais – para a de um sujeito constituído enquanto realidade. “Nem sujeito cognoscitivo (ele não sabe o que é, por isso cabe a ciência dizê-lo) nem sujeito da ação (pouco imporá o que ele pensa, ele não domina suas próprias ações). [...] o homem não está somente na ignorância de seu ser, mas também está na ilusão sobre esse ser” (Ibid., p. 47).

Todas essas ideias contribuíram para o questionamento das rubricas sujeito, crise do eu e da subjetividade, que resultou no final do século XX em conceitos como o de pós-modernidade e pós-humanismo, que serão apresentados no capítulo seguinte. De imediato, no entanto, ressalta-se que:

A subjetividade humana é, hoje, mais do que nunca, uma construção em ruínas. Ela já não tinha mesmo jeito, desde as devastadoras demolições dos “mestres da suspeita”: Marx, Freud, Nietzsche, sem esquecer, é claro, Heidegger. A obra de desconstrução iria prosseguir, incansável, a partir de meados do século XX, com as operações de desalojamento do cogito cartesiano efetuadas pela revisão althusseriana de Marx e pela revisão lacaniana de Freud. Depois, com os pós-estruturalistas, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, o estrago se tornaria irremediável e irreversível. Sem volta. *A point of no return*. A questão não é mais, agora, “quem é o sujeito?”, mas “queremos, ainda, ser sujeitos?”, “quem precisa do sujeito?” (Guzzoni, 1996), “quem tem nostalgia do sujeito?” e, mais radicalmente, talvez, “quem vem depois do sujeito?” (Cadava; Connor; Nancy, 1991). Ou ainda, como Maurice Blanchot (1991), a essa última pergunta podemos, talvez cinicamente, nos limitar a retrucar: “quem mesmo?” (TADEU, 2009, p. 9).

1.1.4 A concepção do ser natural

Conhecida a enunciada “morte do homem”, por Foucault, e as correntes estruturalistas e pós-estruturalistas, outro paradigma desponta na tentativa de explicar o humano. Trata-se, segundo Wolff (2009, p. 51), da concepção do “ser natural, entre outros”.

Ligadas às neurociências, biologia molecular, primatologia, etologia, sociobiologia, entre outras, essa perspectiva pretende pensar o homem a partir de uma mesma “orientação metodológica (naturalista), um mesmo pressuposto metafísico (o monismo materialista), uma mesma ideia de homem (uma espécie biológica) e um mesmo tipo de objeto: o pensamento, seja ele humano, animal ou artificial, ou, mais genericamente, todo o sistema de aquisição, de conservação ou de uso dos conhecimentos” (WOLFF, 2009, p. 52).

Propõe-se como uma corrente naturalista, mas de maneira diferente de Aristóteles, que, segundo Wolff, era um naturalista fixista, pois pensava existir uma essência eterna e necessária à espécie. Contraditoriamente, essa corrente considera que nem a essência nem a espécie são fixas e que características como consciência, racionalidade ou linguagem não são capazes de explicar de fato o homem, diferenciando-o dos demais animais, por exemplo. Enxergam essas explicações a partir da genética e da biologia evolucionista, e com isso ponderam que essas características podem ser encontradas na natureza, não servindo de sustentáculo, portando, para definir a espécie humana.

Com isso, vê-se então que:

[...] existem realmente duas imagens opostas do homem, que correspondem a dois paradigmas científicos: de um lado, o homem é um sujeito antinatural; do outro, ele é um animal como os outros, provavelmente com particularidades singulares, todas elas tão naturais quanto todas as demais espécies (WOLFF, 2009, p. 56).

Realizado essa breve apresentação de algumas das principais concepções do homem na história e na ciência, passa-se agora para a reflexão sobre a concepção aberta pelo pensamento psicanalítico, desde Freud, no início do séc. XX.

1.2 A perspectiva psicanalítica

Apesar de Wolff (2009) inserir a psicanálise no conjunto da por ele denominada concepção das ciências humanas, destaca-se que a abordagem que esta pesquisa propõe tende a situá-la diante da singularidade da proposta aberta por Freud, ao buscar no inconsciente outra perspectiva de entendimento, que tem considerações relevantes para com o “ser” e, conseqüentemente, para com a prerrogativa de base: “quem é o “eu” que (se) comunica?”

Sendo assim, qual então o lugar da psicanálise? Onde situá-la? Pergunta a que Garcia Roza (2009, p. 22) responde da seguinte maneira: “em nenhum lugar preexistente”. Lugar este que faz referência a um não encaixe no espaço predeterminado, nos moldes e perspectivas teóricas da época ou a uma sequência/sentido de ideias, mas, que a priori, refere-se à uma postura. É uma postura em movimento, trânsito, avessa a um estacionamento epistêmico e que vem ocupar o lugar/posição da escuta daquilo a que Freud, tomando de empréstimo de suas pacientes históricas, chamou de associação livre. Portanto, escuta do que quer que se apresente.

Trata-se, com isso, de um “nenhum lugar preexistente” que concomitantemente se repete como postura, que não se acomoda aos discursos sociais, moldes, unidades, padrões de

comportamentos, valores etc. Proposição que encaminha o repensar de vários conceitos, como por exemplo, os que esta dissertação toma como relevantes para entender a Comunicação e que aqui é conduzido pelo discurso do/sobre o “eu”: sujeito, homem, objeto, indivíduo e ser.

A psicanálise é contemporânea ao surgimento do sujeito moderno, do humanismo, das ideias de indivíduo, autonomia, liberdade e igualdade, ilustradas pela Revolução Francesa, e da morte de Deus, anunciada por Nietzsche. Ela rompe com a primazia da racionalidade e da consciência, de modo que, numa primeira apresentação, “a transformação promovida pela concepção freudiana se refere a um descentramento da figura da razão como modelo explicativo da noção de sujeito a partir da postulação de uma cisão da categoria de sujeito em sujeito do inconsciente e sujeito consciente” (HERZOG, 1996, p. 16).

A proposta de Freud é de ruptura. E com relação ao “eu”, sua concepção vem distanciar-se da ideia de um sujeito consciente de si, como foi proposto pelo cogito cartesiano e, posteriormente, reorganizado no discurso teórico da ciência moderna. Fatos presentes também na proposta de Lacan, com a noção de sujeito dividido, intervalo entre significantes, diferente da noção de sujeito portador de subjetividade que há tempos sustentava – e que para alguns ainda hoje parece sustentar – o discurso científico.

A psicanálise não vai colocar a questão do sujeito da verdade, mas a questão da verdade do sujeito. [...] Contra a unidade do sujeito defendida pelo racionalismo, a psicanálise vai nos apontar um sujeito fendido: aquele que faz uso da palavra e diz ‘eu penso’, ‘eu sou’, e que é identificado por Lacan como sujeito do enunciado (ou sujeito do significado), e aquele outro, sujeito da enunciação (ou sujeito do significante), que se coloca como excêntrico em relação ao sujeito do enunciado (ROZA, 2009, p. 23).

Excentricidade que, em movimento, leva à sugestão ou necessidade apresentada por Magno de não mais falar em sujeito – dada a carga histórica do termo e os acontecimentos atuais –, e sim falar em/de Idioformação.

A ideia de sujeito é ilusão de certa cultura ocidental. E uma vez posto o tal sujeito – que pensa que existe, é autônomo, capaz de decidir e fazer escolhas –, é posto também o objeto desse sujeito. Quando se faz a análise do Eu, desde Freud, o que temos é uma série de instâncias, de várias formações em jogo, como dizemos, onde se cata e não se encontra centro algum. Não adianta deslocar o que anteriormente foi tomado como centro para o intervalo entre as formações (MAGNO, 2009, p. 134).

Nesse sentido, vemos o deslocamento radical aberto pela proposta do inconsciente: de um “Eu” objeto da filosofia, passa-se para o “ego”, em Freud – conceito psicanalítico sobredeterminado pelo id –, para o “sujeito do inconsciente”, em Lacan, e para a “Pessoa”

(Idioformação de nossa espécie), em Magno. Deslocamento que sugere outro modo de entendimento para as concepções de “homem” e “ser” que não as apresentadas anteriormente. No lugar da busca da verdade, prevista em Descartes a partir de sua dúvida metódica – ou de seu método duvidoso –, tem-se o “Eu” como o lugar do ocultamento, ilusão e distorção; no lugar da ideia de autonomia e indivíduo, impressas no discurso da liberdade (onde aparecem a oposição satisfação/privação), tem-se as noções que extrapolam a imagem de um eu unificado, dono de si e que não se iguala mediante legislação alguma; no lugar da fronteira entre sujeito e objeto, tem-se o trânsito, o fluxo e a (com)sideração de uma em outra; no lugar da concepção de homem como ser natural, tem-se a sua desnaturalização, ou ainda mais radical, a tese do Artificialismo Total (SILVEIRA, 2006), donde tudo é artifício, ARTE, articulação, inclusive, a natureza; e no lugar do sujeito historicamente construído, tem-se a inclusão de uma proposta fundamental à psicanálise e da qual a História parece não dar conta, a chamada pulsão. À título de esclarecimento, esses assuntos serão comentados adiante.

Como a Comunicação serve-se das concepções criadas por outros campos do conhecimento – por exemplo, filosofia, antropologia, sociologia, tecnologia da informação etc. –, se há um pensamento que suscita a reconsideração do saber que todos esses campos promovem, é evidente a necessidade de repensar a postura da Comunicação dado esse modo de reconsideração suscitado. Necessidade nesta pesquisa recortada às articulações disso que se chama “eu” (e de suas interseções variantes).

Diante das diversas transformações que a psicanálise abriu, algumas são de especial relevância a esse recorte e, por isso, serão apresentadas com mais minúcias na sequência¹². E para isso, trata-se de abordar Freud, Lacan e Magno. O primeiro, mediante à particular concepção dado ao ego, inicialmente no texto sobre o narcisismo, de 1914, e depois na chamada segunda tópica freudiana, onde é apresentado o “ego, id e superego”. O segundo, a partir do chamado “estádio do espelho”, da constituição do eu imaginário, que passa pelo outro, e posteriormente com relação a tópica lacaniana do “real, simbólico e imaginário”. E o terceiro, abstraindo-se ainda mais de conceitos tão caros à filosofia da ciência e ainda presentes na psicanálise – lógico que de maneira outra –, caso por exemplo do termo sujeito, vem propor o conceito de “Pessoa”, relativa aos movimentos do “Ser” para o “Haver” e ao conceito de Idioformação¹³.

¹² Recorte, portanto, sujeito aos limites, interpretações e vínculos teóricos com o conjunto da obra psicanalítica de cada um dos autores apresentados nos subitens abaixo.

¹³ Em Introdução ao Narcisismo ([1914] 2010), Freud disse que não há, de início, uma imagem compatível ao Eu, que ela deve ser construída. Imagem que na segunda tópica, apresenta-se mediante a sobredeterminação

Esse contexto será abordado nos subitens seguintes, mas, apenas para consideração inicial, torna-se interessante analisar que parece perigoso dizer que o “humano” e o “eu” são conceitos fechados, concepções imutáveis, pois isso marcaria um lugar diferente daquele “nenhum lugar preexistente” aqui apresentado. Não se trata, portanto, de buscar uma imagem comum ou universal, dado as construções imaginárias que permeiam estes conceitos. Nem de confiar no pensamento, na consciência, nos discursos ou somente nas constituições históricas, haja vista a característica desses conceitos de serem antes consequências que causas. Trata-se de uma postura, como dito no início, cujas implicações serão na sequência apresentadas, em seus diferentes momentos e abordagens.

1.2.1 Freud: sobre o id, ego e superego

Para acompanhar conceitualmente o Eu (Ego)¹⁴ em Freud é preciso estar ciente da originalidade da proposta psicanalítica, que no período em que era formulada se lançava como uma outra via de entendimento para os mais diversos acontecimentos, e que, por esse e outros motivos, estava sujeita à rearranjos aos passos das investigações e descobertas que a ideia de inconsciente abria em sua perspectiva. Tais considerações estão expressas junto às lacunas metapsicológicas que Freud encontra ao longo de sua vida como pesquisador, e que o desafiam a revisar e, por vezes, até reconstruir seus pensamentos. Mediante essa consideração é que será apresentado na sequência os principais registros em que o “Eu” aparece em suas proposições.

À título de abertura, ressalta-se a inquietação que o tema desperta em Freud e que pode ser indicial para entender a postura que seu pensamento suscita junto ao contexto de sua época – lembrando que boa parte das ideias sobre as “concepções de homem” apresentadas anteriormente são posteriores ao pensamento freudiano e, portanto, é preciso que a leitura deste seja situada na singularidade de seu momento. Com isso em vista, disse Freud que “a ideia de que o homem adquire noção de seu vínculo com o mundo por um sentimento imediato, desde o início orientado para isso, é tão estranha, ajusta-se tão mal à trama de nossa psicologia, que podemos tentar uma explicação psicanalítica” (FREUD, 2011, p. 9).

exercida no ego pelo id. Lacan, em o “Estádio do Espelho” (LACAN, [1949] 1998a), apresenta o eu como uma construção imaginária, ocorrida com a ajuda da identificação com o outro. E para Magno (2008), “Pessoa” é um termo-homenagem ao poeta Fernando Pessoa, para quem o “eu” é “ninguém”. Este conceito está afim à operação que o autor chama de Revirão e, assim como as demais indicações, será apresentado no decorrer deste capítulo.

¹⁴ Esclarece-se desde já a variação de nomenclatura nas traduções de Freud para o português, que ora descrevem “Eu”, ora “Ego”. Justifica-se, inclusive, o uso dos dois termos aqui neste trabalho, dado a fidelidade ao original das traduções utilizadas. O termo Ego é geralmente decorrente das usuais traduções inglesas do termo freudiano *Ich*. No geral, salvo resguardos teóricos, pode-se ler um termo no outro, a fim de apresentação do tema proposto.

Explicação que segue pela via do inconsciente, indo por outro viés daquele disseminado pela ideia de autonomia, uno e consciência de si, que no final do séc. XIX, como já apresentado, eram expressões questionadas. Nessa contramão, seguia Freud:

Normalmente nada nos é mais seguro do que o sentimento de nós mesmos, de nosso Eu. Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais. Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve de uma espécie de fachada – isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica (FREUD, 2011, p. 9).

Este aprendizado de que fala Freud pode ser verificado ao longo dos seus textos, onde identificamos quatro grandes marcos conceituais para o entendimento do Eu/Ego. São eles: 1) a introdução do ego na experiência da satisfação, assunto que podemos acompanhar no “Projeto para uma psicologia científica” (1985), primeiro esboço de suas intenções e investigações, e a sua relação com o aparelho psíquico que inicialmente Freud propõe e que pode ser acompanhado no livro “Interpretação dos Sonhos” (1900); 2) a dualidade da “pulsão do Eu” versus “pulsão sexual”, vistas em “Três ensaios sobre a sexualidade” (1905); 3) o narcisismo e a noção de libido direcionada à objetos, aglutinadas na “Introdução ao narcisismo” (1914); 4) a proposta da segunda tópica freudiana mediante os conceitos de Ego, Id e Superego, lançadas em 1923, onde está apresenta o encaminhamento do pensamento freudiano sobre o assunto. Utiliza-se a trilha desses quatro momentos para expor as considerações do autor sobre o tema, sendo que os dois últimos são mais relevantes e, por isso, serão mais detalhados.

Em “Projeto de uma psicologia científica” (1985), o ego aparece como um conceito importante na explicação de diversos fenômenos psíquicos. Trata-se de um projeto – dado o seu contexto – especulativo, no qual havia poucas informações fisiológicas acerca do cérebro, dos seus mecanismos de funcionamento, estímulos, reações e do sistema nervoso. Nesse trabalho, Freud apresenta considerações acerca do aparelho neural, explicações sobre memória, percepção, representação e outros temas, mas com relação ao ego, destaca-se a sua relação com a satisfação e a dor (prazer e desprazer) e com a repressão. O ego é então apresentado “como sendo uma rede de neurônios ocupados, bem facilitados entre si” (FREUD, 1996a, p. 201), com funções inibidoras dos processos que possam ser sentidos como desprazerosos. Ressalvado a característica desse texto, ainda muito atrelado aos moldes científicos da época, já é possível verificar o esboço das ideias que vinculam o ego a um

funcionamento de defesa posterior a lógica inconsciente, relacionado à operação que mais tarde ficaria definida como o princípio do prazer.

Em “Interpretação dos sonhos” ([1900] 2010), momento de virada e denodo no pensamento freudiano, o conceito de ego adquire um papel secundário em detrimento das motivações e vicissitudes do inconsciente. Neste trabalho, ele divide o aparelho psíquico em três instâncias – inconsciente (Ics.; não se torna consciente por si mesmo), pré-consciente (Pcs.; pode vir a se tornar consciente) e consciente (Cs.) – e em duas extremidades – a motora (abre as comportas da atividade) e a sensorial (sistema que recebe as percepções) –, caracterizando, assim, o modelo da primeira tópica freudiana. Além disso, cita que “o aparelho psíquico deve constituir-se como um aparelho reflexo” (FREUD, 2010, p. 306) e, nesse sentido, são relevantes o que ele chamou de “traços mnêmicos”, memórias as quais podem se ligar, por exemplo, informações do inconsciente. A operação deste aparelho sugere que o inconsciente pode se associar aos traços mnêmicos – assim, ao pré-consciente –, a fim de diminuir as resistências e então chegar à consciência, ainda que nem sempre de maneira esclarecida para a pessoa. Exemplos que ilustram esse funcionamento são justamente os sonhos¹⁵.

Mediante a operação desse aparelho e dos assuntos desenvolvido nos anos seguintes com as publicações de “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901) e “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (1905), o conceito de Ego, neste momento, é associado ao sistema Pcs-Cs como uma instância reguladora, ligada à autoconservação e a serviço da realidade. Em certa medida é um polo de oposições e carrega uma ambiguidade, ora relacionado ao sistema percepção-consciência, ora estendendo-se para além da consciência, o que nos sugere a ideia de que ele não é só consciente, como fica mais claro no final da obra freudiana.

O segundo ponto destacado no pensamento de Freud para compreender o Eu na psicanálise leva em consideração a ampliação do conceito de sexualidade para além dos traços biológicos, ou seja, fisiologia genital e metas de reprodução, que estavam presentes na ciência de sua época, nas formações sociais – como a religiosa – e na própria história do ocidente. Essa ampliação tem relações diretas com a chamada “pulsão” – que será comentada adiante –, e pode ser identificada, a princípio, no texto “Os Três Ensaios da Teoria Sexual (1905), onde o prazer é desvinculado da função biológica, ganhando outros empregos. A sexualidade, apresentada neste texto, tem o prazer como meta, ou seja, o prazer como um fim em si

¹⁵ A apresentação do aparelho psíquico neste momento pensado por Freud pode ser visto no capítulo 7, do livro “Interpretação dos Sonhos”, aqui citado.

mesmo. O prazer visa uma satisfação, que pode ser buscada por diferentes meios, não se restringindo, portanto, ao ato de acasalamento ou aos órgãos genitais. Isso introduz o conceito de objeto na psicanálise freudiana, definido, então, como aquilo por meio do qual se obteria o prazer. “O objeto do instinto é aquele com o qual ou pelo qual o instinto pode alcançar a sua meta. É o que mais varia no instinto, não estando originalmente ligado a ele, mas lhe sendo subordinado apenas devido à sua propriedade de tornar possível a satisfação” (FREUD, 2010, p. 58)¹⁶.

Essa consideração está associada ao terceiro momento que tomamos para apresentar o Eu em Freud, o narcisismo¹⁷, onde é repensada a relação entre objetos, prazer e ego. Como aponta Freud (2010), o termo narcisismo foi colhido de P. Nacke (1899), que o definia como a conduta de tratar o próprio corpo como objeto sexual. Este conceito foi alocado na psicanálise como um “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo” (FREUD, 2010, p. 15), deixando de ser visto como um estado patológico para assumir o papel estruturante do ego. Para Freud, não existe no princípio da vida do homem uma unidade quanto ao eu e ao corpo. A concepção inicial é de um certo descentramento e despedaçamento, e só posteriormente é que se constitui a imagem totalizada do próprio corpo e do ego. E a passagem de um momento ao outro acontece durante a fase narcísica.

É uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido. Mas os instintos autoeróticos são primordiais; então deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se forme o narcisismo (FREUD, 2010, p. 19).

Essa ação é, num primeiro momento, o investimento sexual (da libido) no ego, tomado, então, como objeto afim ao princípio do prazer, como visto acima nos “Três ensaios sobre a teoria sexual” (1905). Investimento que num segundo momento volta-se a objetos externos, com a finalidade de obter prazer e evitar o desprazer. “Formamos assim a ideia de

¹⁶ Para esclarecimentos teóricos, o termo “instinto”, que aparece em algumas traduções, também pode ser traduzido por “pulsão”. Ambos vêm do original alemão *Trieb*. Utilizaremos “pulsão” como a principal tradução desse termo para o português, devido ao percurso construído por este conceito na psicanálise, principalmente com as elaborações em torno da “pulsão de morte”, fundamental para o entendimento do pensamento psicanalítico.

¹⁷ O termo tem origem na mitologia grega. Narciso ou o Auto-admirador era um herói grego conhecido pelo seu orgulho e beleza. Ele tinha uma irmã gêmea, que se vestia e agia como ele. Narciso se apaixonou por ela. Após a morte desta, ele via no seu próprio reflexo na água a irmã que ele havia perdido. Informações: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Narciso>.

um originário investimento libidinal do eu, de que algo é depois cedido aos objetos” (Ibid, p. 17).

Vemos, portanto, que há, segundo Freud, dois caminhos para a libido: ela pode ser direcionada ao próprio ego, participando de sua constituição, e ser direcionada aos objetos que alcançam o prazer e que são, por isso, tomados psiquicamente como parte de si mesmo¹⁸.

Na primeira fase tem-se o que Freud (2010) chama de “eu ideal”, momento em que as tendências culturais e morais não se revelam tão eminentes, de modo que o eu e o ideal formem uma só instância. Este eu ideal já é uma construção imaginária, investida libidinalmente e funciona como objeto das primeiras satisfações narcísicas.

[...] bem no começo da vida anímica, o Eu se acha investido instintualmente, e em parte é capaz de satisfazer seus instintos em si mesmo. A este estado chamamos de narcisismo, e de autoerótica a possibilidade de satisfação. Nesse tempo o mundo exterior não está investido de interesse (falando de modo geral) e não faz diferença no que toca a satisfação (Ibid., 2010, p. 74).

Como, porém, a relação do infante com o mundo passa por certas proibições e modos regidos de organizações, gera-se um conflito desprazeroso, desencadeando novas direções para esses investimentos inicialmente encaminhados ao ego. Ocorre, então, gradualmente uma renúncia a este primeiro ideal e a geração de outras identificações, geralmente relacionadas às figuras paternas e ao contexto social em que a criança se insere, formando, assim, o que Freud chama de “ideal do eu”.

O ideal do eu vem coexistir com o eu ideal, tornando-se o suposto ideal ao qual o sujeito aspira e onde está implícito as vicissitudes e críticas parentais e sociais. Atua como um dos lugares a partir dos quais se defini o que será reprimido. Na segunda tópica, como apresentado adiante neste texto, seu papel será assumido pelo “superego”.

Os impulsos da libido sofrem o destino da repressão patogênica, quando entram em conflito com as ideias morais e culturais do indivíduo. [...] dissemos que a repressão vem do Eu; podemos precisar: vem do autorespeito do Eu. As mesmas impressões,

¹⁸ Para contribuir no entendimento dessas questões, indicam-se as três maneiras utilizadas por Freud para estudar o narcisismo: a primeira é a parafrenia; a segunda, as hipocondrias, quando a libido objetal é concentrada em um órgão específico, que assume um estado de excitação, torna-se erógeno – “O hipocondríaco retira interesse e libido – esta de maneira bem nítida – dos objetos do mundo exterior e concentra ambos no órgão que o ocupa” (FREUD, 2010, p. 27); e a terceira é a vida amorosa das pessoas, sendo que, neste sentido, as pessoas encarregadas pelo cuidado e nutrição da criança são tomadas como objeto sexual. E assim a criança escolhe se colocar/posicionar/ser como objeto de amor conforme os seguintes tipo narcísico: “o que ela mesma é (a si mesma); o que ela mesma foi; o que ela mesma gostaria de ser; a pessoa que foi parte dela mesma” ou ainda conforme o tipo de apoio: “a mulher nutriz ou o homem protetor” (Ibid., 36). Por essa via, “o amor dos pais, comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que na sua transformação em amor objetal revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora” (Ibid., p 37).

vivências, impulsos, desejos que uma pessoa tolera ou ao menos elabora conscientemente são rejeitadas por outra com indignação, ou já sufocadas antes de se tornarem conscientes (Ibid., p. 40).

Esse papel de repressão, rejeição ou permissão é realizado porque, segundo Freud, a criança erigiu um ideal pelo qual mede o seu eu. A “preciosa perfeição”, sinônimo que Freud (Ibid., p. 40) confere ao eu ideal, é algo a que a criança não quer perder, mas que ela não consegue manter dado o curso do seu desenvolvimento. Procura, então, “readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal” (Ibid., p. 40). A libido lança-se a uma outra meta de satisfação sexual, outros objetos, mas apesar de “haver trocado seu narcisismo pela veneração de um elevado ideal do Eu não implica ter alcançado a sublimação de seus instintos libidinais” (Ibid., p.41).

A incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública) (Ibid., p. 42).

Vê-se aí o papel da interdição, dos obstáculos externos, sentidos como desprazer e participativo do modelo freudiano sobre a repressão, fatos relacionados ao chamado Complexo de Édipo¹⁹. Esta fase e o narcisismo marcam a constituição do Eu nos primeiros pensamentos de Freud, sendo que aí já é possível ver o seu vínculo com a realidade, sua função junto à repressão, o papel do outro (pais, cultura, moral) na sua construção e sua relação com os objetos²⁰.

O desenvolvimento do Eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal (Ibid., p. 48).

¹⁹ O complexo de Édipo refere-se ao momento da teoria psicanalítica da formação do ego onde o infante, a partir das identificações que cria com o desejo dos pais, lida com a possibilidade da lei e da castração. O pai assume nesse momento um papel importante, mas é bom esclarecer que o “pai” aqui é uma função e não uma figura – a comumente personalidade paterna. A sua função metafórica é representação da lei, da interdição, da parcialidade da pulsão. Os fundamentos lógicos da função do pai estão relacionados à lei primordial da proibição do incesto, à intervenção da lei e ao desejo na dimensão simbólica do registro da castração, e ao campo da linguagem como constitutivos da subjetividade.

²⁰ Voltando ao texto “Os três ensaios da teoria sexual” (1905), percebe-se que para Freud o encontro com o objeto se dá marcadamente na fase adulta, já que, segundo ele, na infância havia um auto-erotismo, a satisfação se dava por inúmeros meios, de modo que ele atribui à criança uma sexualidade perversa e polimorfa. E nesse sentido, “o encontro com o objeto é propriamente um reencontro” (FREUD, 1996f, p. 203).

Antes de seguirmos com o quarto momento que propomos para pensar o “eu” na teoria freudiana, é relevante tecer dois comentários. O primeiro deles é a relação entre o ego e os objetos, tidos como externos à pessoa. Tudo aquilo que funciona como ideal do eu, ou seja, todos os objetos que satisfaçam e que possam ser colocados no lugar desse ideal – que é imaginário – servem como meios para fruição do que Freud inicialmente chamou de libido e que fica melhor definido depois mediante o conceito de pulsão. Isso significa que o eu investe nos objetos que funcionam como ideal, de modo que tudo o que ocupar esse lugar será, então, uma idealização. Esse acontecimento/estado Freud chamou de enamoramento e nele a suposta fronteira entre o Eu e o objeto tende a ruir: “Contrariando o testemunho dos sentidos, o enamorado afirma que Eu e Tu são um, e está preparado para agir como se assim fosse” (FREUD, 2011, p. 9).

Com isso, a polaridade eu/objeto (indivíduo/mundo externo), que funciona em nível categorial, não se aplica da mesma maneira em nível pulsional, e isso será demonstrado de maneira mais clara com o rumo que toma o pensamento psicanalítico após essa época descrita. “A antítese Eu-Não Eu (Fora), (Sujeito/Objeto), é imposta bem cedo pelo indivíduo, pela experiência de que pode silenciar estímulos externos pela ação muscular, mas indefeso contra estímulos instintuais” (FREUD, 2010, p. 73), portanto, incapaz de gerar considerações concisas quando está em questão o inconsciente.

A segunda consideração relevante é que se há a busca por um ideal é porque o homem, de início, não o tem. Ele precisa, portanto, ser criado, daí o imaginário e as idealizações ligadas ao tema. Essa criação, que segundo Freud passa por um eu ideal, que é perdido e depois buscado em outros ideais do eu, promove tensão e mal-estar. “A formação de ideal aumenta as exigências do Eu e é o que mais favorece a repressão” (Ibid., p. 41). E o reprimido não é aquilo que foi perdido. Ele lá está – no aparelho psíquico – e insiste, mediante as mais diversas vias. Exemplos disso são os chistes (FREUD, 1996g), os lapsos de memória, trocas de nomes, atos falhos, esquecimento de impressões e palavras (FREUD, 1996b), os mecanismos de projeção e os processos de somatizações.

A apresentação até aqui realizada refere-se à primeira tópica freudiana. Nesta há a divisão do aparelho psíquico em: consciente (Cs.); pré-consciente (Pcs.), que é denominado também inconsciente latente, capaz de se tornar consciente; e inconsciente (Ics.), tido como reprimido²¹. Nela o ego geralmente aparece ligado à consciência, onde ocorre a organização

²¹ Há em Freud dois tipos de inconsciente: “um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é, em si próprio e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente” (FREUD, 1996c, p. 28) Ao

coerente dos processos mentais. “O ego controla as abordagens à motilidade – isto é, a descarga de excitações para o mundo externo” (FREUD, 1996c, p. 30). Ele é a instância mental que “supervisiona”, processa a repressão e é por isso que parte do trabalho de análise consiste em “remover as resistências que o ego apresenta contra o preocupar-se com o reprimido” (Ibid., p. 30).

Porém, o rumo do pensamento psicanalítico passa por rearranjos na década de 1920, principalmente com a publicação de obras como “Além do princípio do prazer” ([1920] 1996d) e “O ego e o id” ([1923] 1996c), momento em que há a proposição da segunda tópica freudiana. Nesta, a operação Cs.-Pcs.-Ics. dá lugar ao ego, superego e id. Com essas novas considerações, o ego deixa de ser correlato da consciência e o reprimido não mais coincide com o inconsciente, pois Freud chega ao pressuposto de que nem tudo que é considerado inconsciente é reprimido. “Uma parte do ego – e sabem os Céus que parte tão importante – pode ser Ics., indubitavelmente é Ics.” (FREUD, 1996c, p. 31).

Mediante os estudos realizados sobre as resistências no aparelho psíquico, por exemplo, Freud identifica que grande parte do ego encontra-se ligada ao id²² e apenas uma pequena parte dele é de fato consciente. O id é o domínio da pulsão, enquanto o ego, o da prudência que busca nos objetos a satisfação parcial do princípio do prazer. Nessa tópica o ego não se acha nitidamente separado do id, aquele se funde a este, de modo que é através do id, que o reprimido pode comunicar-se com o ego.

É fácil ver que o ego é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do Pcpt.-Cs. [perceptivo-consciente]; em certo sentido, é uma extensão da diferenciação de superfície. Além disso, o ego procura aplicar a influência do mundo externo ao id e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade (Ibid., 38).

Essa substituição não indica, no entanto, uma troca onde o anterior é eliminado. Ao contrário, o princípio de realidade, mesmo quando operando mediante renúncia ou adiamento do prazer, está em última instância à serviço do princípio do prazer. Em sua operação, o ego

primeiro ele chama de pré-consciente (Pcs.) e ao segundo, inconsciente propriamente dito (Ics.). Mas logo salienta que “a distinção entre consciente e inconsciente é, em última análise, uma questão de percepção, a qual deve ser respondido ‘sim’ ou ‘não’, e o próprio ato da percepção nada nos diz da razão por que uma coisa é ou não percebida” (Ibid., p. 29).

²² Nas “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise” (1932), Freud justifica o uso do termo “id” frente a complicação que o termo inconsciente adquiriu com os avanços de sua teoria. “Percebemos não termos o direito de denominar ‘sistema Inc.’ a região mental alheia ao ego, de vez que a característica de ser inconsciente não lhe é exclusiva. [...] daremos aquilo que até agora temos assim descrito um nome melhor, um nome que não seja mais passível de equívocos. Aceitando uma palavra empregada por Nietzsche e acolhendo uma sugestão de George Groddeck, de ora em diante chama-lo-emos de ‘id’” (FREUD, 1996e, p.77).

“tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria” (Ibid., p. 39), pois ele “é o representante do mundo externo para o id” (Ibid., p. 50). E mais, ele não é simplesmente a parte modificada do id e associada ao sistema perceptivo. Como alerta Freud, “não se deve tomar a diferença entre ego e id num sentido demasiado rígido, nem esquecer que o ego é uma parte especialmente diferenciada do id” (Ibid., p. 51).

Esta parte diferenciada tem relação com o chamado “superego” – conceito que na primeira tópica mais se aproximaria do “ideal do eu”. O superego faz o movimento id-ego, conjugado às resistências. Enquanto o ego é representante do mundo externo, ou seja, da realidade, o superego é uma formação reativa aos impulsos do id. “O superego é para nós o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente a perfeição – é em resumo tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem” (FREUD, 1996e, p. 72).

Essa função do superego se deve ao fato de não ser possível aplicar ao id as leis lógicas do pensamento tais como as conhecemos. No id, “impulsos contrários existem lado a lado, sem que um anule o outro, ou sem que um diminua o outro: quando muito podem convergir para formar conciliações” (FREUD, 1996e, p. 78). “O id não conhece nenhum julgamento de valores: não conhece o bem, nem o mal, nem moralidade. Domina todos os seus processos o fator econômico ou, se preferirem, o fator quantitativo, que está intimamente vinculado ao princípio do prazer” (FREUD, 1996e, p. 79).

O princípio do prazer é onde Freud investiga e relaciona o prazer e o desprazer à, respectivamente, aumento e diminuição na quantidade de excitação. A meta deste princípio é, segundo o pensador, “a tendência no sentido da estabilidade” (1996d, p. 19), de evitação do desprazer.

As excitações sentidas como desprazer são popular e comumente tratadas como se atuassem de fora, do exterior. No entanto, vê-se no pensamento de Freud, que os sentimentos de prazer e desprazer só se dão no interior do aparelho psíquico e são assim sentidos posteriormente ao embate entre as pulsões do id e a realidade externa. A meta dessa suposta separação se apresenta “de maneira que seja possível colocar um escudo contra estímulos em operação, como meio de defesa contra elas” (Ibid., p. 40). Esse é o caso, por exemplo, das projeções – vê-se em algo externo, no outro, aquilo que está em quem olha. Atravessar esse escudo pode significar um trauma para a pessoa, e também por isso não se deve descartar a relevância desse funcionamento. As sensações de dor e desprazer contribuem, assim, como defesa, para que o Eu desenvolva a existência de um fora, um mundo exterior, como ameaça ou realização do prazer. Reconhecer a fronteira faz, por exemplo, com que seja possível jogar

para fora o desconhecido que o ameaça, o desprazer. Este jogo é o que vemos na relação entre o princípio do prazer e o princípio de realidade.

Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade. Este último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer (FREUD, 1996d, p. 20).

O princípio do prazer tem destaque na teoria psicanalítica, principalmente com a sua revisão realizada em 1920, com a publicação do “Além do princípio do prazer”, onde consta um dos conceitos primordiais da psicanálise, a chamada “pulsão de morte”. Pulsão que, a princípio, Freud opunha a pulsão de vida, mas que com o decorrer das descobertas, notou-se haver apenas uma pulsão²³, a de morte.

A tendência dominante da vida mental e, talvez, da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devida aos estímulos [...], tendência que encontra expressão no princípio do prazer, e o reconhecimento desse fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência do instinto de morte (FREUD, 1996d, p. 66).

A pulsão não é algo consciente, ela “não pode jamais se tornar objeto da consciência, apenas a ideia (*Vorstellung*) que a representa” (FREUD, 2010, p. 114), de modo que seu conteúdo, seu representante ideativo, é transitório e pode se (con)fundir em representações diversas, inclusive opostas. Inapreensível, ela está relacionada a “uma necessidade de restaurar um estado de coisas anteriores” (FREUD, 1996d, p. 68), necessidade que, por assim dizer, é frustrada. Isso porque a pulsão tem uma essência parcial, não se realiza em seu fim último, é impossível de ser satisfeita por completo, pois isso significaria a morte da pulsão e, logo, do movimento humano. As pulsões são descritas por Freud como tentativas de dissolver a unidade da vida, reduzir a excitação interna e conduzi-la a um estado primitivo inorgânico. Sua relação é com o id e está, portanto, além do princípio de prazer.

Contudo, antes de realizar uma síntese do pensamento freudiano sobre o Eu e passar para a abordagem de Lacan sobre o tema, é relevante relacionar um fator que se insere em toda essa conjuntura e que está presente nas páginas finais do texto “Mal estar na civilização” ([1930] 2011). Trata-se da agressividade, que no contexto psicanalítico relaciona-se ao sentimento de culpa, às restrições instintuais ligadas à cultura e à lógica pulsional.

²³ Foi Lacan quem afirmou haver só uma pulsão, a pulsão de morte.

É notável que, quanto mais um homem controla sua agressividade para com o exterior, mais severo – isto é, agressivo – ele se torna em seu ideal do ego. A opinião comum vê a situação do outro lado; o padrão erigido pelo ideal do ego parece ser o motivo para a supressão da agressividade. Permanece, contudo, o fato de que, como afirmamos, quanto mais um homem controla a sua agressividade, mais intensa se torna a inclinação de seu ideal à agressividade contra seu ego (Ibid., p. 67).

Diante da apresentação até aqui realizada, pode-se verificar que, para Freud, o Eu/Ego é a parte do id que por influência externa teria se modificado para se adequar ao princípio de realidade. No id reina o princípio do prazer e as pulsões, enquanto que o mundo tido comumente como externo impõe certas proibições, barreiras e recalque. O Eu é a instância mediadora desses conflitos e clivagens do aparelho psíquico. Nele operam resistências, já que as mesmas não surgem do reprimido: “A resistência só pode ser manifestação do ego, que originalmente forçou a repressão e naturalmente pretende mantê-la” (FREUD, 1996e, p. 74). Logo, suas funções são as resistências, censuras – realizadas junto à operação do superego –, e representam um lugar de passagem da pulsão, tanto das direcionadas aos objetos quanto ao próprio eu (narcisismo). Operam o recalque, administram as relações entre prazer/desprazer e exercem o papel de “quartel” das identificações e idealizações.

“Como criatura fronteira, o ego tenta efetuar a mediação entre o mundo e o id, tornar dócil ao mundo e, por meio de sua atividade muscular, fazer o mundo coincidir com os desejos do id” (Ibid., p.68). Ele disfarça os conflitos do id e do superego com a realidade e, para tanto, não pode ser caracterizado como fixo, unidade ou centralidade. Sua função é fluida, de modo que “o sentimento do Eu está sujeito a transtorno, e as fronteiras do Eu não são permanentes” (FREUD, 2011, p. 10). Para além da consciência, “no id, que é capaz de ser herdado, acham-se abrigados resíduos das existências de incontáveis egos; e quando o ego forma o seu superego a partir do id, pode talvez estar apenas revivendo formas de antigos egos e ressuscitando-as” (FREUD, 1996c, p. 51). Formas que consigam expressar o movimento pulsional e as resistências e idealizações que surgiram ao longo do desenvolvimento.

Apesar das supostas fronteiras que esses conceitos teóricos geram, alerta Freud que “ao pensar nessa divisão da personalidade em um ego, um superego e um id, naturalmente, os senhores não terão imaginado fronteiras nítidas como as fronteiras artificiais delineadas na geografia política” (FREUD, 1996e, p. 84). Trata-se, antes, de um aparelho que, em sua operação, tenta dar conta de um acontecimento que resiste e insiste, que fala do mal-estar – desse lugar – da espécie humana, e que com entendimentos pode ser melhor operado.

1.2.2 Lacan: o espelho e o sujeito do inconsciente

Depois da abertura de Freud, a psicanálise despertou interesses diversos e sob sua rubrica foram produzidos diferentes estudos e pensamentos, fato não sem consequência, que culminou, em certos casos, na confusão quanto à especificidade que ela então trazia ao campo do saber. Diante disso, visando recuperar o ímpeto freudiano, Lacan procura em meados do século XX alçar o pensamento psicanalítico a partir de sua base, acontecimento conhecido academicamente como o chamado retorno à Freud. E o faz, mas não sem flertar com os múltiplos conhecimentos da filosofia, antropologia, sociologia, artes, dentre outras ciências. E, principalmente, aproximando seu modo de operar dos estudos sobre linguagem, ocorrência que ao mesmo tempo em que se torna eminente para a compreensão lacaniana, produz um modo específico de abordar a psicanálise. Assim como Freud, Lacan tem uma obra extensa e diferenciada, por isso, o que se tem na sequência deste texto é um recorte teórico relacionado ao assunto-chave dessa pesquisa. E este recorte começa com o chamado estágio do espelho.

Neste, Lacan se utiliza do sistema óptico para introduzir a temática da constituição do eu e da relação do sujeito na função especular. Explica inicialmente o desamparo prematuro da espécie humana, que diferente de muitos animais é inicialmente carente de habilidades para garantir a própria sobrevivência. Há uma neotenia inicial, de modo que suas competências precisam ser desenvolvidas. E esse desenvolvimento começa, segundo Lacan, quando há identificação com a imagem, sobretudo com a imagem de um outro, e com a assimilação do simbólico.

Em resposta ao pensamento de Freud sobre o narcisismo, ideal do eu e eu ideal, Lacan propõe o estágio do espelho como o tempo de formação dessa função a que se chama “eu” (LACAN, [1949] 1998a). Trata-se do momento, geralmente ocorrido entre os seis e dezoito meses, em que a criança adquire a noção de sua unidade corporal através da identificação com a imagem de um semelhante. Por meio da metáfora do espelho, do reconhecimento dessa imagem especular, o corpo inicialmente despedaço – como já descrito por Freud – ganha o contorno imaginário de uma unidade corporal própria²⁴. Nessa fase a criança experimenta ludicamente a relação da imagem refletida com os movimentos que assume diante do espelho, e na sequência, com o complexo virtual e com a realidade que ele duplica. Trata-se de um

²⁴ À título de esclarecimentos, é relevante compreender que o conceito de corpo na psicanálise lacaniana não tem apenas essa referência. O seu modo de pensar o corpo não o reduz ao biológico, à sua materialidade carnal. O corpo em Lacan é aquele tomado pelo significante, de modo que pode-se reconhecer sua relação com a topologia do real, simbólico e imaginário: imaginário (corpo como imagem); simbólico (corpo marcado pelo significante; corpo falante); real (corpo como sinônimo de gozo; corpo sexual).

movimento, segundo Lacan, de “identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (1998a, p. 97).

O que chamei de estádio do espelho tem o interesse de manifestar o dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica primordialmente com a Gestalt visual de seu próprio corpo: ela é, em relação à descoordenação ainda muito profunda de sua própria motricidade, uma unidade ideal, uma imago salutar; é valorizada por todo o desamparo original, ligado à discordância intra-orgânica e relacional do filhote do homem durante os primeiros seis meses de vida, nos quais ele traz os sinais, neurológicos e humorais, de uma prematuração natal fisiológica (LACAN, 1998b, p. 115).

[...] é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma unidade alienante (LACAN, 1998a, p. 100).

Alguns termos como fantasia, fabricação, armadura e unidade alienante ajudam a nortear o entendimento proposto pelo psicanalista, pois eles simbolizam a noção de um fechamento – presente também no termo estádio – característico do eu²⁵. São indicativos de um momento no qual “o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu eu” (LACAN, 1998b, p. 116). Essa concepção tem uma destinação alienante, pois “une o [eu] à estátua em que o homem se projeta e aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, no qual tende a se consumir, numa relação ambígua, o mundo de sua fabricação” (LACAN, 1998a, p. 98).

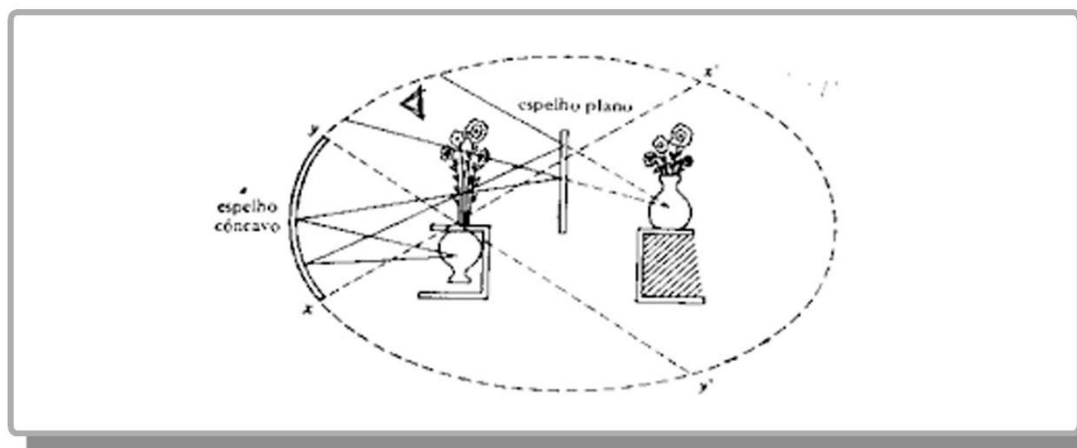
Mais do que a concepção de uma unidade idealizada, no estádio do espelho o eu encontra sua constituição na operação mesma que lhe condena a uma condição de alienação, na medida em que ele é formado na experiência especular pela identificação com uma imagem exterior e discordante. Nas palavras de Lacan, “[...] o primeiro efeito que aparece da imago no ser humano é um efeito de alienação do sujeito. É no Outro que o sujeito se identifica e mesmo se experimenta de início” (LACAN, 1998c, p. 181). A identificação é,

²⁵ “A formação do eu simboliza-se oniricamente por um campo fortificado, ou mesmo um estádio, que distribui da arena interna até sua muralha, até seu cinturão de escombros e pântanos, dois campos de luta opostos em que o sujeito se enrosca na busca do altivo e longínquo castelo interior, cuja forma (às vezes justaposta no mesmo cenário) simboliza o *isso* de maneira surpreendente” (LACAN, 1998a, p. 101).

“Assim se compreende a inércia própria das formações do eu, onde podemos ver a definição mais abrangente da neurose: ver como a captação do sujeito pela situação dá a fórmula mais geral da loucura, tanto da que jaz entre os muros dos hospícios quanto da que ensurdece a terra com seu barulho e seu furor” (LACAN, 1998a, p. 103).

portanto, com um virtual, de modo que ele diz ser lá onde ele não é. E só o diz mediante a afirmação de um outro, que em sua função repete e certifica o “tu és”. Dessa construção, sedimenta-se o ser na aparência de uma imagem superficial unificada, como uma forma fixa com a qual a criança aprende a/se identificar.

Essa forma se cristalizará, com efeito, na tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto de desejo do outro: aqui, o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto” (1998b, p. 116).



Esquema dos dois espelhos ou do buque invertido utilizado por Lacan (2009).

Segundo Lacan (2009), esses acontecimentos podem ser ilustrados com o chamado experimento do buque invertido. Através do jogo de espelhos e da consequente formação imaginária e ilusória, essa apropriação do sistema óptico “permite ilustrar de uma forma particularmente simples o que resulta da intrincação estreita do mundo imaginário e do mundo real na economia psíquica” (Ibid., p. 108). Na metáfora do espelho “a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu” (Ibid., p. 109), e nessa experiência surge uma “dimensão essencial do humano, que estrutura toda a sua vida de fantasia” (Ibid., p. 109). Mas quando dizemos humano, de que “homem” Lacan está a tratar?

‘Eu sou um homem’, o que em seu pleno vapor, só pode querer dizer isto: sou semelhante àquele em quem, ao reconhecê-lo, baseio-me para me reconhecer como tal. Essas diversas fórmulas só são compreensíveis, no final das contas, em referência à verdade ‘Eu é um outro’, menos fulgurante na intuição do poeta do que evidente aos olhos do psicanalista²⁶ (LACAN, 1998b, p. 120).

Para Lacan o eu aparece como uma unidade imaginária do corpo, domínio ilusório, jogo paradoxal e idílico, que passa pela identificação com o outro para formar um eu, aliena-

²⁶ O poeta a que Lacan se refere é, neste caso, Arthur Rimbaud.

se, fixa-se e perde-se numa imagem, na sua virtualidade, naquilo que ele não é. Dialogando com Freud, identifica-se a um eu ideal como objeto de desejo do outro, segundo a maneira particular como esse desejo é apreendido, resultando numa operação de subjetivação advinda da alienação à imagem e ao outro.

Dessa forma, o estádio do espelho na teoria lacaniana é, além de um momento do desenvolvimento do sujeito, uma estrutura de vínculo e a marca de uma identidade originária, onde o eu somente assume seu valor de representação imaginária pelo outro e em relação ao Outro. Dessas ideias partirão a sequência analítica de Lacan: “[...] não há meio de apreender seja o que for da dialética analítica, se não postulamos que o eu (*Moi*) é uma construção imaginária” (LACAN, [1964] 2008, p.284).

Quando constituído, esse momento de reconhecimento indica que a criança terá um lugar a partir do qual o mundo poderá ser organizado. Trata-se de um lugar que implica limites e que, segundo Lacan, mostra “[...] a matriz simbólica na qual o eu se precipita numa forma primordial antes de “objetivar-se” na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua no universal a função de sujeito” (LACAN, [1966] 1998, p. 94).

O eu enquanto constituição imaginária evoca uma articulação com o registro simbólico, de modo que o estádio do espelho marca, segundo o pensador, a entrada do campo simbólico que norteará todo o pensamento da primeira clínica lacaniana – já que ao final de sua vida, a clínica estava voltada mais para o conceito de real que o de simbólico. E é com a entrada do simbólico que se dá o advento do sujeito do desejo, de modo que o eu torna-se um objeto particular na experiência desse sujeito.

O que é a ligação simbólica? É. Para colocar os pingos nos ii, que socialmente nós nos definimos por intermédio da lei. É da troca dos símbolos que nós situamos uns em relação aos outros nossos diferentes eus – você é você, Mannoni, e eu, Jacques Lacan, e estamos numa certa relação simbólica, que é complexa, segundo os diferentes planos em que nos colocamos, segundo estejamos juntos no comissariado de polícia, juntos nesta sala, juntos em viagem (2009, p. 187).

O estádio do espelho caracteriza-se como a constituição da subjetividade e é um momento lógico na estruturação do sujeito lacaniano. O eu que aí se configura, emerge de uma posição que o sujeito poderia olhar – ilustrado no esquema óptico do buque invertido como representação do olho, que se não estiver numa dada posição, não enxerga o jogo imagético produzido pelos espelhos. É dessa posição que o eu se constitui e que o sujeito reconhece o seu lugar no mundo simbólico.

Quer dizer que, na relação do imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito. E a situação do sujeito – vocês devem sabê-lo desde que lhes repito – é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ou, em outros termos, no mundo da palavra. É desse lugar que depende o fato de que tenha direito ou defesa de se chamar Pedro [exemplo que o autor comentava] (LACAN, 2009, p. 111).

Contudo, para Lacan o eu não é o mesmo que sujeito, e sim uma função que se desdobra na dimensão do imaginário. Ele “é o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem” (Lacan, 2009, pg. 27) e, com relação ao sujeito, se aproxima do chamado sujeito do enunciado, da atribuição de sentido e significado. Mas para Lacan (2007), o sujeito [da psicanálise] nunca é mais do que suposto, ele é um sujeito barrado, dividido. Existe como furo no discurso, aparece como pulsação e expressão resultante de um significante. O sujeito é representado pela própria divisão como “falta-a-ser”, no sentido que dele é possível falar, mas permanecendo “sem-ser”.

No seminário 20, “Mais, Ainda”, Lacan (2012, p. 195) diz que o sujeito ex-siste na linguagem, inscrevendo-o na lógica do significante: o sujeito é um significante para outro significante, donde pode-se reconhecer metáfora (condensação) e metonímia (deslocamento). Tal conceito implica situar o sujeito no deslizamento entre significantes, de modo que ele não se encontra todo representado por nenhum dos dois. Segundo Lacan (2012, p. 29), “o significante é primeiro aquilo que tem efeito de significado, e importa não elidir que entre dois há algo de barrado a atravessar”. Mais importante do que o significado é esse verbo atravessar, atravessamento que se dá para fora da linguagem, aparecendo como relevante o conceito de real²⁷, proposto por Lacan. No intervalo entre os significantes, desloca-se o desejo, e assim o sujeito experimenta outra coisa a convocá-lo, que não o sentido, o que traz a possibilidade de erigir-se enquanto outra coisa que não o produto da divisão significante.

E nessa dimensão do desejo, o sujeito aparece como perda. De acordo com Lacan, a operação de alienação faz com que exatamente no ponto em que o sujeito se encontra enquanto sentido é ali também onde ele se perde enquanto ser (LACAN, [1966] 1998). Esse processo se caracteriza por uma modalidade muito particular de escolha e movimento, onde independente do ser ou do sentido, algo sempre se perde. “Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso, escolhemos o sentido, e este só subsiste

²⁷ O conceito de Real em Lacan está “para além da referência interhumana, que é propriamente o para além do simbólico” (LACAN, 1985, p.101). Ele é geralmente definido como o impossível de ser simbolizado, aquilo que escapa, no qual a linguagem faz furo, e que não cessa de não se escrever. Diz-se o real como impossível porque só existe possível no simbólico. Não se trata de um real observável, mas de um cálculo.

decegado desta parte de não-senso que é, propriamente falando, a realização do inconsciente” (LACAN, ([1964] 2008 p. 200).

Diante dessa apresentação, ressalta-se a realização lacaniana de abrir o conceito de Eu e as concepções de homem e sujeito nesta dissertação abordados. Abertura que mais uma vez apresenta outro modo para pensar essas questões – e todas prerrogativas que daí advêm – que não o modelo clássico disseminado pela filosofia, antropologia e sociologia, que marcam a primazia dos estudos comunicacionais. As atribuições conferidas ao Eu e sujeito em Lacan, exercem funções de descentramento, intervalo e ligam-se à topologia lacaniana do real, simbólico e imaginário, de maneira a pensar esses conceitos junto às dimensões do desejo, pulsão, alienação e inconsciente. Foi emblemático a sua contribuição para psicanálise, principalmente por estar atento ao século que ele vivenciou, mas outras propostas surgiram, como será visto na sequência deste texto.

1.2.3 Magno: Pessoa

Com Freud e Lacan, percebemos que a noção do eu, sujeito e indivíduo têm causas e interseções para além dos usos sociais, culturais e filosóficos comumente atribuídos a esses termos. Há uma descentralidade do eu, que em contrapartida ao modelo pregado pelo cartesianismo e pela ciência moderna, está súbdito ao que Freud chamou de Id. E há ainda outra noção de sujeito, quando Lacan situa-o como dividido, como sujeito do inconsciente, como intervalo entre significantes. Pode-se identificar nas proposições desses dois pensadores uma tentativa de subversão e um movimento que não cessa com as proposições dos mesmos, o que indica a necessidade de pensamentos que busquem, mediante os sintomas da atualidade, continuar gerando entendimentos para esse movimento.

Em afinidade com este preceito, há no Brasil a Nova Psicanálise, posteriormente denominada NovaMente, desenvolvida por MD Magno, que desde os anos 1980, trabalha com a proposta de uma “rearrumação original do aparelho teórico clínico da Psicanálise para lidar com o ambiente sócio-tecnológico que se instala no mundo” (SILVEIRA JR., 2006, p. 4). Sua perspectiva parte da análise de que as noções de sujeito e objeto são sintomas do ocidente (MAGNO, 2012, p. 6), que recentemente com as chamadas crises do eu, sujeito e subjetividade (SANTAELLA, 2007), têm se dissolvido das mais diversas maneiras. Sujeito e objeto são considerados por Magno (2009, p. 171) “uma ilusão do ponto de vista do que se chama Pessoa” – conceito que será apresentado a seguir – e que a concepção filosófica desses conceitos são sintomas (Ibid., p. 21), portanto, não causas, como querem muitos pesquisadores.

Ao situar coisas como sujeito, objeto, ideologia do eu, fortifica-se o fato de estarmos sempre em alienação em relação às formações. Nosso conceito de alienação não é o de Marx ou o de Lacan, é simplesmente que: “situamos o Eu Real, em última instância, no ponto Neutro; no entanto, a Pessoa está em movimento com as formações, as quais estão em possível reviramento permanente; o Haver que se constitui no ponto Neutro está, portanto, sempre se alienando à ordem do Ser (MAGNO, 2009, p. 37).

Esse ponto neutro se refere ao conceito de Indiferenciação, cuja lógica está inscrita no modelo do chamado Revirão. Para a Nova Psicanálise, nossa espécie funciona em *Revirão*, aparelho cunhado para operacionalizar a reflexão e o avessamento presentes no movimento psíquico. Tal aparelho parte do conceito freudiano de “pulsão de morte”, segundo o qual o movimento do psiquismo está na dependência de uma força que, em última instância, busca sua completa e total aniquilação, ou seja, “extinguir-se, desaparecer, morrer” (MAGNO, 2008, p. 33). Como, porém, essa anulação definitiva jamais é alcançada – se o fosse tudo se extinguiria, não haveria mais qualquer movimento –, chega-se a um ponto onde o movimento se neutraliza e reinicia seu périplo constante, em eterno retorno. Essa proposição é topologicamente ilustrada no percurso das formigas de Escher e, posteriormente, pelo modelo do oito-interior, que Magno toma para apresentar o Revirão.

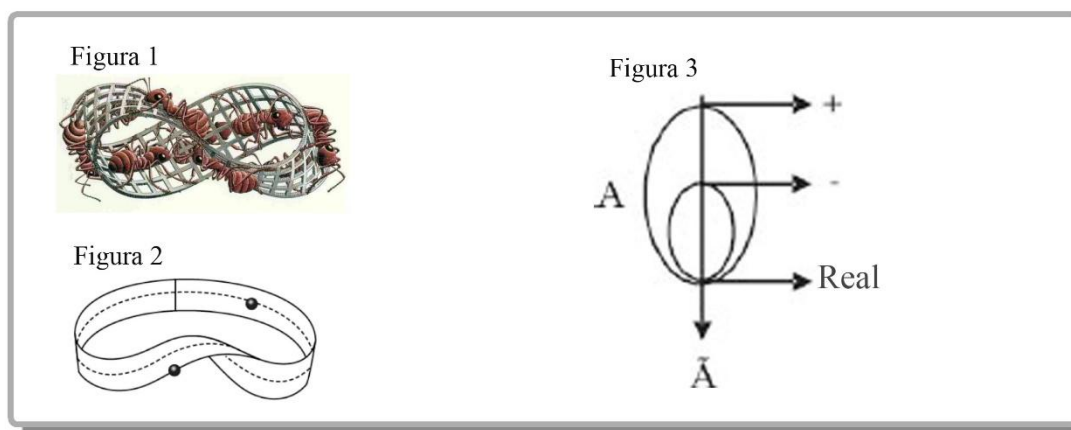


Figura 1: as formigas de Escher. Figura 2: banda ou fita de Moebius. Figura 3: esquema do Revirão (MAGNO, 2003).

O funcionamento do Revirão²⁸ está inscrito num axioma – ou Alei – assim formulado: $A \rightarrow \bar{A}$ (“Haver quer não-Haver”) (MAGNO, [1999] 2008, p. 28), cuja lógica indica que a pulsão caminha para um Impossível Absoluto (id., p. 38), que, mesmo sendo impossível (por não haver²⁹), não cessa de ser requisitado de dentro do Haver. Ou seja, como não consegue

²⁸ Falar de Revirão é falar também de “função catóptrica”, “ponto bifido”, “exasperação”, “enantiomorfismo”, “fractalização” e outros termos, que podem ser melhor acompanhados em Magno (2008).

²⁹ O não-Haver só há no secundário; o nome há, de forma angustiante, e não cessa de requisitar o impossível.

chegar a um “fora” desejado, que seria o não-Haver, acaba “retornando” – entre aspas, pois nunca saiu – ao Haver e retomando o movimento (sendo que, este comporta, por exemplo, as possibilidades de criação, de construção das próteses que caracterizam nosso modo de existir).

[...] o movimento presente em tudo que há, quando levado a suas últimas consequências, depara-se com uma radical impossibilidade de atingir seu avesso, seu simétrico absoluto e, portanto, de extinguir-se para sempre, NÃO HAVER, como é a vocação fundamental do (seu) desejo. Esta operação de não-passagem ao desejado último é chamada de REVIRÃO, pois o movimento atinge um ponto que o faz revirar-se sobre si mesmo e ‘retornar’ ao Haver (SILVEIRA JR., 2006, p. 7).

O que Magno chama de Haver refere-se, como o próprio nome indica, a tudo que há. E tudo o que pertence ao Haver, desde partículas subatômicas e concepções das mais simples às mais complexas, são consideradas pela NovaMente como *formações*. Estas são dispostas de maneira focal e franjal, manifestam-se como resistência, são recalcantes³⁰ de outras formações e são pensadas em consonância à Teoria Polar das Formações, que poderá ser vista na sequência deste texto. A rede de formações, o Haver, é, portanto, o campo do possível (do quer que compareça; do possível já conhecido e do que vir a se conhecer), em contrapartida ao Não-haver, a este Impossível Absoluto, que é aquele que não cessa de ser buscado por nossa espécie, que é o empuxo do desejo, em cujo movimento ocorrem as possibilidades de transformação do que quer que compareça ou venha a comparecer. Trata-se do impossível que nos movimenta e que está presente na psicanálise através do conceito de pulsão.

Esse atrator que não há, mas mesmo assim funciona, coloca para nós a questão de que, para além da sobredeterminação de todos os elementos do nosso cotidiano – o termo é usado por Freud, significando que tudo é sobredeterminado e que são muitas as determinações que levam a vida da gente para certos lados –, existe uma Hiperdeterminação. Assim se exprime a especificidade de nossa espécie, a qual não é propriamente a espécie homem – o macaco que virou gente –, mas sim a espécie das Idioformações que existem no universo. [...] Quando eu digo hiper não é que a sua sobredeterminação seja forte demais, mas sim que há uma determinação de última instância que extrapola todas as sobredeterminações, esvazia o campo e nos deixa livres para nossa rebeldia contra a limitação do impossível modal (MAGNO, 2008, p. 49).

O que Freud chamou de Pulsão, Magno contextualiza como Tesão, ou seja, esse “movimento que vai para alguma coisa” (MAGNO, 2008, p. 25), movimento desejan

³⁰ A princípio, toda formação tem possibilidade de manifestação, que não se elimina mediante recalque, mas fica apagada ante aquela que por hora prevaleceu. As “formações são duras, reativas a qualquer tentativa de transformação e entram em luta sempre que pressentem alguma ameaça de desfiguração ou de reconfiguração de sua construção já consolidada” (SILVEIRA JR., 2006, p. 9).

quer alguma coisa, em última instância, a satisfação total, que seria o não-Haver. Aproxima-se – sem fazer aqui uma comparação a nível de igualdade – daquilo que Freud chamava de *das Ding* (a Coisa, que nem há, que não se atinge), e ao que Lacan tomava pelo conceito de *objeto a*, objeto perdido e buscado, mas que está para além de todo objeto ofertável, inatingível. Vemos com esses conceitos que a política da psicanálise é ato do impossível, por meio do qual se pode criar, inventar, construir, filosofar, subverter etc., agir para além do conformismo, do possível num dado momento.

Segundo a psicanálise Novamente, é operando esse movimento que “a humanidade inventa tudo que inventa. Isto porque é movimentada por esse desejo absoluto de Impossível e, daí para baixo, na decadência, metaforização, declinação disso, ela pode perfeitamente pensar que é possível obter e mesmo querer o oposto do que está vendo” (MAGNO, 2008, p. 31). Esse oposto é o que se trabalha com o princípio de catoptria³¹, presente nessa operação do Revirão. E catoptria aqui não trata apenas de opostos, como na dialética filosófica, mas de avessamento radical, de enantiomorfismo (MAGNO, 2008, p. 35).

A catoptria está na psicanálise, ao menos, desde Lacan (1998a), com o Estádio do Espelho (como no item anterior apresentado), ali situado como lugar da matriz simbólica e de alteridade, onde Magno destaca dois acontecimentos:

Primeiro, que essa forma lhe aparece num delírio de estatura que a coagula com referência a essa imagem do outro lado do espelho. E, segundo, sobre uma simetria que a inverte. Passa-se, me parece, muito rapidamente por cima dessa questão. Mais frequentemente as pessoas se referem com veemência a essa coagulação, à estatura da imagem especular, e se esquecem da reversão, que é a outra vertente dessa composição (MAGNO, 2009b, p. 74).

Reversão para qual o autor chama a atenção nos textos “A Reflexão” (1984) e “Estalo do Espelho” (MAGNO, 2009b, p. 74), ressaltando o fato de que o reconhecimento do processo reflexivo no nível geométrico é um fenômeno homólogo ao que na Pessoa está inscrito. Tal momento, representaria, então, o estalo, a percepção dessa catoptria, mais do que o reconhecimento de uma imagem especular³².

³¹ Do grego, catoptria refere-se à espelho.

³² Magno argumenta que o espelho está dado de antemão nas Idioformações: “Parto da hipótese de que, no Estádio do Espelho, há reconhecimento da imagem própria, a qual é trazida para cá, colocada sobre e referida ao corpo próprio, e só aí, em função disto, vai haver esse sujeito. E que há centralmente esse encontro de duas máquinas catóptricas, sendo que, a meu ver, a catoptria do espelho é mais simplória do que a catoptria cerebral, mais simplória também do que a catoptria do Haver. A catoptria especular é uma catoptria que põe uma reversão muito simples, na mesma posição quase, apenas um avessinho ligeiro. Mas há avessos muito mais complicados. Em termos materiais, mais generalizados, a máquina cerebral me parece compatível com uma catoptria, um avessamento, muito radical” (MAGNO, 2009b, p. 81).

Esse estalo, esse saque, da catóptria deve ter a ver – se a máquina da linguagem, conforme propus em vários Seminários, depende dessa função catóptrica – com o processo de instalação da linguagem enquanto tal. Instalação que possa ser também da ordem do Sujeito enquanto tal. Não quer me parecer que seja necessária nenhuma posição subjetiva, no sentido humano, para se ter acesso a certo utilitarismo sógnico, como no caso dos animais, que certamente têm esboços, começos, arremedos, pelo menos, de função sógnica, embora não de função significante (MAGNO, 2009b, p. 77).

No momento em que essa hipótese foi sugerida ainda não havia comprovações neurocientíficas de tal proposição. Hoje, porém, corrobora para essa concepção, segundo Alonso (2007), a descoberta dos cientistas italianos Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese, Luciano Fadiga e Leonardo Fogass, em 2006, dos chamados “neurônios-espelho”. Descoberta que Alonso (2007) articula ao aparelho teórico clínico da Nova Psicanálise ao destacar na pesquisa dos italianos a atividade desses neurônios de imitarem o comportamento de outros (o que ele vê) como se estivesse ele próprio realizando a ação, fato decisivo, por exemplo, para o aprendizado, memória, compreensão e uso da linguagem, enfim, para realizações diversas de nossa espécie. E utiliza essa descoberta para explicitar a conjuntura proposta por Magno anos antes, ao dizer:

Podemos, então, conjecturar, pelo menos até prova definitiva, que o que essa criança do Estádio do Espelho faz não é outra coisa senão aplicar de maneira catóptrica, ou seja, em quiasmos, o que é esquemático do lado de lá para ela, com os esquemas que monta em colcha de retalhos do lado de cá. E, mais ainda, que a razão de inscrição é estritamente esquemática na sua marca corporal, na sua ordem cerebral (MAGNO, 2009b, p. 89).

Porém, mais que máquina catóptrica, ou seja, máquina de oposição, de avessamento radical, o que especifica o aparelho do Revirão é a inclusão de um ponto terceiro – ponto de passagem, não de fixação – onde cada polaridade pode “soltar a pressão das diferenças que o estavam acuando no momento anterior” (MAGNO, 2004, p. 65), trazendo assim chances de reconhecimento e consideração de formações antes não visíveis. Não é considerado um movimento simplesmente dialético, apenas entre formações opositivas e já reconhecidas, mas sim de possibilidade de neutralização num ponto terceiro, de Indiferenciação, e de outras arrumações das formações (trans-formações), em suas disponibilidades. Para a Novamente, é segundo esse trajeto contínuo, em eterno retorno, que a competência operacional da mente, para além das oposições, dispõe as neutralizações e passagens que são descritas como reversões e reviravoltas na história da humanidade e da arte, para indicar alguns exemplos.

Este ponto de neutralização dos opostos, de inclusão de toda diferença – porque indiferente –, chamado também de *Ponto Bífido*, é básico para a compreensão de nossa perspectiva de investigação. Isto porque é a partir desse entendimento que se opera os conceitos de Idioformação e Pessoa. O percurso por esse lugar indiferenciante, no qual a heterogeneidade se vê neutralizada diante da homogeneidade do Haver e de sua intransponível condição, por não se apresentar “fora” algum disponível neste momento radical de exasperação entre Haver e não-Haver ($A \rightarrow \tilde{A}$), é o que caracteriza esses dois conceitos, e que possibilita a movimentação dessa espécie costumeiramente denominada humana, sua reflexão, criação, trânsito e transformação.

Nota-se, contudo, que, dada a organização sintomática da espécie humana, suas identificações e alienações – cultural ou outra –, embora a possibilidade de neutralização seja uma de suas vocações primordiais, não é tarefa simples fazer operar o Revirão. Neste estudo, busca-se evidenciar essa atividade mediante os atos poéticos de Fernando Pessoa, tomando-os como metáfora para compreensão de algumas manifestações possíveis no atual cenário sociotecnológico, em rede, fluxo, flexibilidade, convergente e participativo. Mas, para isso, é fundamental compreender os conceitos de Idioformação e Pessoa, assim como a passagem do regime do “Ser” para o “Haver”, considerações apresentadas a seguir.

1.2.3.1 Do “Ser” para o “Haver”

O axioma $A \rightarrow \tilde{A}$ propõe um deslocamento e uma diferença radical da ordem do Ser, presente no pensamento filosófico ocidental, para o Haver³³. Isto implica pensar o verbo “ser” em relação aos três regimes – Primário, Secundário e Originário –, situando-o como tentativa sempre inacabada, incompleta, de entendimento da experiência Real, que é Haver.

Em minha articulação, fiz questão de separar o verbo *Haver* do verbo *Ser*, coisa que nenhum filósofo quis fazer. Falam “o Ser” propriamente dito diante dos entes. Para mim, Haver é Haver. O que é isso que há é outra coisa. Quando me deparo com alguma formação que há, começo a me perguntar o que ela é, aí passei para o registro do verbo *ser*, para o registro da falação. *Ser* só tem no Secundário, não há Ser no Primário. No Primário *há*, no Secundário, além de haver, *é* (MAGNO, 2012, p. 13).

³³ “Para escapar da ordem do Ser, que a filosofia tanto preza, chamo-o de Haver. Poucas línguas, como as ibéricas, têm a possibilidade de dizer: o haver, há. Haver não é Ser, pois sobre ele nada sei dizer. A ordem do Ser, que é a da filosofia, é a da falação, da verborragia, do tentar dizer, mas não há como dizer o Haver” (MAGNO, 2009, p. 16).

Magno (1994) propõe três regimes para entender as articulações do Haver: Primário, Secundário e Originário. Primário é o que se aproxima da ideia de *hard*, são as formações ditas naturais e biológicas, são espontâneas. Com relação à espécie humana, Magno (2008, p. 91) ressalta que no nível primário de nosso corpo há o Autossoma, “que é sua constituição, sua arquitetura biótica” (id, p. 91), e que neste há formações etossomáticas, o Etossoma, que “são modelos de comportamento inscritos num programa qualquer do próprio autossoma” (id, p. 91). Já o secundário é o que se aproxima de *soft*, envolve as linguagens, inscrições e simbolizações. Neste regime é que está situado as ontologias, o imaginário e as transas sígnicas. E por sua vez, o Originário é o que reporta ao próprio movimento do Revirão e da capacidade de Indiferenciação.

Deslocar a questão do “Ser” para o “Haver” implica pensar o movimento pulsional e a articulação desses três regimes. O Haver é anterior ao ser e, a priori, registra-se como uma experiência comum a todos e a cada um, experiência, portanto, de singularidade: “É uma experiência de contato direto com o Haver, cuja expressão em sua inteireza e em seu impacto não é possível mediante os aparelhos simbólicos (as línguas, os discursos) usados nas reflexões sobre o Ser” (SILVEIRA JR., 2012, p. 5). Ele é o lugar, segundo Magno (2009, p.16), ilustrado pelo “soco no estômago”, pela pancada, no qual a criança adentra ao nascer berrando, ainda sem possibilidade alguma de dizer, atribuir significados e falar sobre o estar-e-ser no mundo – atividades logo inseridas e sem as quais a criança tampouco sobreviveria –, mas já sentindo toda essa experiência (essa pancada) que, pode-se dizer, são de presença e trauma³⁴. Presença “sem lugar, sem passado ou futuro” (MAGNO, 2009, p. 172), que só posteriormente, ao ser afetada pelo mundo, resulta na alienação ao ser (Ibid., p. 173) e na produção de temporalidades e discursividades³⁵. O “Haver é experiência, puro trauma. É experiência do movimento libidinal, experiência de sofrer o impacto d’ALEI inarredavelmente” (MAGNO, 2003, p. 215).

Já o “Ser” [como dissemos] é da ordem da articulação secundária” (MAGNO, 2003, p. 219), está subservido da linguagem, simbolizações e hierarquizações para tentar dar conta dessa experiência de trauma e presença do Haver. Tentativa, no máximo, de abordagem, de

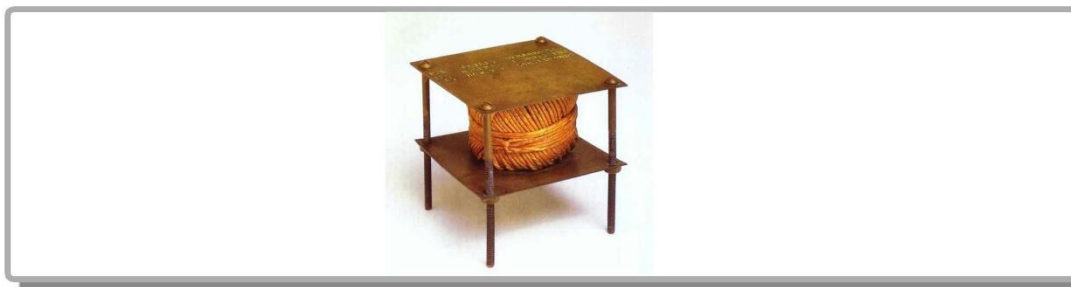
³⁴ “É teoricamente importante saber que o Haver não está nem aí. Se não, pensamos no *Dasein*, de Heidegger, aquele que está aí, que é mais perto do Ser, da ordem do mundo, já que se encontra no mundo, como o nome mesmo diz. Alguns o traduzem de maneira feiosa por ser-aí, mas como *sein* pode significar estar, estar-aí seria melhor. Então, o entendimento do Haver enquanto tal não é *Dasein*, não está nem aí, só está, e nem podemos indicar onde, pois está em pura presença. E qualquer deslocamento desse lugar é resultado de uma causação do mesmo Haver. O Haver causa esses movimentos, mas não os faz. O Haver só há, sem tempo, lugar, quando ou onde. Ele é presença pura” (MAGNO, 2009, p. 172).

³⁵ Veja que o ser e o tempo são construções dessa experiência do Haver.

com-sideração das formações, de atribuição de um sentido inarredavelmente ausente e de uma posição alienante, presa (fácil) ao discurso que busca demarcar um “isto é”, em última instância, não menos que ilusório.

Segundo penso, a ordem do Ser é a tentativa de abordagem das experiências com as formações do Haver, inclusive essa de base, da porrada fundamental, pelo Secundário. Toda vez que tomo as articulações do Secundário e tento produzir algo a respeito das formações do Haver, recaio imediatamente nisso que a filosofia chama de Ser (MAGNO, 2003, p. 216).

Alguns exemplos propostos por Magno ajudam a ilustrar esse deslocamento do “Ser” para o “Haver”. Este é o caso da metáfora presente no “Ruído Secreto – *Ready Made Assistido*”, de Marcel Duchamp (*New York*, 1916). Trata-se de um grande novelo de lã, oco em seu interior, preso em sua base e em sua cobertura por placas de latão, de modo a deixar na parte de dentro do novelo um espaço não visível, onde antes foi depositado uma “coisa”, cuja origem, nome ou características não se sabe.



“Ruído Secreto – Ready Made Assistido”, de Marcel Duchamp (New York, 1916).

Diante de tal experimento, pergunta-se: há algo, mas o que é? Sabe-se que lá está algo que há, mas quando a questão é transportada para o campo do “Ser”, nada podemos dizer sobre isso que lá “Há”, sobre o barulhinho que faz ao agitar a peça, sobre essa presença que dói e incomoda. Veja que ele chama de “*Ready Made Assistido*”, pois é preciso de uma pessoa para que haja a pergunta sobre o ser, que é posterior ao Haver, que lá estaria indiferente ao falatório ou nome produzido por essa pergunta. Trata-se do Haver como trauma, que dói, e do qual se procura dar conta – ou simplesmente remediar – dentro das produções no campo do Ser.

Como não sabemos o que é, fazemos desse Haver a causa de um delírio infinito que é toda a história da produção da humanidade, toda nossa ficção, desde a mitologia mais grosseira até a refinada teoria da física quântica. Começamos, então, de modo delirante, a inventar maneiras de ser para o que Há. [...] estamos delirando para dar conta do impossível de dizer, que é fazer o Haver Ser alguma coisa. E a produção é infinita, não tem fim - por não conseguir, de fato, dizer o que é Haver (MAGNO, 2015, p. 165).

O Haver como experiência não se refere, originalmente, ao nome ou à existência:

Notem que é diferente a gente *haver*, de *existir*, que é a implicação de haver Eu dentro do Mundo, do Ser. Quando minha havência aqui e agora se projeta no Ser, dentro do Mundo, estou *ex-sistindo*. Ou seja, estou sistindo para fora de mim. O mundo nada tem a ver comigo originariamente, só tem a ver na medida em que me apropriou dele (MAGNO, 2009, p. 55).

Diante desse deslocamento, questiona-se: como é definido o humano nessa lógica do regime do haver, os lugares simbólicos que cria, os nomes de referência e identificação, as identidades, enfim, o que é humano quando está em causa o Revirão? Chega-se, assim, aos conceitos de Idioformação e Pessoa, que, no percurso proposto por esta dissertação, trata-se do terceiro tempo para pensar a questão “quem é o ‘eu’ que (se) comunica?” Conceitos abordados a seguir.

1.2.3.2 Idioformação e Pessoa

Antes de especificar esses conceitos, duas considerações são necessárias: debruçar-se sobre o que Magno chama de formação e, conseqüentemente, sobre a proposição da teoria Polar das Formações; e entender o que se denomina Indiferenciação.

“Por formação considera-se, em qualquer nível, ordem ou perspectiva, todo e qualquer conjunto material [sendo que tudo aqui é considerado material, vozes, símbolos etc.] que se organize com alguma coalescência, que consiga constituir um fechamento, um *lock*, e subexistir resistentemente enquanto formação” (MAGNO, 2008, p.103). A resistência é uma de suas características básicas – donde se pode pensar em sintoma³⁶ e recalque –, é seu modo de manifestação: “qualquer formação só por ser formação tem vocação recalcante, e é recalcada por várias forças; pode certas coisas; e, enquanto constituição, nela está inscrito um conhecimento” (MAGNO, 2011, p. 7). Conhecimento³⁷ que uma vez assentado, cria pseudo concepções no campo do ser, simbólico e linguagem, obscurecendo outras manifestações possíveis de serem articuladas. Isso porque “toda Formação do Haver é uma limitação”

³⁶ Como pode ser acompanhado em Magno (2009), toda formação é sintomática, proposição que sugere outro modo de entendimento para o que chamamos sintoma, que no uso cotidiano é apropriado para definir as manifestações provocadas por uma doença/enfermidade. O uso que aqui se faz do termo está, portanto, para além da definição medicinal.

³⁷ “Conhecimento, por sua vez, entendido como o que resulta de uma transa entre as formações, incluindo ou não a presença de uma idioformação nesta transa. [...] Vê-se aí um diferencial claro para com as abordagens de base epistemológica, já que não se pressupõe um *sujeito* diante de algum *objeto* para que haja conhecimento: são, sim, *formações em transa resultando em conhecimento*” (SILVEIRA JR., 2014, p. 26).

(MAGNO, 2009, p. 129), não no sentido de um recorte, mas de polarização, donde vem comumente “a ideia meio tola de funcionarmos como indivíduos” (Ibid., p. 129).

Segundo o modo como pensa a Teoria Polar das Formações, estas são consideradas como polos constituídos de duas zonas, uma focal, possível de ser reconhecida, e outra franjal, cujo término não se tem como definir. Trata-se, portanto, para usar um termo atualmente disseminado, de uma:

[...] rede infinita para qualquer lado, a qual é polarizada. Polarizar é simplesmente apontar determinado lugar dentro da rede. O polo apenas indica uma situação – é uma questão topológica – de determinado lugar sem tamanho, sem nada. Quando focalizo o polo, focalizo-o maior ou menor, pois o franjal desse polo é infinito, já que, mesmo não a vendo, faço a suposição de que a rede é infinita e conectada de todas as maneiras para todos os lados (MAGNO, 2009, p. 178).

A “teoria polar supõe que as formações se co-movem e podem se acoplar (comunicar) umas às outras a ponto de se transformarem. Isto é pensável mediante a ideia de haver um ponto neutro entre elas em que há indiferença entre as formações” (SILVEIRA JR., 2014, p. 26), em que há suspensão e, portanto, reconhecimento de suas forças e superação de suas fixações/polarizações momentâneas.

A Indiferenciação é onde Magno (2009, p. 14) escreve o Real. É aquilo que, tirado de um poema de Fernando Pessoa, ele chamou de Cais Absoluto, lugar último do movimento $A \rightarrow \tilde{A}$, onde escreve-se o “Haver propriamente dito”. É o lugar onde nada “somos”, onde a gente simplesmente “Há”, onde o sentido se perde na equivalência dos *nonsenses*, na homogeneidade onde todo sentido é possível (MAGNO, 2009b, p. 152). Nesse lugar, a

Indiferença não significa desinteresse, pois quando sou indiferente, sou radicalmente interessado em tudo. [...] Naturalmente, fazemos escolhas *ad hoc* durante a vida, mas o importante é que, no movimento de reconhecimento do Haver, cada um está na possibilidade do exercício da única liberdade possível, a qual não há no campo do Ser, pois aí há sempre um dono, e onde há dono há guerra, luta. No campo do Real, temos a única possibilidade de movimento de liberdade, ainda que não a consigamos (MAGNO, 2009, p. 20).

Liberdade para ousar, ato realizado, por exemplo, por artistas, poetas e pensadores, possíveis aqueles que portam o Revirão e que, no tocante aos conceitos apresentados por Magno, são chamados de Idioformações. Estas estão livres de marcações corpóreas, referem-se à possibilidade, onde quer que apareçam, de aprendizado, catoptria, avessamento radical, criação e hipedeterminação. Em resumo, “uma IdioFormação, em qualquer parte do Universo, ou melhor, em qualquer parte do Haver, seja qual for sua constituição material, é toda

formação composta de Primário, Secundário e Originário” (MAGNO, 2012, p. 10), ou seja: que possuem autossoma e etossoma; que não tem uma programação definida para sempre, e podem, portanto, querer, pensar e desejar coisas que, inclusive, não estejam apresentadas em programa algum; que por portar isso a que se chama Originário, produz o Secundário, como vemos no simbólico, na linguagem e na cultura.

Para além, então, da observação recíproca possível entre todas as formações, no caso desta espécie, ainda existe uma formação que parece não comparecer em nenhuma outra espécie conhecida daqui deste Planeta e que chamo de HiperDeterminação: uma formação constitutiva do aparelho que é capaz de Revirão (MAGNO, 2003, p. 102).

As idioformações estão, originariamente, “condenadas” a estes atos de criação como maneira de dar conta da “loucura” que as habita e que não cessa de requisitar ultrapassagens do que há. Isto porque não há um limite, um fundamento desde sempre colocado e imutável para o que quer que pensem ou façam. Mediante suas manifestações, tentam viabilizar (ainda que provisoriamente) entendimentos para o que mentalmente lhes ocorre, para o mal-estar (FREUD, [1930] 2011) que implacavelmente acomete sua estada no Haver.

As idioformações do caso humano são chamadas de *Pessoas*. O termo Pessoa, no caso, é tomado do poeta Fernando Pessoa, para quem “Pessoa” é “Ninguém”. E justo por assim se caracterizar, pode gerar o “Ser”, fato que o poeta ilustrou ao propor diversas pessoas para o Pessoa – há diversos heterônimos por ele criados, como será visto na sequência dessa dissertação. A psicanálise não é um humanismo, não trata somente do Ser – que é construído de identificações, conteúdos e idealizações –, e sim das Idioformações. Segundo Magno:

Pessoas são idioformação do nosso caso. Mas não podemos pensar que sejam um corpo humano; um indivíduo, do ponto de vista do recorte social; ou um sujeito, do ponto de vista da reflexão filosófica em vigor. Evidentemente, uma Pessoa tem alguma corporeidade biológica, a qual é apenas uma de suas formações, que chamamos de primário (MAGNO, 2008, p. 169).

Já foi moda na filosofia tratar das pessoas, sobretudo em certa filosofia existencial, ou em certa filosofia religiosa, como a católica, por exemplo. Não é o conceito que uso. Em meu teorema, as Pessoas são IdioFormações ditas humanas. [...] Ela é constituída de Primário, Secundário e Originário e, em última instância, tem sua situação no Haver, no Real, como singularidade. Referidos ao Real das Pessoas, somos absolutamente singulares: ninguém é nós, ou, se não, nós é ninguém. Trata-se da singularidade como Haver. Assim, a Pessoa de que lhes falo é um conjunto indeterminável de formações, capaz de se defrontar com outros conjuntos indetermináveis de formações, sejam formações pessoais ou não (MAGNO, 2009, p. 27).

Vê-se, com isso, que o conceito de Pessoa difere do uso popular que se faz dessa palavra, do uso religioso ou social e, inclusive, do uso feito na psicanálise, por exemplo, por Lacan (1998c), que trata por pessoa a figura social, seja a do analista ou do analisando. A elaboração de Magno em torno desse conceito está afinada a duas proposições elementares: o aparelho teórico da NovaMente – o Revirão – e a Teoria Polar das Formações.

Quanto ao primeiro, Pessoa é, como visto acima, composto pelos três regimes – Primário, Secundário e Originário –, diferenciando-se radicalmente da ordem do ser e inscrevendo-se na lógica do Haver. Isso significa que “a Pessoa Real está inarredavelmente submetida à Lei a partir de sua experiência de Haver, e inapelavelmente em solidão. Onde, sua singularidade” (MAGNO, 2009, p. 114). Solidão e singularidade que acompanham nossa estada no Haver – característico daquilo que Freud ([1930] 2011) outrora chamou de mal-estar –, da qual não se escapa, nem mesmo com a proposição de um “Nós”, tão presente no pensamento social e cultural.

Esquecemos que a Pessoa, que até se chama de Eu – nossa língua é assim, mas há línguas mais inteligentes que não têm Eu –, é um conjunto de formações que está em funcionamento. Uma delas é o lugar que chamo de Real, de Haver, onde sentimos, conhecemos, e nada temos a dizer, pois ele não se manifesta, embora seja capaz de causar um mal-estar tal que começamos a falar, criar e produzir (MAGNO, 2009, p. 28).

Quanto à segunda, Pessoa está associada à rede de formações em seus vários níveis de interações recíprocas, organizadas de modo focal e franjal. A Pessoa ainda que aprisionada e constituída por um determinado conjunto de formações, tem a possibilidade de eventualmente ser afetada por uma hiperdeterminação, ou seja, de diante do abismo intransponível do não-Haver, suspender as formações que a determinavam e requisitar outra possibilidade.

Como disse, uma Pessoa (F1) é um Pólo – em que há um Foco e uma Franja extremamente grande. É uma rede que ultrapassa sujeito, indivíduo, etc. Vamos supor essa Pessoa, com suas formações, defrontada com outra situação (F2) cheia de formações, seja outra Pessoa, uma coisa, etc. Importa saber o que acontece entre essas duas Formações, pois não há sujeito nem objeto, e sim um bolo de formações sempre defrontado com outro, de qualquer ordem ou natureza. Tudo depende do que está sendo emergente de algo naquele momento. O que se passa entre esses bolos de formações é uma Transa. [...] A relação que se chamava de sujeito-objeto, que hoje digo que é a transa de um Pólo de formações com outro, é a alma de todo e qualquer Conhecimento (MAGNO, 2009, p. 34).

Uma das formas de exemplificar o termo Pessoa é acompanhar o que Magno (2003) propõe ao pensar os Parangolés, conjunto de obras formuladas nos anos 1960 por Hélio Oiticica, que possuíam características como as manifestações de livres expressões,

desinibição, anti-arte, dentre outras. Os Parangolés colocam em questão a violação do “ser”³⁸, em contrapartida da experiência do Haver. Ajudam a ilustrar como o movimento do psiquismo se exprime através da Pessoa. Não através de um “eu” ou indivíduo, mas daquilo que Oiticica chamou de “participador” – e que teoricamente ficaria melhor definido com o termo “articulador” –, que veste a fantasia e faz o movimento se exprimir. Mediante um Parangolé, alguma “coisa” vem à tona, faz conhecer a sua presença. Algo se transmite e, assim, transforma. Exercem, segundo Magno (2003, p. 96), uma função catalisadora (cultural, sintomática etc.), pois “fazem aparecer o processo”³⁹. Regem a sinfonia do Primário, Secundário e Originário na tentativa de dar conta dessa apresentação, desse presente, que é senão aquela presença e trauma descritos no início desse subitem.

Realizadas todas essas considerações, pergunta-se: quem é Eu, dada essa radicalidade trabalhada com os conceitos de Idioformação e Pessoa? Indagação a que Magno (2003, p. 105) responde: “Não é senão a com-sideração plena na qual qualquer formação com-sidera qualquer outra formação e todas com-sideram e se com-sideram segundo uma enantiose de uma formação que é catóptrica em seu princípio fundamental”. O “eu” é o efeito de transas entre formações, que por recalque, aparenta certo fechamento, mas que por hiperdeterminação pode produzir outras emergências, e assim, novas transas. Seus conhecimentos e sintomas são transformáveis, transitáveis, pois esboçam-se como decantação da experiência de Haver. Experiência que revela a radicalidade da diferença e a identidade realmente possível – conotação que tanto difere dos vários discursos que pregam pela igualdade entre os homens, pela heterogeneidade dos indivíduos na esfera jurídica. Como Pessoa, “todos são absolutamente diferentes. Não tem ninguém que seja meu igual, nunca vi e não vou ver. Mas sou idêntico a qualquer um no nível do Originário” (MAGNO, 2012, p. 19), nessa identidade Real, que se perde na ordem do “Ser”, mas que insiste e, assim, possibilita avessar saberes, formações, criações e até concepções ontológicas, como por ora essa pesquisa tem realizado.

³⁸ Oiticica substitui a expressão “eu existo” por “subsisto”, que anuncia essa posição em crise, essa ideia subvertedora e o descentramento do eu.

³⁹ “‘Fazem’ é maneira de dizer porque quando o processo surge já não são os Parangolés que o fazem aparecer. Acontece que, com a presença de um Parangolé, as coisas se manifestam e aí já não sabemos mais se é essa presença que induz a manifestação, pois quando algo é tomado como Parangolé, o resto ali envolvido logo se parangoliza de uma vez” (MAGNO, 2003, p. 96).

CAPÍTULO 2 – Sobre o “eu” na Comunicação

No final do século XX, uma frase de autoria desconhecida, circulava pelas vias comunicacionais anunciando: “Deus morreu, Nietzsche também e eu não me sinto muito bem”⁴⁰. Ela parecia expressar o sentimento de uma época de transição, com seus confusos sintomas e sua outra postura. No mesmo período, disseminava-se o uso das novas invenções tecnológicas (*internet*, robótica, biotecnologias, dentre outras). Falava-se em fim das narrativas lineares – associadas, por exemplo, ao cinema e à lógica das redes –, morte do sujeito, mal-estar na contemporaneidade, perdas de referências e diluições de fronteiras.

Nesse cenário em emergência, as primeiras visões foram pessimistas. Para citar alguns exemplos: Baudrillard (1997) dizia que as novas tecnologias assassinavam o “real”, geravam falsas realidades e cegueiras; Birman (1997) proclamava aspectos patológicos do uso das redes cunhadas na ausência de relacionamentos interpessoais; Bauman (2001) dizia que os relacionamentos humanos estavam cada vez mais frágeis e volúveis; enquanto Turke (2011), que o uso dos computadores tornavam o humano mais solitário.

Independente da posição assumida, esses casos apresentam que o conceito do que chamamos humano, seus comportamentos, sua atuação, sua relação com o imaginário e o social, foram novamente colocados em questão. As proposições do hibridismo homem/máquina, real/virtual, natural/artificial, dentre outros, ganharam na voz de conceitos como pós-modernidade e pós-humanismo indícios de mudanças no campo da ciência e do conhecimento até então estabelecidos. Mudanças que, em diferentes vertentes do saber, colocaram em causa o humano e anunciam novas interpretações, ações, comportamento e possibilidades para o mesmo.

No que diz respeito a noção do “eu” até então apresentada, tem-se o anúncio de novas formas de subjetividade frente, principalmente, as características que as redes sugeriam: descentramento, flexibilidade, fluxos, diluições e virtualidades. No entanto, ainda que em perspectivas de abertura de conceitos, as definições parecem presas ao discursos do passado, às noções de identidade, simbólico, subjetividade e sujeitos culturais, revelando que muitas das tentativas de compreensão são apenas (re)organizações de perspectivas de outrora.

Movimentos semelhantes são identificados nas perspectivas teóricas comunicacionais que tentam produzir adaptações das antigas teorias ao contexto atual. A primazia dos estudos continuou na interdisciplinaridade com as concepções antropológicas, culturais, sociológicas e filosóficas, no momento, porém, com a presença tênue da tecnologia e da lógica em rede.

⁴⁰ Tal frase foi apresentada por Romão-Dias (2012, p. 86), em seu trabalho: “O brincar e a realidade virtual”.

Outras perspectivas, como a psicanalítica aqui apresentada, foram pouco utilizadas na busca de entendimentos para a comunicação.

Mas mesmo com especificidades e discordâncias, todas essas perspectivas almejam compreensões e manifestações de um acontecimento – e de um conhecimento – que esta pesquisa também empreende estudar. Por isso, torna-se essencial traçar o panorama em que elas se inserem. Desse modo, se o capítulo anterior tem como temática a (des)construção do conceito de “eu”, a sua abordagem na história e a perspectiva que a psicanálise atribui ao mesmo, neste capítulo os temas serão as manifestações recorrentes quanto ao “eu”, “sujeito”, “indivíduo” e “pessoa” na Comunicação, mediante os apontamentos, principalmente, de sua abordagem contemporânea. Apresenta-se como as teorias comunicacionais se relacionam com as concepções relatadas no capítulo anterior, construindo um panorama de referências e sintomas que, ao longo da história, nortearam a maioria dos estudos da área. E, por fim, sinaliza-se as perspectivas que mais condizem com a proposta dessa pesquisa.

Para isso, consta neste capítulo: primeiro, o deslocamento de sentidos com relação ao que ficou conhecido como pós-modernidade e a crítica a este conceito, para situar as transformações ocorridas em diferentes campos do saber e cujos reflexos podem ser sentidos também na questão de base desse estudo; segundo, a presença das noções de “eu” nos principais modelos teóricos da comunicação, a articulação de nossa questão preliminar – quem é o “eu” que (se) comunica? – nessas perspectivas e a apresentação do cenário contemporâneo na voz de algum dos seus teóricos mais comentados; e terceiro, comenta-se a Transformática, que se nomeia teoria psicanalítica da comunicação.

A prerrogativa é apresentar minimamente o contexto e o estado da arte que tem norteadado nosso tema central, identificar as mudanças ocorridas ao longo do tempo e fazer uma introdução à postura que esta dissertação enfatiza nos capítulos seguintes. Parte-se da ideia de que é necessário e relevante reconhecer essas expressões teóricas, na tentativa de sugerir algo para além delas, contribuindo para produção de entendimentos sobre a comunicação na contemporaneidade e suas variadas interseções sociais, culturais, simbólicas, antropológicas, dentre outras.

2.1 O sintoma pós-moderno

Antes de apresentar a inserção da questão de base dessa pesquisa no campo comunicacional é relevante contextualizar as transições e reviravoltas emergentes no final do último século, apresentando seu contexto histórico-social e estabelecendo um panorama para

a contextualização contemporânea da comunicação. Trata-se de um período de virada no pensamento cultural, social, político, econômico e científico. Guerras, fronteiras, valores, identidade, globalização, tempo, espaço e dinheiro estavam na balança dos conceitos colocados em dúvida e compuseram um cenário repleto de interrogações representativas da transição de significados, de relevância junto à sociedade e de crise, que culminaram na chamada pós-modernidade. Herdeira do período pós-industrial e pós-guerra, essa época foi marcada pela fragmentação, flexibilidade e quebras de consensos que refletiram nos modos de pensar, agir e sentir do homem, compondo um ambiente de transformações em diversos campos do saber e da sensibilidade. Esse cenário foi descrito por muitos autores que buscaram apreender tal contexto.

Lyotard (1993), em seu livro “O pós-moderno” (*La condition postmoderne*), apresentou, pela via da linguagem, a crise das narrativas culturais legitimadoras e unificadoras da era moderna, marcadas na sequência por um sentido de instabilidade, não concordância e jogos de linguagem. Falou em crise dos relatos, que envolvia inclusive a ciência marcadamente presa aos preceitos do seu berço positivista.

Hall (2006) procurou descrever o sujeito pós-moderno como caracterizado pela ausência de uma identidade fixa. Na visão do autor, a identidade é fruto da história, de forma que é continuamente transformada em função das representações dos sistemas culturais. Como no período do qual se fala estes são flexíveis e como todos estão em relacionamento com outros sujeitos, o resultado indicado pelo pesquisador é de que a identidade se adaptava ao ambiente em que momentaneamente a pessoa se encontra inserida.

Harvey (1994), após um trabalho panorâmico sobre a modernidade e pós-modernidade, elencou algumas características desse último período. Dentre elas, destacam-se a “volatilidade e efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, ideias e ideologias, valores e práticas estabelecidas. A sensação de que tudo o que é sólido se desmancha no ar”, com “ênfase nos valores e virtudes da instabilidade [...] e da descartabilidade [...], ser capaz de atirar fora valores, estilos de vida, relacionamentos estáveis, apego a coisas, edifícios, lugares, pessoas e modos adquiridos de agir e ser” (HARVEY, 1994, p. 258).

Bauman (2001) caracterizou o período com a expressão “modernidade líquida”, em contrapartida do cenário anterior, a “modernidade sólida”, era de comportamentos, relacionamentos, economias, relações de trabalho e noções de identidades condensadas e sistêmicas. Segundo o autor (2001, p. 10), os tempos modernos encontraram sólidos do período anterior em avançado grau de desintegração e trataram logo de “derretê-los” para

então “inventar sólidos de solidez duradoura”, em “que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável”. Mas, apesar de ter se sustentado por um período, esses sólidos foram novamente colocados em processo de derretimento durante o século XX, ganhando, porém, novas formas menos sólidas, fato que sustentou o argumento de Bauman, a chamada “modernidade líquida”⁴¹. O líquido, no caso, como metáfora da leveza, fluidez, flexibilidade, desregulamento e facilidade de locomoção.

Os fluídos se movem com facilidade. Eles fluem, escorrem, esvaem-se, respingam, transbordam, vazam, inundam, borrifam, pingam; são filtrados, destilados; diferente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Do encontro com sólidos emergem intactos, enquanto os sólidos que encontraram, se permanecem sólidos, são alterados – ficam molhados ou encharcados (BAUMAN, 2001, p. 8).

A metáfora dos líquidos traz consigo a proposta de “repensar os velhos conceitos que costumavam cercar as narrativas” (id., p. 15). A sociedade moderna se estrutura a partir de referências, consideradas padrões, como por exemplo, a família, a hierarquia, a verticalidade, a ordem (lei), os valores e a estabilidade. Padrões estes, já historicamente revelados como cambiantes, artificiais, ilusórios e mutáveis, o que confere a essas formatações um encaixe aos conceitos líquidos. Com a desconstrução ou desestabilização dessas referências, surge a necessidade de repensar o humano e o meio circundante.

São esses padrões, códigos e regras a que podíamos nos conformar, que podíamos selecionar como pontos estáveis de orientação e pelos quais podíamos nos deixar depois guiar, que estão cada vez mais em falta. Isso não quer dizer que nossos contemporâneos sejam guiados tão somente por sua própria imaginação [...]. Mas quer dizer que estamos passando de uma era de grupos de referência predeterminados a uma outra de comparação universal, em que o destino dos trabalhos de autoconstrução individual está endêmica e incuravelmente subdeterminado, não está dado de antemão, e tende a sofrer numerosas e profundas mudanças antes que esses trabalhos alcancem seu único fim genuíno: o fim da vida do indivíduo (BAUMAN, 2001, p. 14).

O tempo, o espaço e o trabalho são bons exemplos dessa fase de fluxos. O tempo líquido é o da instantaneidade. A informação e tudo que ela pode representar consegue fluir com tamanha agilidade que ultrapassa as noções de espaço e fronteira, atingindo longos alcances em questão de segundos. Sendo que informação aqui pode ser uma carta, assim como pode ser a projeção da pessoa num ambiente a milhares de quilômetros de distância.

⁴¹ A bibliografia de Bauman com base no conceito “líquido” apresenta como títulos, dentre outros, Amor Líquido (2003), Vida Líquida (2005), Medo Líquido (2006), Vida em fragmentos (2011), 44 Cartas do Mundo Líquido Moderno (2011) e o mais recente “Vigilância Líquida” (2014).

Isso tende a transformar o tempo num fator crucial para o poder, política, economia e laços sociais. “A velocidade do movimento e o acesso a meios mais rápidos de mobilidade chegaram nos tempos modernos à posição de principal ferramenta do poder e da dominação (id., p. 16). E “o poder se tornou verdadeiramente extraterritorial, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço” (id., p. 18).

Quanto ao espaço e aos modos de organização social, se antes os hábitos nômades eram mal vistos, hoje, “no estágio fluído da modernidade, a maioria assentada é dominada pela elite nômade e extraterritorial” (id., p. 20). O poder está nas mãos de quem sabe lidar com o transitório, com a mudança, com o não fixar-se ao atual sem deixar como chance novas perspectivas e possibilidades. “São os grande e poderosos que evitam o durável e desejam o transitório, enquanto os da base da pirâmide – contra todas as chances – lutam desesperadamente para fazer suas frágeis, mesquinhas e transitórias posses duráveis durarem mais tempo” (id., p. 21).

E se o poder está no transitório, a “flexibilidade é a palavra do dia” (id., p. 185) no que diz respeito ao trabalho. “Emprego seguros em empresas seguras parecem parte da nostalgia dos avós; nem há muita habilidade e experiências que, uma vez adquiridas, garantam que o emprego será oferecido e, uma vez oferecido, será durável” (id., p. 185).

A passagem descrita por Bauman (id., p. 132) é a transição da “era do hardware”, “pesada e obcecada pelo volume” – onde “tamanho é poder e volume é sucesso” – das máquinas gigantescas, das conquistas territoriais, de riqueza e poder relacionados ao espaço, para a era do “software”, onde o mundo é percebido como “múltiplo, complexo e rápido e, portanto, como ambíguo, vago ou plástico” (id., p. 136). É a época do “desengajamento, da fuga fácil e da perseguição inútil” (id., p. 140). O tempo é o agora e não há mais a diferença entre longe e perto. “O capital pode viajar rápido e leve, e sua leveza e mobilidade se tornam as fontes mais importantes de incerteza para todo o resto” (id., p. 141). O maior não é considerado o mais eficiente. Há agora “a obsessão pela redução do tamanho” (id., p. 142), haja visto o tamanho cada vez mais abreviado e leve dos aparelhos eletrônicos/tecnológicos que ligam as pessoas numa rede global em questão de segundos.

Vale frisar que Bauman não foi o único, nem o primeiro, a trabalhar essas ideias. Um levantamento realizado por Santaella (2007, p. 15-24) indica outros nomes que se debruçaram sobre metáforas no mínimo parecidas. Dez anos antes do autor, o artista Marcos Novac⁴²

⁴² NOVAC, Marcos (1991). *Arquitecturas líquidas en el ciberspacio*. In: BENEDIKT, M. (ed.). *Ciberspacio. Los primeros passos*. Conacyt/Sirius Mexicana: México, 1993, pp. 207-234.

(1991) sugeriu o título de “arquiteturas líquidas no ciberespaço” para um texto que falava sobre a mudança de percepção da arquitetura em rede e sua capacidade de flutuar, portanto, de leveza. Maffesoli⁴³ (1997) falou de um mundo flutuante onde as pessoas que melhor se adaptariam à esta condição seriam aquelas capazes de transformação constante e permanente devir. Peter Sloterdijk⁴⁴ (2004) manifestou algo por essas mesma linha de pensamento ao propor o termo “espumas” (*Schäume*) como metáfora para analisar questões sobre corporeidade, materialidade, sujeito, objeto, natureza e cultura. As espumas, na visão do autor, representavam qualidades multifocais, mais leve que os líquidos, polimorfa e frágeis, cujo entorno era formado pela interligação das partes, facilmente alteráveis.

As ideias de todos esses pesquisadores almejam refletir a virada do século XX para o XXI, período que cronologicamente coincidiu com a queda do muro de Berlim e com as questões em torno de conceitos como ciborgue, pós-humano, redes, cibercultura e ciberespaço, que serão trabalhados ao longo desse capítulo. A partir desse período, surgem como sintomas o fluxo, flexibilidade, quebra de fronteiras, trânsito, mobilidade, descentramento, não-linearidade, dentre outros.

O que os líquidos da modernidade derreteram foram diversas suposições sobre o homem e o saber, que culminaram no final do século XX num momento de mudança de posição, de virada, onde o foco de muitas questões foram diluídos frente às novas possibilidades. Esse movimento requer análises a partir de um conjunto de ideias capaz de acompanhá-lo, sendo relevante não enxergar o atual contexto com as lentes já das teorias passadas, sob a pena de ficar sujeito à processos de redundância, inocência e inconsistência diante da falta de progresso em torno do conhecimento sempre em expansão.

Antes de mais, vale considerar que os argumentos em torno do termo pós-moderno são significativos, na medida em que tentam exprimir a sintomática de uma época por suas vias sociais, antropológicas e culturais. Mas representam, de saída, uma interrogação, explicitada de imediato com o uso do prefixo “pós”, que indica antes uma incerteza quanto à definição da atualidade que a superação de um período histórico. Não é, portanto, unanimidade em todas as áreas de pesquisa e pode ser contestado ou analisado a partir de outras perspectivas, como, por exemplo, a guinada crítica com relação a sua ideologia.

⁴³ MAFFESOLI, Michael. *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*. LGF, Livre de Poche, 1997.

⁴⁴ SLOTERDIJK, Peter. *Sphären*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2004.

2.2 “Jamais fomos modernos” ou “chega de pós”

A crítica à suposta pós-modernidade começa com a diversidade de opiniões quanto à sua natureza: exacerbação do moderno ou movimento que retoma algo anterior ou contraposição ao moderno ou superação deste. Mas, dentre essas proposições críticas, a mais debatida é talvez a de Bruno Latour, publicada no Brasil no início dos anos 1990, sob o título “Jamais fomos modernos”. Interrogando-se sobre o que é ser um moderno, o autor apresenta como hipóteses que esta palavra designa dois conjuntos de práticas inicialmente diferentes, mas que no final do séc. XX começam a deixar de ser analisado em separado.

O primeiro conjunto cria, por ‘tradução’, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por ‘purificação’, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro. [...] O primeiro conjunto corresponde àquilo que chamei de redes, o segundo ao que chamei de crítica (LATOUR, 2013, p. 16).

A relação entre a tradução e a purificação acontece, segundo Latour, na medida em que a segunda possibilita a primeira, pois quanto mais proíbe pensar os híbridos, mais seu cruzamento se torna provável. A sugestão do autor é que ao tomar consciência da mistura entre esses dois conjuntos, deixa-se não somente de ser moderno, mas também de “ter sido” moderno, porque resulta na construção de um novo olhar sobre toda a bagagem e conhecimento até então pensado, olhar que não enxerga relações conflituosas com outras culturas e classes, mas que consegue explicar a complementaridade e enxergar valores nas diferenças.

Essa sugestão de Latour está referida ao que ele trata por “constituição” (Ibid., p. 19), um argumento comum que define o acordo e a separação dos poderes naturais e políticos, humanos e não-humanos, social e natural. A constituição é um texto, um modo de leitura, algo em comum acordo compartilhado. E é justamente a crise da constituição que leva a se pensar num possível – ou impossível – pós-moderno. “O pós-moderno é um sintoma e não uma solução. Vive sob a constituição moderna, mas não acredita mais nas garantias que esta oferece. Sente que há algo de errado com a crítica sem, no entanto, acreditar em seus fundamentos” (Ibid., p.50).

São mediante essas questões, que Latour fala, então, na implausível modernidade:

Percebemos então que jamais fomos modernos no sentido da constituição. A modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno. O uso do pretérito é importante aqui, uma vez que se trata de um sentimento retrospectivo, de uma leitura de nossa história. Não estamos entrando em uma nova era; não continuamos a fuga tresloucada dos pós-pós-pós-modernistas; não nos agarramos mais à vanguarda

da vanguarda; não tentamos ser ainda mais espertos, ainda mais críticos, aprofundar mais um pouco a era da desconfiança. Não, percebemos que nunca entramos na era moderna. Esta atitude retrospectiva, que desdobra ao invés de desvelar, que acrescenta ao invés de amputar, que confraterniza ao invés de denunciar, eu a caracterizo através da expressão não-moderno (ou amoderno). É um não-moderno todo aquele que levar em conta ao mesmo tempo a constituição dos modernos e os agrupamentos de híbridos que ela nega (Ibid., p. 51).

Ainda que situado no campo da Antropologia, as ideias de Latour vêm questionar os conceitos modernos e, conseqüentemente, a pós-modernidade. Por isso, seu argumento se apresenta como mais uma tentativa de compreensão do cenário que se desdobra desde o final do século XX. Mas, obviamente, ele não foi o único a se interrogar sobre o tema.

Outra crítica ao termo pode ser identificada em Magno (2008b), que propõe outro modo para pensar o “famigerado pós-moderno” (Ibid., p. 82), através da por ele chamada Clínica Geral⁴⁵. Interrogando-se sobre o projeto Moderno e sobre a tentativa de sua contextualização sob o patrocínio da pós-modernidade, Magno pretende reconfigurar o assunto mediante as considerações da NovaMente. Nesta, “a modernidade é a tentativa, onde quer que se a encontre, de fazer funcionar o Quarto Império⁴⁶” (Ibid., p. 91). O Quarto Império de que fala o autor é aquele no qual há a movimentação plena do Secundário, ou seja, maior articulação a nível simbólico, cultural e linguístico. Movimentação que interfere também no Primário (regime do já dado; natureza) e que hoje é visto com maior frequência com a disparada tecnológica. Ele é um projeto cujo vetor encaminha do Primário para o Originário, onde a referência é o Revirão.

“O que se torna assustador quanto à chegada do Quarto Império é que, ao invés de sermos aqueles que têm uma referência de última instância [...], a referência fundamental de cada um agora tem que ser a sua própria competência – e performance – de articulação” (MAGNO, 2008, p. 163). Enquanto antes há um apego ideológico, religioso, familiar, dentre outros, começa a se instalar com este império a alusão à transa e movimentação, mais do que à estagnação. E se há uma aparência de desordem e desvairamento é porque muitos ainda tentam se agarrar às referências dos impérios anteriores, maneira conflitiva, dificultosa e acuada de encarar o seu estar aqui e agora.

⁴⁵ Para esclarecimentos sobre o assunto, alguns termos apresentados na sequência poderão ser acompanhados com mais detalhe ao longo dessa dissertação e nas indicações bibliográficas citadas.

⁴⁶ Magno (2008) apresenta o que ele chama de cinco impérios para pensar os estágios da história de nossa espécie. O quarto império seria o lugar da flexibilidade, onde as fronteiras caem, e a ele o autor dá o nome de Espírito. “O que aqui chamo de o Espírito é simplesmente a articulação do campo do Secundário. E que cada vez mais desembaraçada – tanto do Primário quanto das estases sintomáticas do próprio Secundário, cada vez mais leve, cada vez mais rápida, cada vez mais em disponibilidade para o que vier” (MAGNO, 2008, p. 164).

Nesse sentido, o chamado pós-moderno é senão o regime deste Quarto Império, mas que ainda se encontra como passagem, estando por vezes referido ao regime anterior. Isso não é sem medida, pois como diz Magno (2008b), ele [o quarto império] só conseguirá se estabelecer quando a referência for não ele próprio, mas o Quinto Império, que “é neutro, não existe culturalmente e nada tem a dizer. Não haverá a menor condição de instalá-lo na cultura. Ele é a referência que fará com que o Quarto se realize” (Ibid., p 95).

A impossibilidade de superação – ou de super-ação (não se sabe se vamos superar a Modernidade ou super operá-la) – está numa revolução que ainda não chegou. Mas, quem sabe, não está chegando por aí nas ondas caóticas do tal de Pós-moderno? (Ibid., p. 94).

O que comumente é tratado por pós-modernidade seria, então, uma consequência de operação deste Quarto Império, no qual já adentramos – uns mais que outros – e que começa a se instalar nessa última virada de século.

Mais interessante, porém, do que seguir uma única dessas vertentes e partir em defesa da presença ou não da pós-modernidade, é reconhecer a questão a partir de sua sintomática, de suas expressões e acompanhar suas referências no conjunto de acontecimentos – e de conhecimentos – contemporâneos. Por isso, a relevância em considerar esta reflexão aqui neste capítulo, cujo objetivo é construir minimamente o cenário onde esta investigação se insere.

2.3 “Quem (se) comunica” na Comunicação?

Se, dentre os profissionais e pesquisadores da comunicação, for lançada a indagação sobre qual a definição da pessoa que comunica, possivelmente os retornos esbarram numa encruzilhada teórica, pois tal pergunta só tem efetivamente resposta quando precedida de uma variante indispensável: a partir de qual teoria da Comunicação essa pergunta é formulada? Isso porque, numa visada histórica, pode-se identificar as noções e transformações atribuídas a essa questão, dado os seus enfoques particulares, contextos, articulações interdisciplinares, argumentos e a sintomática de sua época. Grande parte das respostas gira em torno de termos como o emissor-receptor, sujeito, indivíduo e identidade, e vinculam-se às diferentes concepções de homem apresentadas no capítulo anterior, como, por exemplo, a visão clássica do cartesianismo e as concepções das ciências humanas. Todas abordagens relevantes, na medida em que almejam produzir conhecimento sobre a comunicação, mas que do ponto de

vista dessa pesquisa não dão conta de abarcar toda a ordem de acontecimentos contemporâneos. Constatação semelhante a elegida pelas recentes proposições – cada qual com suas especificidades – que sugerem a existência de novas formas de subjetividades, hibridizações, pós-humanismo e multiplicidades, como apresentado ao longo do capítulo.

“Quem comunica” é, portanto, uma questão de posicionamento mediante o qual pode-se teórica e cientificamente gerar entendimentos e modos de conhecimentos para o ato de comunicar – nas suas interseções sociológicas, antropológicas, filosóficas, culturais e psíquicas –, em suas diferentes formas e possibilidades. Posição situada dentro de uma perspectiva histórica e paradigmática que compõem o próprio arcabouço de definições, conceitos e teorias que buscam entender os modos de ser e estar no mundo.

“Quem comunica na Comunicação?” é uma pergunta acompanhada de outras, como: Quando? A partir de qual perspectiva? Em qual contexto teórico? Em que época? E seja para identificar as diferenças teóricas quanto a questão dentro do campo da Comunicação, seja para compor o movimento de transformação que ao longo do tempo levou à proposição psicanalítica neste trabalho situada, serão apresentados a seguir os principais enfoques dado a esses assuntos, com ênfase nas perspectivas atuais que, em certa medida, tentam responder a uma indagação ainda mais específica: quem comunica na Comunicação contemporânea?

Uma via por meio da qual o assunto pode ser iniciado é a apresentação realizada por França (2005), que ao se perguntar sobre o sujeito da comunicação⁴⁷, evidenciou a historicidade que acompanha o termo. História que leva aos primeiros estudos comunicacionais, desenvolvidas nos Estados Unidos⁴⁸, no início do século XX, com a proposta dos Funcionalistas e da *Mass communication Resherch*. Originadas do paradigma informacional da época, a ênfase dessa perspectiva estava nos efeitos midiáticos produzidos a partir da então suposta dicotomia emissor-receptor⁴⁹. Dicotomia que indica a fronteira

⁴⁷ O texto em questão porta como título: “Sujeito da comunicação, sujeitos em comunicação”.

⁴⁸ Ainda que a ação de comunicar acompanhe a história da humanidade e esteja presente, por exemplo, nas pinturas rupestres ou na produção de sons e outros signos, convencionalmente atrelados a algum tipo de significação, a sua apropriação científica, a partir de modelos teóricos específicos, aconteceu bem mais tarde. Comumente, o percurso da Comunicação tem como primórdios teóricos a *Mass Communication Research*, realizada pelos norte-americanos no início do século XX. E apesar de a maioria dos meios de comunicação da época terem se originado em países europeus – cinema e fotografia, na França; rádio, na Itália; jornal, na Alemanha –, o desenvolvimento dos mesmos aconteceu em parte nos Estados Unidos. À medida que estes se aprimoravam e ganhavam relevância na vida social, crescia a necessidade de compreender os seus possíveis reflexos práticos e teóricos. Com a proposta dos norte-americanos, a mídia – como estes a chamam – ganhou *status* acadêmico e passou a ser objeto também de estudo.

⁴⁹ Calcado no modelo retórico de Aristoteles (Emissor – Mensagem – Receptor), que prevê três elementos essenciais do processo de comunicação: a pessoa que fala (locutor); o discurso que faz; e a pessoa que ouve.

definidora de duas posições separadas, centradas, individualizadas. O emissor é tomado de um ponto de vista prático, como aquele que produz e que espera uma resposta, o que na inscrição behaviorista seria a posição da causa. Já o receptor é considerado, na consequência do processo, como a instância do efeito, como um sujeito passivo, influenciável.

São emblemáticos dessa perspectiva, por exemplo: a teoria da Agulha Hipodérmica, que fala sobre a existência de um efeito imediato da mídia sobre o público, interferindo e modificando seus comportamentos, ideias e ações; a chamada *Agenda Setting*, cuja proposta básica supõe que os meios de comunicação determinam os temas discutido pela população, de onde originam-se, por exemplo, os termos agenda da mídia e agenda pública; a Espiral do Silêncio, apresentada pela alemã Elizabeth Noelle-Neuman (1974), ao argumentar que os discursos produzidos e difundidos pela mídia são progressivamente aceitos pelo público e, à medida que isso acontece, tendem a silenciar outras opiniões e assuntos; a *Framing Theory* (Efeito de Enquadramento), consideram que a mídia afeta o modo como as pessoas veem o mundo, interferindo nas interpretações das mesmas e deixando margem para decodificações uniformes das mensagens; e o modelo de Lasswell (1972), cuja hipótese comunicacional era formulada a partir de perguntas: ‘quem’, ‘diz o quê’, ‘em que canal’, ‘para quem’, ‘com que efeito’ (MARTINO, 2013).

Com um pouco mais de flexibilidade, mas ainda calcado nas perspectivas dos efeitos, estão: a Teoria dos Usos e Gratificações, que ao invés de analisar o que os meios fazem às pessoas, procura observar o que as pessoas fazem ao utilizar os meios de comunicação, conferindo enfoque ao indivíduo, que diante do meio realiza ações para a satisfação de necessidades e para gratificações pessoais; a ideia do “fluxo em duas etapas” (*two-step flow*), de Lazarsfeld e Elihu Katz, apresentados nos anos 1950, cuja comunicação se dava de receptor para receptor, já que o polo da emissão, assim como o da recepção, é composto de pessoas; e as propostas de George Gebner, em 1956, que considerava a mídia como mediadora de sentidos, que se utiliza de significados já existentes para produzir outras mensagens a serem transmitidas e (re)organizadas pelo público⁵⁰.

Em certa medida, há a prevalência nesses primeiros estudos comunicacionais da concepção clássica do eu, advinda da modernidade e do modelo cartesiano. Essa perspectiva confere fronteiras nítidas entre os chamados polos do processo comunicacional. Nelas as pessoas são consideradas centradas e são desconsideradas questões básicas como desejos,

⁵⁰ Para mais informações sobre essas e outras teorias apresentadas neste item, ver Martino (2013) e Hohlfeldt; Martino & França (2007), além das fontes primárias de cada uma dessas teorias.

vontades e/ou intenções. Há a prevalência de passividade quanto a recepção, donde sustenta-se a concepção funcionalista e dos efeitos.

Outra forte corrente de pensamento sobre a Comunicação foi a perspectiva crítica, com bases no pensamento marxista europeu, e com berço na Escola de Frankfurt, surgida na Alemanha, nos anos 1930. Essa perspectiva considera os meios de comunicação social como um dos elementos integrados dentro do aparelho ideológico da classe dominante. As prerrogativas dessas abordagens são os contextos sócio-histórico-culturais e, por isso, fala-se em formação de sujeitos (sociais e de direitos, sujeito às normas e legislações), identidades (formas de reconhecimento e nomeações) e culturas (comportamentos, hábitos, partilha simbólica).

Na perspectiva crítica, destacam-se: a chamada “indústria cultural”, termo de Adorno e Horkheimer, que criticam a distribuição de bens simbólicos na lógica de mercado, considerando que cultura, antes tida como o lugar da resistência, tornou-se no séc. XX produto ao se casar com a técnica, contribuindo para a criação, reprodução e permanência tanto da ideologia dominante, quanto da própria estrutura social; os Estudos Culturais, promovidos pelo *Centre for Contemporary Cultural Studies*⁵¹, da Universidade de Birmingham, no Reino Unido, em 1946, que dentro da era das massas considera a recepção como um lugar de apropriação social, com indivíduos membros de diversas instituições sociais, que exercem, em certa medida, formas de negociação, ainda que a mídia ocupe nessa concepção um lugar hegemônico; o modelo codificação/decodificação (*Encoding/Decoding*), de Stuart Hall, em 1981, que salienta as diferentes estruturas de significados, as referências de conhecimento, as relações de produção e a infraestrutura técnica no processo de (de)codificação das mensagens; a chamada teoria da ação comunicativa, de Jürgen Habermas, para quem as trocas de argumentos da vida em coletividade tendem a criar acordos intersubjetivos, que percebem e negociam os valores e as visões de mundo, criando regularidades e normatizações dos discursos sociais, e que na interação com as vontades dos indivíduos podem gerar ações, interferências e modificações; e a crítica marxista, na qual a ideologia – práticas, valores e pretensões que criam as condições para entender o mundo – geram uma “falsa consciência”, que faz com que o proletariado adote o ponto de vista burguês, partilhe suas ideias, aspirações e expectativas e contribua, por fim, para a situação de dominação e para criação de consensos (MARTINO, 2013).

⁵¹ Dentre os autores dessa corrente estão Raymond Williams, Richard Hoggarts e Edward Palmer Thompson.

Pode-se ainda aproximar dessa corrente a perspectiva dos estudos de recepção, que em datas mais recentes direcionou o olhar para o papel dos receptores ativos. Assim são as ideias de Barbero (1987, p. 261), para quem “o eixo do debate deve se deslocar dos meios para as mediações, isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade das matrizes culturais”, e de Orozco (1994), que fala em múltiplas mediações – situacionais, institucionais, cognoscitivas, referenciais, videotecnológicas, identitárias etc. – participativas de negociações para a produção de sentido.

Nessas duas perspectivas – crítica e dos estudos de recepção – ainda há divisões entre polos comunicacionais (emissor-mensagem-receptor). Agregam o social e o cultural, e portanto, trabalham com certas prerrogativas da concepção de homem que no início dessa dissertação foi apresentado como das ciências humanas. Fala-se em sujeitos com interseções sociais e culturais, em divisões de classes, formas de pertencimento e identidades, o que de certo modo flexibiliza conceitos da perspectiva dos efeitos. Mas ainda assim, ainda posicionam-se cartesianamente, pois há centros e formas hierárquicas, há pessoas que dado, seus contextos, agem na produção de sentido, mas que são vistos como indivíduos, termo historicamente ligado a uma pseudo ideia de liberdade e de direito, como visto no capítulo anterior.

Há ainda neste histórico que vem sendo traçado a perspectiva da linguagem e da semiótica. A primeira está relacionada ao vínculo entre palavra e significado e ao ato de falar, de estar na linguagem, donde as propostas de autores como Ludwig Wittgenstein (para quem o limite da sua linguagem é também o limite do seu mundo), dos britânicos Charles Ogden e I.A. Richards (que destacam que o vínculo entre palavra e significado é constituído mentalmente), do norte-americano Noam Chomsky (que pensa a linguagem como uma competência inata e supõem haver um “microidioma” individual) e do russo Roman Jakobson (que criou diferentes funções: função conotativa – efeito no receptor –, função expressiva – foco no emissor –, função referencial – algo além do foco emissor/receptor –, metalinguagem – quando a mensagem fala de si mesma –, função fática – o canal –, função poética – forma da mensagem no que diz respeito a si) (MARTINO, 2013).

Já a segunda perspectiva – a semiótica – tem por base o estudo dos signos, que resumidamente pode ser definido como algo que representa alguma coisa que não ele mesmo. Nessa perspectiva, o signo é tudo aquilo que nos chega da realidade e que é percebido como uma parcela, não é a realidade por inteiro, mas a dimensão que representa o todo. Duas correntes se destacam nessa perspectiva: a semiótica francesa, cujo principal expoente é

Ferdinand Saussure (gira em torno do par imaterial significante/significado) e a semiótica americana, de Charles Sanders Peirce (propõe uma relação triádica, que envolve a significação, a objetivação e a interpretação, como pode ser melhor acompanhado em Santaella [2008]).

É possível situar essas duas perspectivas – linguagem e semiótica – dentro da concepção das ciências humanas, porém de uma maneira diferente da perspectiva crítica, pois ao agregarem o campo dos signos, do simbólico e das relações da linguagem na constituição disso que chamamos de eu e/ou sujeito, produzem uma abertura conceitual. Amplia-se o campo dos sentidos e das interpretações. Denunciam as relações de representação no campo do “ser” e da existência, o que pode ter ajudado, inclusive, para outras concepções que foram surgindo na segunda metade do século XX e sendo apropriadas pelos pesquisadores da Comunicação.

Este é o caso, por exemplo, da perspectiva do sujeito do discurso, do sujeito historicamente construído de Foucault, que demonstram como a linguagem, o saber e o poder estão presentes na formação da ideia de sujeito (e, assim, das subjetividade).

Essas – e outras – perspectivas teóricas até aqui apresentadas são significativas na medida em que tentam produzir conhecimento sobre a comunicação e foram com o tempo procurando adaptarem-se ao atual contexto. Porém, dado o cenário de ruptura emergente no final do último século e o sintoma pós-moderno apresentado no item anterior, outras maneiras de conceber o “eu” na comunicação foram propostas e/ou reorganizadas frente as características atuais. Algumas delas serão apresentadas a seguir. Antes, porém, é relevante compreender e situar as características teóricas que tem acompanhado o atual contexto e que estão norteadas por ideias como redes, convergência, agência e participação.

2.3.1 Na era das redes

A digitalização, a disseminação para grande público da internet, as inovações científicas e o atual contexto sociotecnológico têm despertado os pesquisadores para recentes acontecimentos e concepções teóricas. Estes são, segundo Manuel Castells (1999), indicativos da chamada “sociedade em rede” e de um outro paradigma emergente, a “era da informação” (Ibid., p. 51).

Com características como globalização, mundialização, interação e interconexões, as “redes constituem a nova morfologia de nossas sociedades e a difusão da lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de

experiência, poder e cultura” (CASTELLS, 1999, p. 565). Elas criam um espaço aberto de negociações e transformam radicalmente a sociedade, o espaço⁵² e o tempo⁵³.

As localidades ficam despojadas de seu sentido cultural, histórico e geográfico e reintegram-se em redes funcionais ou em colagens de imagens, ocasionando um espaço de fluxos que substitui o espaço de lugares. O tempo é apagado no novo sistema de comunicação já que passado, presente e futuro podem ser programados para interagir entre si na mesma mensagem (CASTELLS, 1999, p. 462).

Trata-se de um espaço “no qual a geografia física não importa, pois qualquer lugar do mundo fica à distância de um clique” (SANTAELLA, 2007, p. 178) e que ocasionalmente foi chamado por Lévy (2010) de “ciberespaço”⁵⁴, isto é, um “espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores” (Ibid., p. 94), cuja lógica confere a cada um de seus pontos a perspectiva de ser um nó da rede, onde a princípio não é possível demarcar nem um início, nem um fim. É, portanto, “um espaço que está em todo lugar e em lugar nenhum, no qual praticamos e produzimos eletronicamente” (SANTAELLA, 2007, p. 198).

Prática a que Lévy (2010) chama de “cibercultura”, ou seja, laços sociais na rede, que não são baseados nas relações territoriais, institucionais ou de poder, mas “sobre a reunião em torno de centros de interesses comuns, sobre o jogo, sobre o compartilhamento de saber, sobre a aprendizagem cooperativa, sobre processos abertos de colaboração” (ibid., p. 132). Diz respeito aos modos interativos e multidirecionais propiciados pela tecnologia, de modo que se antes havia a suposição de um modelo de comunicação “um-todos”, hoje o modelo pensável é o “todos-todos”, diluindo a barreira antes imaginada entre produção e consumo. Com isso, fala-se que “a natureza dessa cultura é essencialmente heterogênea” (SANTAELLA, 2003, p.

⁵² O autor fala de “espaço de fluxos” (CASTELLS, 1999), que é diferente da noção de espaço de lugares e está relacionado à estrutura social em rede: fluxos de capitais, de informação, tecnologia, interação organizacional, imagens, sons, símbolos etc. Castells diz que existem três camadas de suportes materiais que juntos constituem o espaço de fluxos: a primeira é formada por um circuito de impulsos eletrônicos, a segunda pelos nós e centros de comunicação e a terceira refere-se à organização das elites espaciais dominantes, onde o espaço é articulado.

⁵³ Castells (1999) fala de “tempos intemporais” para definir as características do tempo na rede, que não é igual ao conceito clássico do termo, tido como linear, irreversível, mensurável e previsível. A tecnologia reduz o tempo a alguns instantes aleatórios e, com isso, desarticula a sequência da sociedade e o desenvolvimento da história. O tempo intemporal é não sequencial e fluido, adaptado ao fluxo da rede.

⁵⁴ Para Lévy (1998), com o ciberespaço nós voltamos a ser nômades, mas de uma maneira diferente. “Mexer-se não é mais deslocar-se de um ponto a outro da superfície terrestre, mas atravessar universos de problemas, mundos vividos, paisagem de sentidos” (LÉVY, 1998, p. 14). Um nomadismo que está atrelado também as rápidas transformações científicas, tecnológicas, econômicas, profissionais e mentais.

103), manifestadora de uma infinidade de possibilidades simbólicas e sociais que antes estavam sujeitas a um espaço reduzido de expressão.

Expressão, espaço, heterogeneidade e compartilhamento, todas ideias presentes também em outra proposta de Lévy (1998), a “inteligência coletiva”. Para o autor há a formação de um novo espaço antropológico, o quarto na linhagem histórica, por ele denominado o “espaço do saber”. O primeiro espaço teve como representante o “nome” e a inscrição simbólica na linguagem (LÉVY, 1998, p. 22). O segundo foi o espaço do “endereço”, das fronteiras, lugares e identidades (Ibid., p. 23). E o terceiro, o espaço da “mercadoria”, onde evidenciam-se características como o fluxo, as informações, a indústria e a ciência experimental. O quarto espaço antropológico que o autor sugere, o espaço do saber, é onde todos, por princípio, podem produzir e consumir, “trabalhar em comum acordo” (Ibid., p. 26) para a construção de um conhecimento diversificado e horizontalizado⁵⁵.

Tais apontamentos colocam na berlinda a questão da autoria e ecoam os levantamentos de Barthes (1968), quanto à “morte do autor”, e os de Foucault (1984), ao se perguntar sobre o que é um autor, questionando assim seu lugar e função. Surge como temática a passagem de autorias individuais para coletivas, distribuídas, sem um centro ou sentido único e que não está necessariamente ligada à personificação de um autor, mercantilização desse papel e/ou atribuição dada ao autor como “dono do saber”.

Não é só o suposto saber coletivo de Lévy que converge no atual cenário. Outros termos recorrente nos estudos contemporâneos são as convergências midiáticas e culturais, propostas por Henry Jenkins (2009), que têm relação com três conceitos básicos fundamentais: “convergência dos meios de comunicação⁵⁶, cultura participativa⁵⁷ e inteligência coletiva” (JENKINS, 2009, p. 29). A convergência implica interação, convivência e trocas tanto entre os meios de comunicação, seus conteúdos e especificidades, quanto entre

⁵⁵ A inteligência coletiva é descrita como “uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta em uma mobilização efetiva das competências” (LÉVY, 1998, p. 28). Considera que todos têm um saber que pode ser compartilhado, independentemente de suas condições econômicas, sociais ou culturais. Lévy pretende imprimir, com isso, uma outra noção ao laço social, não mais atrelado a segregação que, segundo o autor, era causada pela territorialidade, trabalho, comunidade, instituição etc., mas como um grupo organizado em torno do espaço do saber. O termo propõem mobilizar as competências individuais, num coletivo de singularidade.

⁵⁶ Se o paradigma anterior presumia que novos meios tendiam a substituir os antigos, hoje essa ideia foi desconstruída frente à noção de interação, coexistência e *continuum* (JENKINS, 2009). Texto, som e imagem convivem hoje num mesmo meio, onde todos podem, a princípio, desde que disponíveis as condições, produzir e consumir.

⁵⁷ “Em vez de falar sobre produtores e consumidores de mídia como ocupantes de papéis separados, podemos agora considerá-los como participantes interagindo de acordo com um novo conjunto de regras, que nenhum de nós entende por completo” (JENKINS, 2009, p. 30).

as diversas instâncias simbólicas, sociais e econômicas presentes em todo o globo. E isso propicia às pessoas a possibilidade de se posicionarem diante do meio – que agora abriga diversos formatos sob o mesmo código binário e digital – de maneira mais ativa, manifestando desejos, motivações e interesses diversos na criação, compartilhamento ou utilização dos mais variados dispositivos e conteúdos.

Esse papel ativo tende a potencializar o que Murray (2003) trata pelo nome de “agência” que, em síntese, é “a capacidade gratificante de realizar ações significantes e ver os resultados de nossas decisões e escolhas” (MURRAY, 2003, p. 127). Trata-se de um ambiente com opções de alternativas, aberto a contribuições, diverso em possibilidades, onde é enaltecida a capacidade de consumo, produção e compartilhamento, o que tende a mudar o conceito de mídia, suas operações e suas inter-relações com o social, a estética e a percepção ligados ao seu uso e manejo.

Um manejo cada vez mais em sintonia com a chamada “Cultura da Participação” de Clay Shirky (2011), para quem diariamente se acumulam provas de que “se você oferecer às pessoas a oportunidade de produzir e compartilhar, elas às vezes lhe darão um belo retorno” (Ibid., p. 26). A fim de aproveitar o excedente cognitivo, dialogar, criar, inventar, produzir, seguir os temas favoritos ou experimentar percepções, sensações e “novidades”⁵⁸ as pessoas viram uma oportunidade na porta aberta pela *web*. Fatos que autor relaciona, por exemplo, à crescente popularização e criação de informações para os episódios cotidianos. Tornou-se rotineiro ver pessoas produzindo suas próprias coberturas dos acontecimentos. Segundo o autor, hoje “a chance de que alguém com uma câmera se depare com um acontecimento de importância global está se tornando rapidamente igual à de que tal evento tenha qualquer testemunha” (SHIRKY, 2011, p. 28).

A mobilidade e a fronteira cada vez mais tênue entre as pessoas e os ambientes *online*, imersivos e virtuais tem colocado em questão, inclusive, os primeiros pensamentos sobre esse assunto. Para Shirky,

A antiga ideia de rede como um espaço separado, um ciberespaço desvinculado do mundo real, foi um acaso na história. Na época que a população *online* era pequena, a maioria das pessoas que você conhecia na vida diária não fazia parte dela. Agora que os computadores e telefones cada vez mais computadorizados foram amplamente adotados, toda a noção de ciberespaço está começando a desaparecer. Nossas ferramentas de mídia social não são uma alternativa para a vida real, são parte dela (SHIRKY, 2011, p. 37).

⁵⁸ Sem perder de vista as reflexões sobre o discurso da/sobre a novidade, o termo é ilustrativo da emergência de outras ocorrências ou possibilidades que os avanços (tecnológicos, científicos ou outros) propiciam.

Se há interesse em utilizar o potencial participativo dos atuais meios, é preciso pensar que há motivações, que para Shirky são de dois tipos: intrínseca e extrínseca. As “motivações intrínsecas são aqueles nas quais a própria atividade é a recompensa”. Já as “motivações extrínsecas são aquelas nas quais a recompensa por fazer algo é externa a atividade, e não a atividade em si” (SHIRKY, 2011, p. 68).

E se a motivação e participação são vistas por alguns como uma nova forma de “proletariado *online*” ou como causadora de desordens sociais, há em Shirky um chamado: “assim que se parar de perguntar por que as pessoas fazem coisas “de graça” e se começar apenas a perguntar por que as estão fazendo, todo o espectro de motivações se tornará parte da explicação” (SHIRKY, 2011, p. 92).

Um dos últimos fatos que marca as transformações do ciberespaço é a difusão da tecnologia móvel e criação de programas pensados para essas novas plataformas. Isso propiciou, segundo Santaella (2007), o surgimento da quinta geração tecnológica⁵⁹ comunicacional.

Se mesmo antes dessas tecnologias, as ruas, praças e outros locais das cidades já eram interfaceados pelo espaço de fluxos por meio dos diversos dispositivos de conexão, com a emergência dos dispositivos móveis isso foi intensificado, fundindo ainda mais os espaços físicos com os virtuais, já que as pessoas podem ter acesso à *Internet* em quase todos os lugares, se possuírem um sinal (*wireless*, *3G*, *wifi* etc) e um aparelho capaz de captá-lo (celular, *notebook*, *netbook*, *Ipad*, *Smartphones*, entre outros). Ou seja, antes os servidores e roteadores representavam nós fixos da rede digital, agora, “não apenas os nós da rede se tornam móveis, mas também os caminhos através dos quais os nós se movem são de suma importância para a configuração da rede” (SOUZA e SILVA, 2006, p. 35).

O que todos esses autores aqui brevemente desenvolvidos têm em comum é a tentativa de compreender o arranjo comunicacional da atualidade. A queda de fronteiras, a flexibilidade, fluidez, descentralidade, incerteza e possibilidades tão presentes no pensamento desses e outros nomes da época, reascendem a necessidade de uma teoria competente o

⁵⁹ De acordo com Santaella (2007), existem cinco gerações de tecnologias comunicacionais. “Os meios de comunicação de massa eletromecânicos (primeira geração), e eletroeletrônicos (segunda geração) foram seguidos por aparelhos, dispositivos e processos de comunicação *narrowcasting* (terceira geração). Ao mesmo tempo em que iam minando o domínio exclusivista do meio de massa, esses processos preparavam o terreno da sensibilidade e cognição humanas para o surgimento dos computadores pessoais ligados as redes teleinformáticas (quarta geração). Esses por sua vez foram rapidamente mesclados aos aparelhos de comunicação móvel (quinta geração), construindo assim, em muito pouco tempo, cinco gerações de tecnologias comunicacionais coexistentes” (SANTAELLA, 2007, p. 194).

suficiente para analisar essas características – sendo, portanto, capaz de comportá-las e operá-las – e conseguir sugerir algo para além delas.

Vale ainda ressaltar o posicionamento das pessoas que comunicam em todos esses ambientes acima descritos. As interações, trocas, invenções, criações, brincadeiras, negociações e outros tantos reflexos desses “novos lugares” das pessoas são, consideravelmente, articulados e relevantes para a compreensão do nosso estar no mundo. Ao dar as pessoas a possibilidade de produzir e participar, abre-se espaço para uma gama de questões até então reservadas, contidas ou, no mínimo, desconhecidas e desconsideradas. E se o conteúdo assusta alguns, é preciso conferir atenção. “A *web* significa que estamos finalmente sendo expostos a toda a enorme gama de coisas nas quais as pessoas estão realmente interessadas” (SHIRKY, 2011, p. 83). Questões que do ponto de vista dessa pesquisa tendem a modificar diversos entendimentos sociais e historicamente construídos nas diferentes esferas do saber.

Diante desse panorama, situa-se novamente a pergunta desse capítulo: quem comunica na Comunicação? Ou dizendo de outro modo, quem é este – ou o que é isso – que na contemporaneidade, nas redes, ciberespaço e nas interfaces virtuais está (se) comunicando? Como entendê-lo? Que perspectivas teóricas têm sido usadas para acompanhar esse acontecimento?

2.3.2 Sobre a flexibilidade, os fluxos e os múltiplos ou sobre a repetição

Ao analisar a condição humana e o cenário tecnológico da contemporaneidade, muitos cientistas, pesquisadores, críticos, filósofos e artistas consideram que o homem está entrando numa nova era, na qual alteram-se concepções e conceitos que até então estruturavam o campo social, antropológico, cultural, artístico e semiótico. “No lugar dos antigos ‘sujeito’ e ‘eu’, novas imagens de multiplicidade, heterogeneidade, flexibilidade e fragmentação dominam nas visões atuais sobre subjetividade humana” (SANTAELLA, 2007, p. 86). Subjetividade que muitos pesquisadores tratam como descentrada, nômade, distribuída e/ou múltipla, sendo estas características atribuídas aos atuais modos de estar-e-ser no mundo.

Esse processo de transformações, lança a necessidade de algumas perguntas. Qual a concepção de homem hoje? Como os teóricos têm pensado essa questão? Que reflexões e perspectivas têm sido propostas pelos pesquisadores da comunicação? Mais uma vez se depara com respostas variáveis e controversas, como será descrito a seguir. Para além das variáveis, pode-se identificar em tais propostas uma abertura de sentidos, metáforas do contemporâneo e indícios de uma outra perspectiva para se pensar o humano. E, por isso, a

relevância de apresentá-las, pois apesar das diferentes abordagens, elas manifestam interesse na compreensão do tema aqui investigado.

Um ponto de transformação conceitual que reflete na busca de respostas para as questões acima, está expresso no Manifesto Ciborgue, de Donna Haraway (2009), realizado na década de 1980. Ciborgue, no caso, refere-se a “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção” (HARAWAY; KUNZRU & TADEU, 2009, p. 36), que de saída, propõe romper com três concepções de fronteiras: humano/animal, humano (organismo)/máquina e físico/não físico⁶⁰.

Nesse manifesto, Tomaz Tadeu (2009) enxerga um caminho para colocar na berlinda a subjetividade humana, que é, segundo ele, “mais do que nunca, uma construção em ruínas” (Ibid., p. 9). A partir de pensadores como Freud, Nietzsche, Heidegger, Marx, Lacan e outros, Tadeu diz que já foi apresentado “que não existe sujeito ou subjetividade fora da história e da linguagem, fora da cultura e das relações de poder”. E deixa, então, interrogações: “sobra alguma coisa?” e “quem somos nós?” (Ibid., p. 11).

A imagem do ciborgue nos estimula a repensar a subjetividade humana; sua realidade nos obriga a deslocá-la. A imagem da subjetividade humana que tem dominado o nosso pensamento é, como sabemos, aquela que nos foi legada pelo cogito cartesiano: a existência do sujeito é idêntica ao seu pensamento (Ibid., p. 13).

O cogito cartesiano também é questionado a partir do conceito de pós-humano. Autores como Santaella (2003, 2007), Domingues (1997) discutem os resultados das intervenções e interações entre o biológico e a tecnologia⁶¹ e apresentam possibilidades de hibridização e simbiose entre a mente humana e a de silício, o crescimento do neocórtex para fora do corpo humano e o crescente aumento de signos na biosfera: “as tecnologias simbólicas, ou tecnologias da inteligência, que hoje já começam a tomar conta também do nosso corpo, são extrassomatizações do cérebro humano” (2007b, p. 136).

⁶⁰ Ciborgue (do inglês *ciborg*, neologismo entre cibernético e organismo) tem em sua proposta romper com três fronteiras históricas: a primeira é a fronteira entre o humano e o animal (id., p. 40), com a qual fica evidente o “prazer nas conexões”, de modo tal que “longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos, os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles” (Ibid., p. 41); a segunda é a fronteira entre o humano (organismo) e a máquina (Ibid., p. 41-42), destacando uma inversão de sentido às concepções antropocêntricas, a inércia do homem e a vivacidade das máquinas⁶⁰; a terceira fronteira diz respeito ao físico e ao não físico e ironiza a presente situação do humano em comparação a portabilidade e mobilidade das máquinas - “as pessoas estão longe de serem assim tão fluidas, pois elas são, ao mesmo tempo, materiais e opacas. Os ciborgues, em troca, são éter, quintessência” (Ibid., p. 44).

Dos meios como extensões⁶², propostos por McLuhan (1964), passando pelo ciborgue e pelo pós-humano, foi construída outra imagem para o corpo. Como exemplo, tem-se o corpo remodelado, protético, esquadrinhado, plugado e simulado de que fala Santaella (2003)⁶³ ou o “corpo sem órgãos” (CsO), de Deleuze e Guattari (1996), que são considerados como contínuo de fluxos e intensidades, como superfície deslizante de conexões. Imagens que interferem nas subjetividades e nas concepções sobre os atuais modos de ser-e-estar.

Ainda que com especificidades, em conjunto essas concepções sinalizam “a atual necessidade de repensamento do humano na pluralidade de suas dimensões – molecular, corporal, psíquica, social, antropológica, filosófica etc.” (SANTAELLA, 2007a, p. 50). Isso porque “os conceitos basilares não mais seriam o venerando par substância e indivíduo [que norteou concepções de outrora], e sim informação e processo. O mundo consistiria não em uma coleção de seres formatados a priori, mas de uma conjunção de seres em contínua e interminável formatação” (OLIVEIRA, 2003, p. 161).

Nessa berlinda de transformações, interessa ao trabalho verificar como foi abordado a presença do “eu” – e suas variáveis – pelos pesquisadores da Comunicação. E nesse sentido, aponta-se a questão das identidades, dos múltiplos eus, da descentralidade, da chamada comunicação das coisas e da comunicologia, por meio dos quais muitos teóricos têm desenvolvido o assunto atualmente.

A era das redes e as proposições pós-modernas impossibilitaram pensar a identidade como fixa, o que abriu preceitos para a proposição de pesquisadores como: Stuart Hall (2006), que fala em identidades continuamente formadas e transformadas em relação às representações e interações sociais e culturais de um indivíduo, cada vez mais conectado a uma cultura híbrida; Castells (1999), que aponta a existência de identidades múltiplas, fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação, quanto na ação social; Ascott (1997, p. 338), diz que “nossa identidade não é mais fixa; não temos posição fixa, nem estada fixa. Somos telenômades (*telemadic*), constantemente em movimento, entre diferentes pontos de

⁶² Para McLuhan, os meios são extensões, e estas são quaisquer artefatos, cujo princípio básico é funcionar como “uma metáfora que traduz a experiência de uma forma para outra” (MCLUHAN, 1988, p. 5; tradução nossa) e que “afeta todo o complexo psíquico e social” (MCLUHAN, 1964, p. 8): *It makes no difference whatever whether one considers as artefacts or as media things of a tangible 'hardware' nature such as bowls and clubs or forks and spoons, or tools and devices and engines, railways, spacecraft, radios, computers, and soon, or things of a 'software' nature such as theories or laws of science, philosophical systems, remedies or even the diseases in medicine, forms or styles in painting or poetry or drama or music, and so on. All are equally artefacts, all equally human, all equally susceptible to analysis* (MCLUHAN, 1988, p. 5).

⁶³ A autora (SANTAELLA, 2003, p.190) chama de corpo plugado “a mente desencarnada do corpo que interage no universo infinito dos fluxos digitais”, e que pode ser visto, por exemplo, nos games ou nas atividades de telepresença.

vista, diferentes [eus], diferentes modos de ver o mundo e um ao outro”; e Recuero (2012), que fala em representações do eu, representação da presença e performance de identidades através de diversos elementos como perfil *online*, *weblog*, *nick names* e avatar.

Longe de ser um fenômeno do ciberespaço, identidades são sempre múltiplas e são construídas em relação ao outro, ou seja, aquilo que ela não é, que é diferente. Portanto, ainda presa a ordem do ser, e aproximada, por exemplo, da concepção antiga do homem apresentada no capítulo anterior, que funda o “ser” na/com relação ao “não-ser”. Representam assim uma dicotomia, pois em parte buscam igualar símbolos, representações, modelos e comportamentos para definir as identidades, em parte buscam se distinguir, pois é preciso dessa outra posição para que ela se reafirme. E se hoje houve alguma mudança com relação ao assunto, trata-se mais da potencialização de funções e identificações que a rede amplia ao eliminar barreiras geográficas e culturais e, conseqüentemente, as formas de construção das identidades. Torna-se mais explícito algo que sempre foi possível de ser pensado que é tomar a identidade como flexível.

Outro debate alçado no final do séc. XX e que foi apropriado pela comunicação é a consideração realizada por Jameson (1997). Para este, na pós-modernidade o sujeito vive um eterno presente, o que o faz pensar a esquizofrenia (a característica atemporal desta) como metáfora para falar da atual subjetividade, por ele considerada como descentrada e fragmentada. Fala em fim das mônodas e da individualidade, em sujeito sem “a presença de um ego para encarregar-se de sentir” (JAMESON, 1997, p. 43). Sujeito que na voz de muitos outros pesquisadores é visto como múltiplo, instável, mutável, difuso, fragmentado, enfim, uma constituição inacabada, sempre em processo, como citado no início desse item.

Recorrentes são ainda as propostas que falam em “multiplicidades de eus”, potencializados pela lógica das redes e pelas tecnologias virtuais – por exemplo, nos *games*, redes sociais, perfis, personas, avatares etc. Tem-se nessa perspectiva, por exemplo, as teorias com base na proposta de Winnicott, para quem o “brincar, essencialmente, satisfaz” (1975, p. 77), exercendo assim uma atividade que almeja dar conta da realidade. Ideias que outros pesquisadores, como Romão-Dias (2007), geralmente relacionam as ações realizadas em rede e que possibilitam ao usuário “brincar de ser”, experimentar novas possibilidades no campo das ontologias.

Tais atividades são indiciais para as noções de Turkle sobre o *Second Self* (2005) – como o uso dos computadores afetam a maneira como vemos e nos relacionamos com os outros – e sobre as transformações na subjetividade, identidade e personalidade, de que fala Turkle (1997). Ao estudar os MUDs (abreviação de *multi-user dungeon*), a pesquisadora

atribui à tecnologia um papel na organização de novas formas subjetivas, utilizando, por exemplo, o transtorno da personalidade múltipla como metáfora para pensar sobre a fluidez do eu, descentrado e múltiplo, sem instância central de agenciamentos.

A esta multiplicidade Santaella (2007) atribui a emergência cada vez mais complexa do lugar das linguagens, dos códigos e da cultura, relevantes nas encenações do eu vividas nos últimos tempos. Por diminuírem a censura, essas encenações propiciam formas de vivenciar experiências, como as mostradas por Romão-Dias (2007) em sua pesquisa, cujos resultados (dentre outros) apontaram para a facilidade de iniciar uma conversa pela internet quando comparada à presença física, a função máscara e o fato das pessoas se reconhecerem nas atividades que agenciam.

Outra temática teórica recorrente são as perspectivas que estudam a espetacularização do “eu”, geralmente apontando para um excesso de exposição e retomando ideias como a de Guy Debord, com a Sociedade do Espetáculo. Nessa perspectiva, numa quinada atualizada e recente, cita-se, por exemplo, Sibilia (2008), ao apresentar ideias como o “show do eu” e a espetacularização da intimidade. Segundo a pesquisadora, as subjetividades contemporâneas parecem se ancorarem na exterioridade e numa almejada visibilidade, que carece de reconhecimento aos olhos do outro, o que demonstra, segundo a autora, um flagrante pavor da solidão. Com temas como imagens, aparências, formas de exposição e visualidade, tais correntes desenvolvem estudos atrelados, principalmente, às visões sociológicas relacionadas aos atuais meios de comunicação.

Além dessas abordagens, há ainda duas outras relevantes correntes teóricas que recentemente têm empolgado os pesquisadores brasileiros: a chamada Teoria Ator Rede (TAR) e o pensamento de Vilém Flusser quanto à comunicação. A TAR origina-se das propostas do pesquisador Bruno Latour, que sugere a passagem da sociologia para a ciência das associações, buscando, com isso, uma teoria que consiga abarcar o social, a tecnologia e as dimensões orgânicas e inorgânicas. Tal teoria preocupa-se em entender o hibridismo, o automatismo e a comunicação fora de estruturas ou *frames* fechados, buscando identificar a variedade de associações ali recorrentes. Seu objetivo abdica de certos conceitos tradicionais da sociologia, que estão fundamentados em categorias preestabelecidas e em rígidas divisões entre o social e o natural, em favor do que o autor chama de entidades, fenômenos tomados sem qualquer suposição prévia sobre o que e/ou quem são. A importância dada por essa teoria está no movimento, naquilo que circula, na rede e nas contradições, sem a necessidade de conjunturas estabelecidas de antemão. Nessa teoria há a presença dos actantes, que referem-se ao “ator” da expressão “ator-rede” e que levam pesquisadores como André Lemos (2013) a

falar em “comunicação das coisas”. Actante “é tudo aquilo que gera uma ação, que produz movimento e diferença, podendo ser humano ou não-humano” (Ibid., p. 42). Ele é a articulação que montará a rede de associações, é o que “faz fazer”. Mas tudo isso sem colocar o humano em evidência, pois na sua visão a articulação está no mundo. Sua referência está na circulação e nas associações e, portanto, ele compõe as redes e é ele mesmo rede, partes e todo ao mesmo tempo (Ibid., p. 42-46). E na sua abordagem, as estruturas e as agências existem, nessa perspectiva, “apenas como consequências temporárias das associações, nunca como causas” (Ibid, p. 62).

Já quanto à apropriação do pensamento de Flusser, citamos o caso dos pesquisadores Erick Felinto e Lúcia Santaella (2012). Estes consideram que a proposta de Flusser para a comunicação era atravessada pela formação de uma nova ciência, por ele chamada de “comunicologia”, um “espaço de experimentações capaz de reconfigurar a totalidade das ciências humanas” (FELINTO, 2014, p. 31) e no qual “as diferenças podem comunicar-se livremente entre si, em constantes fluxos e reconfigurações” (FELINTO & SANTAELLA, 2012, p. 22). Havia espaço em sua teoria para a dúvida e para a imaginação, pois acreditava “no poder das zonas de passagem e das instabilidades, defendendo uma forma de conhecimento baseada na elaboração de perguntas mais que busca de respostas” (FELINTO, 2014, p. 34). Dentro de suas perspectivas, estava a proposta de converter a ideia de “sujeitos” em “projetos”, para que então sejamos “capazes de ver como pode ser continuado o projeto original pré-kantiano de aumentar as potencialidades do humano” (FELINTO & SANTAELLA, 2012, p.108). O humano é, no sentido proposto por Flusser, “um artifício vivo” (FLUSSER apud FELINTO & SANTAELLA, 2012, p. 149), afirmação que considera o caráter híbrido do homem como anterior, por exemplo, à figura do ciborgue, de Haraway. A noção de sujeito/objeto torna-se mais desconstruída com as propostas do autor, o que o aproxima das características do atual cenário sociotecnológico.

Flusser sugere o desenvolvimento de uma antropologia não humanista; uma antropologia “que inverta os termos ‘homem-coisa’, e na qual o homem seja concebido como um local de coincidência com as coisas que o cercam”. Em outras palavras, em lugar de uma epistemologia na qual a coisa se adéqua ao pensamento, necessitamos agora de um “movimento do intelecto pela coisa que se faz conhecida ao conhecedor (*Beyond Humanism Toward Man*, s/data, p. 3) (FELINTO & SANTAELLA, 2012, p. 150)

Diante de todas essas propostas até aqui apresentadas, questiona-se: tratam-se de emergência de um novo modo só possível com a lógica atual ou apenas explicitam algo que já havia? Pressupõe-se que essas concepções que hoje tão bem apresentam a multiplicidade,

descentralidade, vínculo ao simbólico e à linguagem, identidades flexíveis, associação de coisas, dentre as outras questões aqui citadas não são de fato novos modos. São sim as articulações do Secundário – apresentado no capítulo anterior – que estão ficando cada vez mais evidente e que, no movimento pulsional, implicam transformações, ora, inclusive, assustadoras. Isto porque como conjunto de formações polares são sintomáticas e, portanto, tentam repetir certas estagnações, resistem ao movimento. Até certo ponto essas teorias rompem com certas fronteiras, mas ainda retomam algumas ideologias, concepções e modos de pensar por meio de adaptações. Por exemplo, se antes havia a noção de identidade, agora falam em identidade flexível e constantemente construída; se antes havia a ideia de um “eu” centrado, agora falam em múltiplos eus; e assim por diante.

As redes, tomadas como metáforas, têm produzido impressões que potencializam a virtualização e as articulações possíveis entre imaginários, criando a dimensão disso que se chama inteligência coletiva. Têm rompido fronteiras como eu/outro, sujeito/objeto e natural/artificial. Têm explicitado modos antes desconhecidos ou desconsiderados e revelado a fluidez dos sentidos, significados e discursos que tentam dizer sobre o nosso “ser” e “estar” no mundo. Mas continuam na esteira do imaginário e do simbólico. Imaginários que parecem transformar as noções de subjetividade, os corpos, o espaço e o tempo, como se fosse possível, em afinidade às funções do próprio sistema, fazer um *upgrade* de si mediante os ideais e/ou fixações a que cada um (se) idealiza. Porém, mais do que a suspensão dessas formações – que já é algo importante –, está a possibilidade de pensar outras aberturas possíveis, de requisitar conhecimentos ainda pouco expressados. Que rupturas há hoje no que diz respeito a este “quem comunica” com que começamos o capítulo?

2.4 A Transformática

A era globalizada das redes e a invasiva transformação informacional de base tecnológica fez com que muitos pesquisadores pensassem na emergência de outro paradigma, cujas características já foram aqui anunciadas: flexibilidade, quebra de fronteiras, convergências, participação, fluxo, horizontalidade etc. Características que foram incorporadas pelas abordagens que procuram estudar o “eu” (e suas interseções teóricas) na comunicação, mas, em sua maioria, de forma que faz referência aos conceitos e modos de outrora.

Isso aponta a necessidade de se pensar essa repetição. O retorno agora aprimorado desses conceitos, que se dizem atuais, indica, a priori, a repetição de um passado que,

paradoxalmente, não passa. Insistem de tal maneira que parecem denunciar a estagnação e a flexibilização de conceitos não superados e sintomatizados. E deixam, com isso, a abertura para que outras propostas busquem conhecimentos ainda pouco explorados, contribuindo para a complexidade dos fenômenos comunicacionais. Esse é o caso da chamada Transformática.

Na mesma época em que havia nas instâncias sociais, culturais e tecnológicas a emergência de um novo paradigma (redes, informação, fluxo), a sintomática do prefixo “pós” e a flexibilização de conceitos como acima apresentado, foi proposto no Brasil a Transformática, cuja dupla inscrição sugere que “a psicanálise é uma teoria plena da comunicação, e uma teoria plena da comunicação é uma teoria psicanalítica” (SILVEIRA JR., 2006).

Tal perspectiva está em afinidade aos conceitos da NovaMente apresentados no capítulo anterior. Portanto, falar de Transformática é falar em Revirão, Indiferenciação, movimento pulsional e, também, gnômica, transa entre formações e vínculos. Isso porque seu modo de entendimento é da ordem do conhecimento, da com-sideração de formações e da possibilidade de transformações, com todas as especificidades que cada um desses termos carrega.

Inicia-se pela gnômica (MAGNO, 2003, p. 59-95) que se propõe como teoria de toda e qualquer ocorrência do conhecimento, independentemente de sua base ou relação epistêmica. Conhecimento que, no modo como opera a NovaMente, é efetivamente acompanhado a partir dos conceitos de formações, vínculos, transas e indiferenciação.

Como apresentado no capítulo anterior, “por formação considera-se, em qualquer nível, ordem ou perspectiva, todo e qualquer conjunto material [sendo que tudo aqui é considerado material, vozes, símbolos etc.] que se organize com alguma coalescência, que consiga constituir um fechamento, um *lock*, e subexistir resistentemente enquanto formação” (MAGNO, 2008, p.103). Elas têm caráter recalcante e sintomático, mas enquanto presença no Haver, as formações se co-movem, podem se comunicar umas às outras, donde se tem a ideia de rede e transas entre formações.

O conhecimento é por essa via entendido como “resultado de transas entre formações” (MAGNO, 2004, p. 76), ou seja, é “transir (‘ir além de’, ‘penetrar’, ‘trespassar’, ‘assustar’), comunicar-se na transa e no transe, é, de algum modo, revirar-se: buscar, a cada momento, a cada lugar e o mais possível, produzir processos de Revirão” (SILVEIRA JR., 2006, p. 29).

Para a NovaMente, é mediante a proposição dessas transas que pode-se identificar as relações, transformações e articulações, ou seja, as formações do Haver nos seus três regimes:

Primário, Secundário e Originário. A estes três regimes, relacionam-se os chamado vínculos relativos e absolutos.

Os vínculos relativos são “dependentes das formações que a nova psicanálise chama de *primárias* (naturais, somáticas, etológicas) ou *secundárias* (culturais, simbólicas, neo-etológicas)” e que se “mostram reativas, resistentes e embargadoras das tentativas de mutação em qualquer coisa diferente delas mesmas” (ALONSO & SILVEIRA JR., 2014, p. 8).

No que se refere ao vínculo absoluto, “para aquém e além da oscilação entre formações opostas observadas no decorrer da história dos pensamentos ocidental (mente/corpo, p. ex.) ou oriental (yin/yang, p. ex.), o que ocorre é a *suspensão* das oposições, ou seja, a possibilidade de *indiferenciação* que os humanos portam como distinção para com os demais vivos” (ALONSO & SILVEIRA JR., 2014, p. 8).

Com os vínculos convém estudar o potencial das formações de funcionarem como atratores (atraírem outras formações) e pensar o manejo das possibilidades em referência à hiperdeterminação,

[...] pensar em todo e qualquer tipo de formação posto dentro do Haver e o que acontece de interferência, de intervenção, de irritabilidade, de agressão, entre essas formações, as quais procuram ficar fechadas dentro de sua estabilidade sistêmica, mas que, ao mesmo tempo, sofrem impacto de outras formações (MAGNO, 2004, p. 16).

Segundo Magno (1994, p. 86), “não há nada que compareça no campo do Haver que não force vínculo” e também não há comunicação sem a noção que esse conceito apresenta.

Segundo o teorema que apresentei, só posso falar em comunicação no regime do vincular, e do vincular de baixa extração. Isto porque, se há um Vínculo Absoluto, ele faz vínculo, mas não comunica nada: apenas põe todos os humanos no regime de uma espécie única, pois cada um tem referência singular com essa Vinculação Absoluta – mas não comum-iza não comum-ica nada (MAGNO, 1994, p. 36).

A par desses conceitos, ressalta-se que o modo de operação da gnômica, ou seja, o modo como a NovaMente acompanha o conhecimento, é a chamada Transformática, descrita como um “longo, infinito e variável processo de colheita e arquivamento das transas entre formações” (MAGNO, 2004, p. 15). É a operação que busca entendimentos dessas transas no regime do que antes foi apresentado como Idioformação.

Em sua abordagem tudo é formação, que sob a vigência articuladora da pulsão e operacional do Revirão, toma o que quer que compareça como uma emergência da ARTE (articulação, artifício), donde se pensa em “artificialismo total”, como sugere Silveira Jr.

(2006). Formações que em suas transas e trânsitos opera uma trans-formática possibilidade de entendimento para o movimento da Pessoa (Idioformação), na sua inarredável condição diante do Haver.

Para a Transformática, a Comunicação é

[...] o processo dos acoplamentos das formações (conhecimentos) em meio à conexão que há entre elas. A transformática é, pois, a teoria da comunicação que, mediante a sustentação conceitual na pulsão e a pragmática centrada no revirão, visa colher, descrever e intervir no que ocorre nas, e decorre das, transas entre as formações (que resultam em conhecimento): suas conexões e clausuras, suas possibilidades de acesso e arquivamento, suas transposições e estases, seus avanços e emperramentos, seus níveis de extração e hegemonia (primária, secundária ou originária), seus efeitos vinculares e implicações políticas (ALONSO & SILVEIRA Jr., 2014, p. 16).

Ao eleger analisar as formações, a Transformática utiliza-se de todo conhecimento disponível de modo a não hierarquizar ideologias, comportamentos e valores, pois tudo está remetido à homogeneidade do Haver. Trata-se, portanto, de acompanhar os acontecimentos sem uma postura previa de julgamento. O que se pretende com a Transformática é, antes, “uma observação axiológica das formações, que examina, indiferenciadamente, a agonística dos valores em jogo nos sintomas das formações, e não de um engajamento ideológico que se bata por um valor, em detrimento de outros” (BEIVIDAS, 2000, p. 7). A sua postura é a da Indiferenciação, de inclusão de toda e qualquer diferença, cuja pragmática é o tratamento dos vínculos primários, secundários e, principalmente, originários.

A Transformática [...] vem definir psicanálise e comunicação como teoria das vinculações, e sua pragmática como o tratamento dos vínculos primários, secundários, originários. A diferença para com outras abordagens está em que o Vínculo Originário (chamado de Vínculo Absoluto) será a referência permanente e considerada a única capaz de forçar a abertura dos fechamentos das formações e possibilitar a transa entre elas (SILVEIRA JR., 1998, p. 116).

Magno (2004) situa este último vínculo no chamado Cais Absoluto, que segundo ele, é o lugar do silêncio e onde há absoluta comunicação. Isso porque não se trata de um silêncio meramente da ordem do falatório, mas um silêncio relacionado à “impossibilidade de dizer”, onde a “indiferença para com todos os bate-papos cria um lugar de absoluta indiferença” (Ibid., p. 20) e que aponta para o fato da comunicação ser mais do que um dito, um suposto enunciado – tal como Lacan vem definir este termo – e/ou uma representação. Esta comunicação remete, segundo a Nova Psicanálise, ao lugar de referência da espécie humana, à hiperdeterminação, de modo tal que “o cume da comunicação e o cume da

incomunicabilidade passam pelo ponto que chamo de Cais Absoluto” (MAGNO, 2004, p. 27). Ali, onde toda diferença se mostra possível, onde o silêncio denuncia o comunicado e onde a experiência do Haver se revela como regente de toda comunicação possível.

Na operação da Transformática, destacam-se a proximidade com as características do atual cenário⁶⁴ que já descrevemos e a possibilidade de reconhecer neste: uma outra lógica de enunciação, um discurso que escapa ao nível mais imediato do significado e do sentido; uma metáfora da transa, a sintomática dos atos, ações e expressões; os avessamentos, as criações, a abertura de outros entendimentos e a presença d’Alei que acomete o mal-estar no Haver.

Sua postura é, portanto, mais radical que pensar em multiplicidade de eus, identidades flexíveis, inteligências coletivas, múltiplas mediações ou sujeitos historicamente construídos. Mais abrangente que os corpos plugados, esquadrihados ou virtuais, que o ciborgue e o pós-humano. Menos hierarquizada que a separação entre emissor-mensagem-receptor ou que o pensamento em torno de termos como indivíduo e sujeito. A sua postura é a da identidade Real, indiferenciante e capaz de procurar conhecimentos – transas entre formações – no que quer que compareça. Nela não se opera mediante fronteiras, mas mediante possibilidades de ARTE, articulações. O que ela procura é a experiência do Haver, a suspensão dos sintomas, identificações e idealizações e a abertura para a criação.

Contudo, ao se perguntar sobre a elaboração advinda do cenário de repetição teórica apontado, surge como uma das possibilidades o modo de entendimento proposto pela Transformática. E quanto ao “quem comunica” trabalhado desde o início desse capítulo, tem-se a presença dos conceitos de Pessoa e Idioformações, visto no capítulo anterior, que só posteriormente “vira-ser” (MAGNO, 1994, p. 27). Então, quem é, no modo como entende essa teoria, o “eu” que se comunica?

[...] é aquele que, primariamente, está mais ou menos encarcerado em formações primárias difíceis, porque custa muito caro demovê-las. É aquele que, para sobreviver à falta de referência no que é constantemente manipulado e revirado pela formação originária que chamo de hiperdeterminação, tem que arremedar as situações do primário e criar fundações secundárias para sobreviver no dia a dia [...] (MAGNO, 1994, p. 195).

⁶⁴ A Transformática atua, por exemplo, “descrevendo tipos e situações que nos são cada vez mais comuns e próximas: figuras ambivalentes, tramas sociotécnicas, e, sobretudo, reviravoltas e avessamentos que ocorrem a todo momento, se aprimoram, se expandem, se desfazem” (ALONSO & SILVEIRA JR., ano, p. 15).

Visto todo esse histórico conceitual, cabe agora indicar como tudo isso aparece no ato criativo de Fernando Pessoa e como se pode trabalhar com essas possibilidades e conceitos nos atuais modos/meios de (se) comunicar.

CAPÍTULO 3 – Fernando Pessoa: “eu-ninguém”

Não somos contemporâneos de Fernando Pessoa, é o que sugeriu Alain Badiou (2002, p. 54) ao afirmar que a filosofia do século XX não pensa à altura da poética desse “poeta fingidor”. Com sua potência de transformar infinitos e abismos em versos, de esvaziar-se do nome em face da criação, Pessoa é o lugar incomum, desassossegado e transitório que a filosofia ainda não pôde ocupar.

Por meio de uma análise filosófica, Badiou comenta que enquanto alguns filósofos, como, por exemplo, Nietzsche e Deleuze, apontam a necessidade de superação do platonismo – assumindo, portanto, uma posição de negação ideológica frente a uma corrente –, há em Pessoa outra via a ser percorrida. Via que atravessa o paradoxo, a ambiguidade, a dialética opositiva, e que abre outra perspectiva: seu pensamento-poema “consegue não ser nem platônico, nem antiplatônico” (Ibid., p. 56); “não é nem a vassalagem ao platonismo, nem a sua derrubada” (Ibid., p. 62). E, por isso, Pessoa representa para Badiou uma tarefa necessária à filosofia, “o que significaria: admitir a coextensão do sensível e da ideia, mas nada conceder à transcendência do Uno. Pensar que só há singularidades múltiplas, mas nada extrair delas que se pareça com empirismo” (BADIOU, 2002, p. 63).

O encaminhamento do poema é de fato diagonal, aquilo de que ele trata não é nem cortina de chuva, nem catedral; nem a coisa nua, nem seu reflexo; nem o enxergar direto na luz, nem a opacidade de um vidro. O poema está então aí para criar esse “nem, nem”, e sugerir que é outra coisa ainda, que qualquer oposição do tipo sim/não deixa escapar (BADIOU, 2002, p. 57).

Nem sim, nem não. Nem um, nem dois. Pessoa foi muitos. Foi “Alberto Caieiro”, “Álvaro de Campos”, “Bernardo Soares”, “Ricardo Reis”, “Fernando Pessoa, Ele mesmo” e outros tantos. Foi, segundo o que aponta a pesquisa do colombiano Jerônimo Pizarro, em notícia divulgada no jornal O Globo⁶⁵ (outubro/2014), autor dos cerca de 136 heterônimos que o pesquisador encontrou vasculhando os fragmentos deixado pelo poeta. Pessoa foi muito, foi todos, mas paradoxalmente foi ninguém.

Sua escrita iluminava: tanto traços mnêmicos quanto esquecimentos; incertas certezas; questões sem respostas e respostas sem questões; achados e perdas; versos e avessos. Pois ao se aventurar pelo labirinto e pelas encruzilhadas de suas várias pessoas, o poeta potencializou

⁶⁵ Notícia publicada pelo jornal O Globo, em 06/10/2014, com o seguinte título: Jerônimo Pizarro se firma como uma das maiores autoridades na obra de Fernando Pessoa. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/jeronimo-pizarro-se-firma-como-uma-das-maiores-autoridades-na-obra-de-fernando-pessoa-14152241>. Acessado em: 11/10/2014.

a característica que Blanchot, por exemplo, atribuiu à escrita: “escrever é renunciar a estar no comando de si mesmo ou ter um nome próprio e que o sujeito implicado na literatura caminha ao ilegível de sua própria existência, a um abandono de si, ao cancelamento do eu” (BLANCHOT apud CHERNICHARRO, 2013, p. 27)

Nas expressões de Fernando Pessoa, “vão outro – eis tudo” (PESSOA apud CHERNICHARRO, 2013, p. 31) e “Escrever, sim, é perder-me” (Ibid., p. 31), ficam indicados tanto essa perda, quanto o aparecimento de outras possibilidades. Perde-se para se tornar muitos, muitas vozes transformadoras e transformadas. Mas vozes de quem, pode-se perguntar? Qual Pessoa que escreve?

Pessoa, é o que este trabalho sugere como resposta. Pessoa, conceito que definimos no primeiro capítulo. Pessoa, cuja o poeta Fernando Pessoa explicita em seu ato poético ao fugir dos lugares socialmente constituídos e ao se lançar numa outra cena, por vezes onírica (aos modos do que apresenta Freud em *Interpretação dos sonhos* [2010]), por vezes real (aos modos do Real laciano), por vezes indiferenciadora (aos modos da *Indiferenciação de Magno* [2009]); ao ser-em-abismo, desconstruindo o sujeito, descentrando o “eu”, atravessando objetos, pessoas, coisas e símbolos; ao descobrir (uni)versos, ou o Haver propriamente dito, com a clareza de um tal Alberto Caeiro que vê nas “coisas” as “coisas”, e não “seres”, com a emoção de Álvaro de Campos, com a musicalidade de Ricardo Reis e com a fragmentariedade de Bernardo Soares.

[...] pus no Caeiro todo o meu poder de despersonalização dramática, pus em Ricardo Reis toda a minha disciplina mental, vestida da música que lhe é própria, pus em Álvaro de Campos toda a emoção que não dou nem a mim nem à vida (PESSOA, 1935, p. 3).

Com esses e outros tantos nomes, Pessoa construiu tanto a sua poesia quanto a sua própria poética – ou, quem sabe, a poética da vida. E o fez de uma maneira que extrapolasse a mera utilização heteronímica, que muitos pesquisadores sugerem esconder um anônimo por meios de um outro nome. A reverberação de suas várias pessoas carrega um processo de criação mais aguçado:

Sob os nomes de Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis e Pessoa-ele mesmo, dispomos de quatro conjuntos de poemas que, embora escritos pela mesma mão, são tão diferentes quanto aos motivos dominantes e ao compromisso de linguagem, que compõem por si só uma configuração artística completa (BADIU, 2002, p. 56).

Se completa, não podemos afirmar. Mas diferente, sem dúvida. Com cada uma de suas pessoas ele criou um modo inusitado de tentar dar conta de sentimentos, compreensões, percepções, concepções, acontecimentos, visões de mundo etc. As características de cada uma das pessoas que ele inventa podem, de diferentes maneiras, dizer algo – aos seus leitores, a ele próprio, ao mundo, às concepções, à ciência e ao próprio ato de dizer (ao dito e/ou interdito). Daí a ARTimanha de suas (des)personalizações e a originalidade de sua criação, que se expressam quando analisados as nuances de seus heterônimos, como por exemplo:

- Alberto Caieiro (1889 – 1915), lisboeta, que viveu a maior parte da vida em Ribatejo e é considerado pelo poeta como sendo “o meu [seu] maior e mais íntimo amigo” (PESSOA, 2005, p. 211). Caieiro é o mestre (PESSOA, 1935, p. 5), o guardador de rebanhos, o realista e aquele que menos se ilude com as “coisas” que vê.

- Bernardo Soares aparece em circunstâncias de sono (PESSOA, 1935). Há nele um estado onírico, que desloca o sujeito de sua suposta posição cotidiana e que é mais livre, menos censurado, como os sonhos na perspectiva freudiana. Daí a presença de fragmentos⁶⁶ – ao invés de textos com uma narrativa clássica – atemporais, não-lineares, dispersos, soltos e transitáveis.

- Ricardo Reis, apresentado como um “homem clássico, preso aos valores da Antiguidade, [...] que se manifesta poeticamente por meio de Odes [...], uma espécie de canto”. Ele é “o culto do instante, o *carpe diem* (o viver intensamente a vida), é o epicurismo a se revelar pelo prazer equilibrado, puro, duradouro. Mas é, também, a consciência da transitoriedade, da presença constante da morte” (PESSOA, 2006, p. 15-16).

- Álvaro de Campos, considerado a derivação oposta de Ricardo Reis: “ele não poderá nunca ser confundido com Ricardo Reis, que leva a disciplina do verso à sua mais perfeita consequência: a da música” (PESSOA, 2007, p. 23). Na introdução que faz Teresa Rita Lopes no livro “Poesia completa de Álvaro de Campos” (PESSOA, 2007), ele é por ela apresentado

⁶⁶ Bernardo Soares é quem compõe o “Livro do Desassossego”. Neste, segundo a fala introdutória feita por Richard Zenith, “o que temos não é um livro, mas a sua subversão e negação. [...] o mundo todo reduzido a fragmentos que não fazem o mundo todo” (PESSOA, 2006, p. 8). Dado sua composição por fragmentos, o livro pode ser lido e organizado de diferentes maneiras e ordens, pois não tem uma cronologia e uma linearidade demarcada entre os pensamentos. A leitura é explicitamente interativa com aquele que a experimenta.

como “um indisciplinado por natureza, [...] que saudou a infração de todas as regras”. Além disso, ele é o engenheiro sensacionista de Pessoa.

- E ainda, “Fernando Pessoa, ele mesmo”, que dado à menção em terceira pessoa representa senão mais um heterônimo, coloca-se no mesmo estado que os outros, sob tal maneira que podemos dizer que Pessoa encara a própria progenitura – “criei várias personalidades” (PESSOA, 2006b, p. 289) –, e explicita a cena do imaginário e da ilusão que cercam a crença na unidade do “eu”, destruindo-se, não para um fim, mas para uma outra possibilidade: “Para criar, destruí-me; tanto me exteriorizei dentro de mim, que dentro de mim não existo senão exteriormente. Sou a cena nua onde passam vários actores representando várias peças” (PESSOA, 2006b, p. 290).

Com essas e outras pessoas do Pessoa – com a tamanha particularidade com que ele brinca de/com o “ser”, o “perder-se”, a “multiplicidade” e a “criação” –, este expressa-se como a passagem de um a outro, sendo que ele não é nem esse “um”, nem esse “outro”. O que esta dissertação ilustra quando se apropria do exemplo desse poeta português, é a real natureza dessa passagem, de modo que se há aí um “eu” falando, ele é o precipitado desse movimento, a consequência, e não a mitológica dicotomia do criador e da criatura. Isso implica que o Fernando Pessoa não é aqui apenas estudo de caso – pois o foco não é a sua obra criada, mas antes o íntimo processo de criação –, mas um exemplo que tenta dizer sobre esse interdito, sobre essa passagem e o movimento pulsional em suas decorrências.

Portanto, na trilha dos apontamentos de Perrone-Moisés (2001), este trabalho pressupõe que o ato de Pessoa é melhor aproveitado e entendido quando o destaque for não a multiplicidade desse ser que foi muitos, mas “a falta de ser, que ser muitos indica” (Ibid., p. 6). E, a partir disso, desenvolve-se tanto a postura de pesquisa aqui empreendida, quanto um embate teórico com outras perspectivas, pois:

Frequentemente, os próprios críticos de Pessoa o acham atravancador, e tentam impor-lhe os limites de um sujeito unitário, que seria o ‘verdadeiro’ Pessoa. O fenômeno da heteronímia se explicaria pelo mito do Criador e suas criaturas ou, mais facilmente, pela hipótese de um caso de mistificação pura e simples (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 16).

A perspectiva nesta dissertação não é essa. Pessoa aqui não é um “atranka-dor”, mas sim, como ele mesmo diz, um “finge-dor”⁶⁷, ou mais ainda, um ARTicula-dor. Dor, no caso, de mal-estar no Haver, à beira de um abismo intransponível, “sentindo tudo e de todas as maneiras” (PESSOA, 2007, p. 173), tentando dar conta dessa experiência, dessa presença e desse trauma, como já apresentado no primeiro capítulo (vide páginas 52-55).

Portanto, nessa perspectiva, não interessa tanto ou somente a figura do poeta, a sua identidade social, a sua suposta história ou patologia, pois são tanto diversos quanto contraditórios os estudos sobre Fernando Pessoa que têm nessas vias de análises um ponto de saída ou de chegada. Trabalhos que narram uma história (nos dois sentidos que o termo pode ter), falando, portanto, mais de um imaginário coletivo ou individualmente construído, de um outro (o narrador) que ali está interpretando vestígios, causos, contos e invenções. Como este trabalho tem por proposta ir além do imaginário e da interpretação, o que nos interessa em Pessoa é seu ato poético, seu ato transformador, sua transformação em “ninguém”.

Esse ato é que contribui para que Badiou faça as considerações que apresentadas acima e que Perrone-Moisés retoma como sendo indicial para as diversas áreas do conhecimento. Segundo ela, “não são a filosofia, a psicanálise, a linguística ou a poética que nos ajuda a ler Pessoa. É Pessoa quem oferece um formidável saber para a ampliação do campo dessas disciplinas” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 8). Ainda que inflada, a proposição da autora sugere que é possível aprender com Pessoa. Tarefa aqui ilustrada a partir de seu ato, mais que de sua atuação.

O ato Pessoa é mais que heteronímia. Se estivéssemos apenas preocupados com a multiplicidade de seus personagens e com o conteúdo poético de Pessoa, estaríamos tentando preencher o vazio, o “vácuo-pessoa”, como fala Perrone-Moisés (2001), o que nada mais seria que dar asas a este imaginário acima comentado, sem se atentar para a presença do real, do Haver enquanto experiência (como definido no capítulo 1), que essa ideia de multiplicidade, paradoxalmente, esconde/revela. Ao invés de trabalhar a sua ficção, buscando em Pessoa a figura de um artista – como o fazem muitos críticos –, apresenta-se aqui uma outra direção que é, então, buscar o seu ato poético e a função não de uma pessoa (figura, unidade, eu, indivíduo), mas de um movimento que avessa e versa sobre o ser-e-estar ou a falta-de-ser ou a falta-a-ser ou o ninguém.

⁶⁷ “O poeta é fingidor / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente.” (PESSOA, 2011, p. 108).

A sensação de ser diverso, variável, múltiplo, nada tem de filosoficamente ou psicologicamente novo; o que é original em Pessoa, e radicalmente moderno, é a experiência de certo ‘sujeito vazio’, que não se beneficia mais do conforto logocêntrico, nem se ilude mais com a falsa unidade ‘profunda’ da pessoa psicológica (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 96).

O poeta português não foi o único a se debruçar sobre tal temática. Na literatura e na poesia, pode-se identificá-la, por exemplo, em Borges – *“Por lo demás, yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro”* (BORGES, 1960, p. 18) –, em Clarice Lispector – “Eu me ultrapasso abdicando de mim e então sou o mundo” (LISPECTOR, 1998, p. 23) – e em Whitman – “Essas coisas se transformam em mim, / eu nelas, e não são coisa qualquer, / Me transformo mais ainda se quiser. / Aqui me transformo em qualquer presença ou verdade humana (WHITMAN, 2008, p. 103). A este último, inclusive, Fernando Pessoa (por meio de Álvaro de Campos) presta homenagem com o poema chamado “Saudação a Walt Whitman”. Neste, dizia Pessoa de Walt: “meu irmão em Universo, [...] cantor dos concretos absolutos”; “sexualizado pelas pedras, pelas árvores, pelas pessoas, pelas profissões” (PESSOA, 2011, p. 142).

No entanto, ainda que o tema não seja exclusividade de Pessoa, há em suas características uma singularidade que instiga a investigá-lo. O que marca essa singularidade de Fernando Pessoa é: a sua (im)postura, de quem diante de lugares fixos, pode transitar por diferentes posições; a sua “farsa” ou “brincadeira”, que desmascara o jogo de faz-de-conta do ser; a criação, o artifício e as articulações de possíveis; e a explicitação do caráter artificioso da simbolização.

“Excessivo, Pessoa transbordou: “Transbordei, não fiz senão extravasar-me” (PESSOA, 2007, p. 179). Transbordou em ato poético e foi “aquém do eu” e “além do outro”⁶⁸, nos dando um bom exemplo para pensar a questão que ao longo deste texto foi apresentada, para pensar o “eu-ninguém”, que o poeta suscita, e para pensar em contribuições que sua perspectiva pode ter para com a Comunicação.

3.1 Eu-ninguém

Pessoa não fazia heterônimos, e sim praticava despersonalizações. É isso o que ele revela em carta à Adolfo Casais Monteiro, datada de 13 de janeiro de 1935. Diante do questionamento deste último poeta sobre os seus diferentes personagens, Pessoa escreveu: “a

⁶⁸ Referência ao título de Perrone-Moisés (2001): “Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro”.

origem mental dos meus heterónimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação” (PESSOA, 1935, p. 3).

Desde criança tive a tendência para criar em meu torno um mundo fictício, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. (Não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo. Nestas coisas, como em todas, não devemos ser dogmáticos) (Ibid., p. 4).

Com a despersonalização, Pessoa mostrou sua diversidade ao se perder/encontrar, ao deixar-se em criação e ao operar os processos de passagem, como sugerimos no início desse capítulo. Assim, se a sua intenção era a reconstrução de si com a invenção de personagens – como querem alguns pesquisadores –, seu resultado é a tentativa falhada da impossibilidade almejada. Porque em Pessoa o si (eu) é antes a ausência de ser: “sendo tantos, Pessoa era também ninguém” (CHENICHARRO, 2013, p. 32).

Não sei quem sou, que alma tenho. Quando falo com sinceridade não sei com que sinceridade falo. Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe (se é esses outros). Sinto crenças que não tenho. Enlevam-me ânsias que repudio. A minha perpétua atenção sobre mim perpetuamente me ponta traições de alma a um caráter que talvez eu não tenha, nem ela julga que eu tenha. Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas. Como o panteísta se sente árvore [?] e até a flor, eu sinto-me vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada [?], por uma suma de não-eus sintetizados num eu postiço (PESSOA apud CHENICHARRO, 2013, p. 32).

Não cabe tomar os “não-eus” de Pessoa sob a égide do anonimato, ao menos não quando estiver em causa mais o seu ato poético que o produto de sua poesia. O autor ali é anônimo? Possivelmente não. A sua proposta é mais radical, pois o que marca a criação de Fernando Pessoa é a presença de uma ausência que se revela e cria e não a ideia de um ser anônimo, escondido por detrás de um heterônimo. Até mesmo quando assinava com seu “nome de registro”, a indicação era na terceira pessoa – “Fernando Pessoa, ele mesmo” –, indicando que “Pessoa é um poeta fictício, tão irreal [ou real] quanto os heterônimos que inventou” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 17).

Os heterônimos (Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Fernando Pessoa-ele-mesmo, Bernardo Soares) opõem-se ao anônimo, por não pretenderem nem ao Uno, nem ao Todo, mas instalam originariamente a contingência do múltiplo. Daí comporem, melhor que o Livro, um universo. Pois o universo real é ao mesmo tempo múltiplo, contingente e intotalizável (BADIOU, 2002, p. 63).

Em Pessoa, o “eu” é de imediato um postigo, o que nos leva a supor que há em seu pensamento a ilustração das características desse suposto “eu” (ego) – e de suas variações – vistas nas perspectivas psicanalíticas: em Freud, instância que se relaciona diretamente com o id (domínio da pulsão), função de mediação e censura, tentativa de exercer o princípio de prazer (vide páginas 29-41); em Lacan, imagem ilusória de um “eu” corporal, sujeito ao desejo do outro, intervalo entre significante (vide páginas 41-46); em Magno, aquele que porta o Revirão (Idioformação), que é capaz de avessar o dado de um determinado momento, que pode fazer a indiferenciação, não se limitando, portanto, a um nome (a um conjunto de formações), mas subvertendo essa lógica (vide página 47).

Não há no ato de Pessoa uma unidade cartesiana, nem um indivíduo autor, como as concepções clássicas sobre o humano apresentadas no capítulo 1. Como diz Perrone-Moisés (2001, p. 6), “tendo-se aventurado na experiência da alteridade absoluta, [ele] perdeu a possibilidade de encontrar-se como unidade. Multiplicou-se tanto que já não podia ser alguém, mas apenas as várias formas do Encoberto” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 6). Um encoberto que fala de um jogo de esconde-revela: ao se esconder entre suas (des)personalizações, algo se revela, desde um traço/questão que na voz de uma de suas pessoas se mimetiza ou mnemônica, até a própria inventiva criação do “ser”, suas ilusões, seu imaginário e sua função. E com isso, em se tratando de sua multiplicidade, ela não é a do “um”, mas a do outro, em sintonia ao que Magno (1994) chama de regime Secundário. Regime que é acompanhado por outros dois (Primário e Originário) e que, em conjunto, atravessam esse outro a ponto de ultrapassar a ideia de um sujeito social.

Os heterônimos não são frutos de uma rica imaginação tão-somente artística, ou a prova da versatilidade do poeta, mas os cobrimentos de uma falha. Falta de ser e excesso de desejo fazem implodir o sujeito que, ao tentar reunir diversos eus postigos num conjunto, precipita-se, pelo contrário, na experiência da dispersão sem volta (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 96).

Se há, então, em Fernando Pessoa a ideia de multiplicação é porque, como nos aponta Perrone-Moisés (2001, p. 117), “as pulsões exigiram vazão”. E como já apresentou Freud (2010) e Magno (2008), a pulsão vaza por diversas vias. Excessivo, Pessoa extravasou para além do eu, transbordou a superfície imaginária, o próprio corpo e talvez a própria história, dando espaço para a emergência de transformações, diminuindo a censura, a mediação e a ilusão que o sentido e o significado propagandeam.

Multipliquei-me, para me sentir,

Para me sentir, precisei sentir tudo,
 Transbordei, não fiz senão extravasar-me,
 Despi-me entreguei-me,
 E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente.
 (PESSOA, 2007, p. 178-179)

Afinal a melhor maneira de viajar é sentir.
 Sou um monte confuso de forças cheias de infinito
 Tendendo em todas as direcções para todos os lados do espaço
 Meu corpo é um centro dum volante estupendo e infinito
 Em marcha sempre vertiginosamente em torno de si,
 Cruzando-se em todas as direcções com outros volantes.
 (PESSOA, 2003, p. 398).

Cruzamento ou, teoricamente melhor conceituado, transa entre as formações. Transa que Pessoa expressa ao não se ver preso a um nome, uma fixação e uma posição estacionária. Ao se portar diversificadamente no trânsito que os seus heterônimos apontam, o poeta conheceu a essência do conceito Pessoa, que em capítulos anteriores apresentamos. Situou a/o “si” na suspensão de outras possibilidades, deixou o processo de com-sideração de formações evidente (como apresentado no item 1.2.2) e permitiu-se experimentar “ser” muitos, sabendo-se ninguém.

“Pessoa é ninguém, porque toda ‘pessoa’ é ninguém” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 6), daí o exemplo que esta pesquisa está sugerindo quando apresenta o poeta. Um “ninguém” que pode, inclusive, inventar o “ser”, mas posteriormente, na linguagem, no simbólico, no secundário. Pois, em princípio, a sua lógica está inscrita é no Haver e no movimento pulsional de que fala a psicanálise.

É engano
 A gente ter confiança em quem tem ser...
 (PESSOA, 2007, p. 67)

Sinto que sou ninguém salvo uma sombra
 De um vulto que não vejo e que me assombra,
 E em nada existo como a treva fria.
 (PESSOA, 2011, p. 82)

Quando dizemos o “ninguém” de Fernando Pessoa ou o próprio conceito de Pessoa, que Magno propõe, estamos falando de um conjunto de formações, em seus três regimes – Primário, Secundário e Originário (MAGNO, 1994) –, e daquele que, por portar este movimento a que Magno chama de Revirão, não se limita a um determinismo – de lugar, ser, posição e/ou conceito –, mas sim de alguém que carrega potencialmente a possibilidade de transformações e criações diversas. É esse, portanto, o exemplo e o ato Pessoa.

“Por ter a lucidez de saber-se ‘ninguém’, Pessoa foi mais real do que o comum das pessoas” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 6). Despiu-se/vestiu-se de nomes e, paradoxalmente, foi todos sendo ninguém.

Pessoa precisou despir-se das ilusões do ego, esvaziar-se como sujeito individual, tornar-se um puro sentir quase sem suporte: só então o sentimento pode voltar tão nu, tão de raiz, tão *real*. [...] Só quem se reconhece verdadeiramente ninguém encontra o tom justo para dizer seus afetos sem afetação⁶⁹ (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 142).

A ideia de vestimenta nos leva ao Parangolé, que, assim como o poeta, ajuda a explicitar o conceito Pessoa apresentado nessa dissertação. Há uma proximidade nas propostas de Oiticica e de Fernando Pessoa, quando aquele disponibiliza às pessoas vestirem uma fantasia e deixarem que algo ali se faça presente, torne-se presença (como descrito no item 1.2.3). A mesma função se esboça quando Pessoa veste-se de um personagem, pois ali há um deslocamento do lugar e da ideia de sujeito, há uma outra posição, assim como uma (im)postura que faz com que o próprio movimento sugerido pelo Revirão possa aparecer. E o resultado é anterior ao “ser” e à postura determinista da própria vestimenta, como se pode ver nos versos: “Aliás, se amanhã me apartasse deles todos, e despisse este trajo da Rua dos Dourados, a que outra coisa me chegaria – porque a outra me haveria de chegar?, de que outro trajo me vestiria – porque de outro me haveria de vestir?” (PESSOA, 2006b, p. 47).

Para que realizar a morte de um no (ul)traje de outro? Eis aí a questão da coexistência de seus trajes, que não são identidades – ainda que múltiplas ou heterogêneas –, mas precipitações da passagem que a nível secundário inscrevemos/reconhecemos entre um e outro. Isso faz de Pessoa um guardador de rebanhos – tais como nos versos de Caieiro – e/ou de trajes, que ele ora vestia para expressar não tanto um ser, mas essa presença do Haver.

Dormir, despir-me deste mundo ultraje,
Como quem despe um dominó roubado.
Despir a alma postiça como um traje.
(PESSOA, 2007, p. 71)

Suas “vestes” são uma espécie de jogo que o poeta inventou para deixar suas (im/ex)pressões evidentes. Como diz Magno (2009b), “os ditos heterônimos não são

⁶⁹ Vemos nesta citação da autora uma proximidade com as ideias de Deleuze e Guattari (2010), no que diz respeito a arte e ao potencial da filosofia na criação de conceitos. Esses autores expressam uma proposição parecida: reconhecer os afetos das afetações e os perceptos das percepções, sob o plano de composição, no caso da arte, e o plano de imanência, no caso da filosofia.

máscaras, personas, de o Fernando português esconder nenhum mistério de sua cara, de suas caras pessoas... ele veio nos dizer que não há nenhum mistério senão ignorância e impostura...” (Ibid., p. 143). Elas exercem a função do que Magno expressa como *ludus* (Ibid., p. 144), ou seja, a brincadeira, o jogo, a farsa, o faz-de-conta e, sobretudo, o artificioso da simbolização.

Além de desconstruir ideias como “eu” e “indivíduo”, Pessoa explora e explode com ideias como a de “sujeito”. Isso porque ele “encontra vazio o lugar onde, em princípio, alguém deveria estar. Nesse percurso, o sujeito perdeu-se” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 29) e foi “estourado em mil sujeitos, para se tornar um não-sujeito” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 17). Por mais que a nível de conteúdo possa existir na sua poesia a suposta ideia de um sujeito, cercado por questões sociais e culturais, a sua expressão como ato poético vai além. Esse suposto sujeito que escreve, quando escreve como Pessoa, se rasura, exhibe-se para então se suprimir, fazendo aparecer a falta-a-ser e o lugar como não-sujeito.

Quando Pessoa se abdica do “eu”, do sujeito e do indivíduo, coloca-se para além da ideia alienante de que há um “pastor” (um “Deus”, um modo regente da vida, um sentido, ou mesmo uma forma de poder, como propõe Foucault (2006, p. 52-55) com a sua ideia de um poder pastoral⁷⁰). E isso coloca na berlinda questões como a suposta existência de uma ordem a ser seguida, de confiança e alienação nas leis – que são sempre criadas; jurisprudências –, de que o limite são as idealizações e identificações do momento e de que há um saber absoluto, com respostas e sentidos definidores.

Trilha na noite uma flauta. É de algum
Pastor? Que importa? Perdida
Série de notas vagas e sem sentido nenhum,
Como a vida.
(PESSOA, 2011, p. 90)

Essas e outras características de Pessoa levam Perrone-Moisés (2011, p. 47) a defini-lo como um “gênio desqualificado”. Quer dizer, com isso, que nenhuma qualidade o define, ao menos não há todo momento. Há uma renúncia às qualificações sociais, de modo que nem

⁷⁰ Com bases históricas e críticas, Foucault apresenta as possíveis origens, definições, direitos e deveres dessa ideia: “o poder pastoral é um poder que garante ao mesmo tempo a subsistência dos indivíduos e a subsistência do grupo, diferentemente do poder tradicional, que se manifesta essencialmente pelo triunfo sobre os dominados” (FOUCAULT, 2006, p. 66); “o poder pastoral é um poder individualista, ou seja, enquanto o rei ou o magistrado tem essencialmente como função salvar a totalidade do Estado, o território, a cidade, os cidadãos em sua totalidade, o bom condutor, o bom pastor é capaz de cuidar dos indivíduos em particular, dos indivíduos tomados um a um” (Ibid., p. 67).

mesmo a qualificação de margem o define, já que Pessoa transborda. Ele é o “desqualificado” que perdeu o lugar, o estrangeiro em sua própria terra, não-senhor em sua própria morada.

O lugar em Pessoa é puro trânsito, movimento pelas formações do Haver, e o “eu” ali, se aparece, expressa-se no fluxo desses vários lugares. Segundo Silveira Jr. (2006), “o Eu em Fernando Pessoa, o ‘pavorosamente eu’, é colocado como um lugar externo que, para se construir, teve que se destruir e secar a ponto de ser pura e simplesmente ‘a cena viva onde passam vários autores representando várias peças’” (Ibid., p. 126). Uma encen(ação) sem centro: “eu, verdadeiramente eu, sou o centro que não há nisto” (PESSOA apud SILVEIRA Jr., 2006, p. 127).

Tal descentralidade faz com que Pessoa construa, segundo Silveira Jr. (2006), uma geometria do abismo, onde inscreve-se alguns dos conceitos desenvolvidos no decorrer desta pesquisa: o eu-ninguém, o Revirão, o movimento Haver quer Não-haver e a Indiferenciação. E, não sem medida, esse abismo, como temática na escrita de Pessoa, aparece junto à questão da morte.

Sinto-me às vezes tocado, não sei porquê, de um prenúncio de morte... Ou seja, uma vaga doença, que não se materializa em dor e por isso tende a espiritualizar-se em fim, ou seja, um cansaço que quer um sono tão profundo que o dormir lhe não basta. (PESSOA, 2006b, p. 71).

A humanidade tem medo da morte, mas incertamente; [...] o homem normal, doente ou velho, raras vezes olha com horror o abismo do nada que ele atribui a esse abismo. (PESSOA, 2006b, p. 71).

Essa “morte” que quer “um sono profundo cujo dormir não lhe basta” serve de índice para a pulsão de morte, para o ato do impossível de que fala o Revirão com o Não-haver. Impossível que não elimina o querer e que ao ser buscado atinge o abismo, o corte inevitável e intransponível, onde os possíveis se revelam e se transformam, onde Pessoa cria.

Neste caos absoluto, o conceito que nos vale ressaltar é o da Indiferenciação, por meio do qual podemos falar no não-ser, no não-lugar, na genialidade desqualificada, na despersonalização, na (im)postura e no ato poético de Pessoa. Uma indiferenciação que não quer dizer indiferença para com tudo, mas sim suporte de onde todas as diferenças se resvalam, exercendo, portanto, uma espécie de niilismo às avessas: de um tudo sem sentido para um “sentir tudo e de todas as maneiras” (PESSOA, 2007, p. 173). A indiferenciação que nos apresenta o Real que Há.

Uma flor acaso tem beleza?
 Tem beleza acaso um fruto?
 Não: tem cor e forma
 E existência apenas.
 A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe.
 (PESSOA, 2005, p. 51)

É preciso não saber o que são flores e pedras e rios
 Para falar dos sentimentos deles.
 Falar da alma das pedras, das flores, dos rios,
 É falar de si próprio e dos seus falsos pensamentos.
 (PESSOA, 2005, p. 53)

Porque o único sentido oculto das coisas
 É elas não terem sentido oculto nenhum.
 (PESSOA, 2005, p. 65)

“Tudo vale a pena” (PESSOA, 2011, p. 60) para esse ser-em-indiferenciação, que não se vê preso às qualidades, aos ditados culturais, às legislações sociais, à alienação ao outro, aos lugares pré-(conceitualmente)fixados. Na contramão, Pessoa ressalta “a poética do entre (Interlúdio, Interregno, Interseccionismo – palavras privilegiadas em sua obra), [...] o entre imóvel da indeterminação” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 38). Entre ser-e-estar, entre formações, o transitar. E assim, dessassossegado, ele canta:

Qualquer música, ah, qualquer,
 Logo que me tire da alma
 Esta incerteza que quer
 Qualquer impossível calma!
 (PESSOA, 2011, p. 97)

O reconhecimento de que esta “calma” é impossível demonstra que o poeta compreendeu e operou o funcionamento do Revirão. Pois essa tal “calma” pode ser indicial de muitas interrelações como, por exemplo, a política do impossível que comentamos no primeiro capítulo e que tem relação com: o Não-haver, em Magno, esse impossível modal que seria a realização plena e a cessação do movimento de nossa espécie; o (para além do) princípio de prazer, em Freud, que intenta uma estabilidade por diversas vias; ou o “objeto a”, em Lacan, incessantemente buscado, mas não alcançado.

Só quero o que ter não posso.
 (PESSOA, 2007, p. 50)

Pode que o querer tanto
 Calcara mais que o submisso mundo
 Sob o céu passo fundo.
 (PESSOA, 2011, p. 49)

Que inquietação do fundo nos soergue?
O desejar poder querer.
(PESSOA, 2011, p. 73)

O mistério supremo do Universo
O único mistério, tudo e em tudo
É haver um mistério do universo,
É haver o universo, qualquer cousa,
É haver haver.
(PESSOA, s/a, s/n)⁷¹

Que outros? Não sei. Há no sossego incerto
Uma paz que não há.
(PESSOA, 2011, p. 110)

Nós nunca nos realizamos.
Somos dois abismos – um poço fitando o céu.
(PESSOA, 2006, p. 50)

Com este entendimento, “a poesia de Pessoa não aponta saídas (ele não as encontrou), mas diz o impasse, nele mergulha” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 85). Traduzindo de outro modo, ela não encontra o Não-haver (nem o poderia encontrar), mas diz o Haver e nele mergulha. Com as suas buscas, para além dos encontros – que talvez fossem somente mais uma ilusão, um discurso, um poder e/ou uma posição –, o que a sua arte suspende é a ARTiculação, o artifício, e a abertura de possibilidades que este reconhecimento propicia.

Dentre essas possibilidades estão as pessoas do Pessoa, que fazem uma espécie de polifonia do conflito, tentando dar conta dessa “porrada” do Haver, enquanto trauma e presença. Tentando trabalhar com a possibilidade de aflorar sentidos inacessíveis ao convencional do pensamento, sem que esses sentidos terminem com supostas unificações, mas sim que expressem a controversa, contradição e transitoriedade. Isso traz como sugestão que a heteronímia de Pessoa é uma dialética sem síntese, porque o que está em jogo não é somente o produto, o poema impresso, o verso, mas também o ato, o movimento, a passagem, o que, conceitualmente, se afina ao conceito de Prótese e não de tanto de síntese.

Toda a dialética, em Pessoa, é uma dialética fingida, na qual a tese e a antítese não levam a nenhuma síntese, por que nunca há ultrapassagem: “Assim fico, fico... Eu sou sempre o que quer partir, / E fica sempre, fica sempre, fica sempre, / Até a morte fica, mesmo que parta, fica, fica, fica... (PESSOA, OP, p. 346)” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 39).

⁷¹ Trecho do acervo digital Arquivo Pessoa, disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/1714>. A referência original que o arquivo indica é: Fausto - Tragédia Subjectiva. Fernando Pessoa. (Texto estabelecido por Teresa Sobral Cunha. Prefácio de Eduardo Lourenço.) Lisboa: Presença, 1988.

A par da prótese, do artifício e da Indiferenciação, o resultado que se tem é o reconhecimento desse conceito Pessoa, que já definimos, e um “bem-dizer” o desejo, o sentir, o acontecimento, o movimento, a contradição etc.

Vivem em nós inúmeros;
Se penso ou sinto, ignoro
Quem é que pensa ou sente.
Sou somente o lugar
Onde se pensa ou sente.

Tenho mais alma que uma.
Há mais eus do que eu mesmo.
Existo todavia
Indiferente a todos.
Faço-os calar: eu falo.

Os impulsos cruzados
Do que sinto ou não sinto
Disputam em quem sou.
Ignoro-os. Nada ditam
A quem me sei: eu escrevo.
(PESSOA, 2006, p. 136)

Mas, para aquele que sabe que “viver não é preciso” (PESSOA, 2011, p. 28), esse “bem-dizer” deve ser interpretado como mais que um dito, um enunciado, pois este seria apenas uma forma de sobrevivência: “mover-se é viver, dizer-se é sobreviver” (PESSOA, 2006b, p. 59). Portanto, nesse “bem-dizer” está um vetor que atravessa a linguagem, indicando antes que um significado, uma direção que busca no dizer (na prótese) a manifestação de algo que Há.

Procuo dizer o que sinto
Sem pensar em que o sinto.
(PESSOA, 2005, p. 72)

[...] dizer o que se sente exactamente como se sente – claramente, se é claro; obscuramente, se é obscuro; confusamente, se é confuso –; compreender que a gramática é um instrumento e não uma lei.
(PESSOA, 2006b, p. 112)

Diante dessa apresentação do Pessoa e da (im)postura que ele explicita, cabe um pequeno resumo de ideias sobre a transitoriedade, a contradição e também a coragem de bem-dizer “eu” quando se sabe ninguém.

Pessoa, o (des/ex)istente, é uma reação à imobilidade das polarizações de formações. Com seus jogos poéticos, literários e mentais, subvertem-se concepções, raciocínios, referenciais, representações e crenças. Isso faz dele o sintoma de uma crise ampla, na qual

declina-se noções de identidades, gêneros, etnias, universalidades, sexualidades e outras, tais como a negação do eu como unidade constituída – e constitutiva – e a não perseverança e intradutibilidade da ordem do ser, que no tocante a instância da linguagem é sempre outro, mas no tocante a experiência, sempre ninguém. Experiência que o poeta traduz in-diferenciadamente para além do narcisismo ou do outrismo:

A obra de Fernando Pessoa demonstra que não cabe restar preso a nenhuma dessas posições – narcisismo ou outrismo – já que o testemunho que nos dá é o daquele ponto de neutralização em que se in-diferenciam quaisquer personalidades ou conteúdos que lhes sejam atribuídos (SILVEIRA JR., 2006, p. 126).

Pessoa, a contradição, a sideração entre as formações, que expressam antes que uma incerteza, as encruzilhadas, transitoriedades e agenciamentos do Ser no Haver; o choque dos encontros com o simbólico, a corporeidade, a cultura, a sociedade; a razão e a irracionalidade; a natureza e o artifício; a fronteira e o fluxo; o saber e o não-saber; o dizer e o silêncio; o sentido e o *non sense*; a presença e a ausência; as possibilidades e o impossível; a experiência de ver nos versos um reverso. Reversos, no entanto, de uma mesma poética que não busca estabelecer um lugar de fixação ou síntese, mas sim deixar explícita a própria coexistência da contradição, realizando, assim, uma possível conciliação dos opostos e não a eliminação de um em detrimento do outro.

Pessoa, aquele que avessa o “eu” em “ninguém” e que vivencia sua angústia apostando “definitivamente pelo indefinido” (PESSOA, 2003, p. 399), é também a coragem de saber “dizer eu numa aflitiva desproteção; e é saber, a duras penas, que o eu, afinal, não existe” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 5). É saber que “ser ninguém ainda é ser” (SILVEIRA JR., 2006, p. 127) e que ser é a expressão de um momento que tenta dar conta desse real que Há. Afora, então, a fantasia, a encenação e a centralidade, quão acuados estão os entes em suas ontologias? Quantas possibilidades por vir?

CAPÍTULO 4 – Pessoa, comunicação e contemporaneidade

A particularidade da análise de Fernando Pessoa vista no capítulo anterior aponta a presença de uma postura – ou (im)postura –, que tem sido evidenciada ao longo desta dissertação, quando, por exemplo, foi situada a contribuição psicanalítica para com a questão de base aqui proposta: quem é o “eu” que (se) comunica? Neste capítulo, esta postura será novamente retomada e relacionada, em especial no que se refere às possibilidades comunicacionais do atual período, cujas características já foram em outros momentos apresentadas: Redes (CASTELLS, 1999); Ciberespaço e Cibercultura (LÉVY, 2010); Convergências (JENKINS, 2009); Agência (MURRAY, 2003); Cultura da Participação (SHIRKY, 2011); dentre outras propostas.

Este capítulo, em companhia do anterior, busca expor um modo de entendimento para o ato de Pessoa que atravessa a contemporaneidade e que, por vezes, ultrapassa o comum das ideias que o discurso cotidiano veicula. A postura desse entendimento abre, por exemplo, a possibilidade de Badiou (2002) dizer que Pessoa é uma tarefa necessária à filosofia, proposta que, em certa medida, esta pesquisa prolonga para a Comunicação: Pessoa contribui de uma maneira singular para a análise das possibilidades e experiências comunicacionais da atualidade. E isso, do ponto de vista teórico, tende a produzir distanciamentos e aproximações com outras correntes de pensamento, caso de algumas vertentes anteriormente apresentadas.

4.1 Pessoa: (im)postura

A busca da filosofia ontológica por uma definição universal para o humano – como fez, por exemplo, a “concepção antiga” de Platão e Aristóteles, apresentada por Wolff (2009), que o veem como animal racional ou animal político, e a “concepção clássica”, que tem o homem como substância pensante, consciente e centrado, ideias aglutinadas no cogito de Descartes (2001) – inscreve-se num percurso que encaminha a uma transformação histórica e conceitual, na qual a concepção do que seja o humano é objetivada pela ciência. Torna-se clara sua base conceitual mutável e a sua desnaturalização, seu vínculo teórico, histórico e simbólico, que varia e se transforma ao longo do tempo. Neste percurso, surgem diferentes ideias e concepções, como por exemplo: os processos de individuação; a “morte de Deus”, de Nietzsche; a “morte do homem”, de Foucault; o “ser em devir”, de Deleuze; o ciborgue, de Haraway; o pós-humano, de autores (pós)-modernos; entre outros tantos – cada qual com sua particularidade teórica.

Diante dessas ideias, Pessoa se mostra contemporâneo. A postura de seu ato poético e a transformação do “eu” em “ninguém” não apontam para universalidades ou sínteses, como visto no capítulo 3, e, com isso, não visam criar um universal humanista. Ao contrário, ressaltam a ambiguidade, o trânsito, a passagem, a fluidez simbólica e a política do impossível, fatos que articulam Pessoa ao conceito de “prótese” e de “ART” (arte, articulação, artifício) (MAGNO, 2004) e evidenciam a natureza criativa, inquieta e transformadora do humano, que inventa e utiliza maneiras para tentar dar conta do Haver em seu movimento pulsional.

Esta operação, presente no/com o ato poético de Fernando Pessoa, aproxima-se e/ou implica uma postura cujo entendimento inclui e acrescenta às ideias dos autores citados dois parágrafos acima. Postura na qual se insere a corrente psicanalítica – por ora estudada –, que em companhia do poeta tende a gerar outro modo para acompanhar aquele “quem comunica na Comunicação”, visto no capítulo 2.

Se, de saída, Pessoa desconstrói ideias como a de unidade cartesiana, indivíduo e sujeito, fica claro que seu modo de abordagem – no que diz respeito a esse “quem comunica” – rompe com: a perspectiva dos efeitos, da dicotomia emissor-receptor e da passividade dos usuários, como vistos nas teorias funcionalistas, na *Mass Communication Research*, dentre outras; a perspectiva crítica e dos estudos culturais, que olham para agenciamentos de massa e indivíduos sociais; a perspectiva dos estudos de recepção e a das identidades flexíveis, cujo modelo parecem ainda contar com a presença de um “indivíduo”; e a perspectiva da linguagem, pois há em Pessoa um interdito e um “bem-dizer”, que escapam do plano do sentido e do significado.

Por essa mesma postura, pode-se ver que, em Pessoa, a condição desnaturalizada de que fala as “concepções das ciências humanas” – descrita por Wolff (2009) – é reconhecida de antemão. A construção do homem pelo homem, as implicações do discurso, da linguagem e da história nessa construção, a sua objetivação, sua transformação em objeto cognoscível⁷², relacional para com os outros, são experiências que Pessoa ultrapassa. Seu ato poético sugere conhecer a tendência à ARTiculação e ao ARTifício, de que fala Silveira Jr. (2006), e operar tal conhecimento de modo a estender as características da concepção acima citada para além de sua época e das teorias que elas formulam, fato que pode ser visto a partir de algumas das

⁷² No caso da ciência, por exemplo, podemos verificar como se dá a constituição dessa objetivação, quando o sujeito é tomado (e pesquisado) como objeto da linguagem, da biologia, da economia ou ainda como objeto do poder e da dominação.

funções citadas no capítulo anterior: o vácuo-pessoa, o seu lugar como não-sujeito ou o ninguém.

Como apresentado em outros momentos, sua postura de criação busca dar conta do mal-estar no Haver, de que fala Magno (2008), o que abre uma perspectiva analítica muito singular no que diz respeito à Comunicação. Uma singularidade implícita ao conceito Pessoa, que carrega consigo a possibilidade de Indiferenciação e a particularidade dos três regimes – Primário, Secundário e Originário (conceitos apresentados no primeiro capítulo). Com esses, tem-se que Pessoa é uma Idioformação que porta certas características primárias (autossoma e etossoma, já disponíveis na dita natureza, físicas etc.), secundárias (signos, simbólico, cultura, identificação etc.) e originária (pulsional; porta a capacidade de operar o Revirão). Características que, articuladas, conferem a cada Pessoa a possibilidade de uma (in)diferença radical para com tudo – daí a sua singularidade – e que ressaltam ideias como transformação, rupturas e outras articulações do possível, de modo a não valorizar uma concepção em detrimento das demais.

Isso situa a postura que aqui tem sido apresentada como mais radical que as características de flexibilidade, fluxo, queda de fronteiras, mobilidade, hibridizações culturais e simbólicas, dentre outras, que a partir do final do século XX tornaram-se evidentes e influenciaram diversos estudos comunicacionais. Pois, em Pessoa, para além dessas características, há a presença de um “impossível” (que, como já apresentado, faz parte da operação psicanalítica), na qual a ordem do ser faz abismo e o sentido transborda. Aí está justamente o ponto em que há possibilidade de criação e transformação, que fala sobre o movimento de nossa espécie, capaz, inclusive, de nesse movimento operacionalizar tais características.

A contemporaneidade do poeta e do conceito Pessoa vai além do reconhecimento dessas características, que em outras teorias parecem circunscritas à questão da diluição de fronteiras. A lógica da rede tratou de misturar receptor/emissor, sujeito/objeto, real/virtual, homem/máquina e outras fronteiras que o ato poético de Pessoa já ultrapassou há tempos. A diferença é que muitos dos que reconhecem essa diluição, situam-na sob a luz da multiplicidade, das identidades movediças e do flexível, tal como apresentamos no item 2.2.2 dessa dissertação. Já a via aqui apresentada por meio de Pessoa é mais radical.

Como já anunciado, se há um múltiplo em Pessoa é porque as pulsões exigiram vazão e porque o “ninguém” pode, posteriormente, inventar o ser, à luz de uma “brincadeira” que tenta dar conta do Haver. Se há várias personas, estas estão em afinidade com a lógica do parangolé e indicam não só que houve um ato de vestir/despir-se, como um ato que torna algo

presente, faz presença. Trata-se de uma multiplicidade que paradoxalmente aponta para uma ausência, um abismo, a inexistência de um centro, a genialidade desqualificada, a indiferenciação, o não-lugar e a (im)postura⁷³, mais do que para uma multiplicação – seja do “um” ou do “outro” (vide ideias contidas no capítulo 3).

Isso marca uma diferença teórica – essa outra postura ao longo do texto comentada – para com as perspectivas que descrevem essa multiplicação e flexibilização do “eu”, como, por exemplo, a tese de Romão-Dias (2007) e algumas proposições da pesquisadora Sherry Turkle. A primeira, dialogando diversos autores, relaciona as ações realizadas em rede às alternativas do usuário de “brincar de ser”, ou seja, experimentar novas possibilidades no campo das ontologias, falando, então, em “múltiplos eus”. A segunda, também interessada nas transformações da subjetividade, identidade e personalidade frente às tecnologias atualmente disponíveis, fala em “*second self*” (TURKLE, 2005), como formas de agenciamento do “eu” que essas novas tecnologias têm disseminado e como o seu uso afeta a subjetividade e o relacionamento com os outros.

Marca ainda uma diferença com relação às ideias que tomam o *self* como um caráter relacional, de visibilidade a partir do outro, como visto, por exemplo, em Sibilia (2008). Ao apresentar ideias como o “show do eu” e a espetacularização da imagem e da intimidade, a pesquisadora fala em como as subjetividades contemporâneas se ancoram na exterioridade e numa almejada visibilidade, que carecem de reconhecimento aos olhos do outro e que indicam um flagrante pavor da solidão.

E marcam ainda uma particularidade em relação ao que talvez seja o cerne dessa ideia de multiplicidade, em vigor no pensamento ocidental e presente na filosofia desde as interrogações ontológicas de Platão e Aristóteles, como apresentado por Wolff (2009) na concepção antiga: “O ser múltiplo do que é um explica-se pelo fato que há *outras* maneiras de ser que ser o *mesmo* que ele próprio; o ser do que não é o que parece (imagem ou falsidade) explica-se pelo fato que ‘não ser’ é em realidade ‘ser *outro*’” (WOLFF, 1996, p. 197).

“Ser” e “não-ser” aparecem como propostas de uma mesma questão, sendo não só paradoxais, como coincidentes: estão em torno de um mesmo ponto, onde esses opostos se articulam. Juntos sustentam a própria lógica dessa ideia de multiplicidade, que envolve a linguagem, a diferença, a capacidade de simbolização e o outro. Todas essas, temáticas que algumas correntes teóricas do último século trataram de estudar e de levar ao esgotamento, explicitando a transformação histórica em torno da concepção de humano.

⁷³ Todas esses termos tem como referência e especificidade a apresentação sobre Fernando Pessoa, realizada no capítulo 3.

Que a ordem do ser é descentrada, que pode se ver em face de muitas facetas, que tem o outro (ou seja, a diferença e a linguagem) como relacional, é algo que está no ato de Pessoa e que já foi revelado cientificamente (haja visto o histórico traçado no início da dissertação). E não são sequer feitos que a atual tecnologia ou o atual momento histórico tenham proporcionado, pois, mesmo que antes houvesse a suposta insistência ou tentativa estanque de se manter como uno (eu, indivíduo, cartesianismo etc.), é possível perceber e conceber de fato que tal trânsito entre identidades, múltiplos eus, noções de *self*, máscaras ou personas são uma possibilidade inerente dessa espécie que fala, que está na linguagem e que dela utiliza. Tanto é que Fernando Pessoa já realiza esse feito há tempos. E mais que isso, ultrapassa-o.

O poeta foi além dessa ideia de multiplicidade ao dizer-se “ninguém”, ao operar o “eu em abismo”, suspendendo o conjunto de formações primárias (biológicas, naturais, dadas etc.) e secundárias (simbólicas, culturais, sociais, linguísticas etc.), realizando a possibilidade indiferenciadora da criação. Se há em seu ato “múltiplos eus”, estes são consequência do movimento pulsional. Sua multiplicação não vem do “um”, nem do “outro”, vem do “vácuo-pessoa”, do seu lugar como “não-sujeito”, do “abismo”, do “eu-ninguém”, sendo essas, novamente, características apresentadas no terceiro capítulo. Sua postura, quando aplicada ao aparelho teórico proposto por Magno – o Revirão –, sugere a passagem pela Indiferenciação, donde se pode, por exemplo, suspender as formações polarizadas em torno do que é chamado “eu” e abrir outras possibilidades, inclusive para a abordagem e consideração da ordem do ser.

Ao operar seus vários personagens, Pessoa opera um conjunto de formações e com elas, os sintomas e recalques que marcam sua singularidade diante do Haver. Suspende essas formações, colocando-as em con-sideração e transa, resultando num certo tipo de conhecimento que diz algo aquele que articula tal operação, que torna algo presente. Presença de uma diferença absoluta, de um conjunto de forças (formações) desiguais, opostas, paradoxais, ambíguas e fluentes, enfim, diverso como as temáticas e as características de cada uma das pessoas que ele cria. Criação que sugere a passagem pela lógica do “eu-ninguém” ou da indiferenciação.

Sua multiplicidade, que na visão de alguns pesquisadores pode estar relacionada à exacerbação de uma imagem, que intenta esconder o real – ideia que nesta apresentação pode ser estendida para o Haver –, promove a possibilidade do avesso desse processo, revelando-o. Na repetição do múltiplo, algo se indiferencia e se explicita, paradoxalmente relacionando recalque e desrecalque, o que faz dessa ideia de múltiplice, mais do que uma ontologia descentrada, uma experiência real para com o Haver.

E os universais falham quando está em causa o Haver, um universo sem nome, sem sentido ([mas que é] sentido de todas as maneiras). Falha que opera o próprio movimento de superação, deslocamento, subversão, transformação do dado e criação, por onde escapam conhecimentos antes não vistos, desconhecidos ou desconsiderados, que nem por isso deixaram de/o Haver. Operação que, como foi apresentado em capítulos anteriores, está presente no conceito e no ato de Pessoa.

Ao deixar essas pessoas falarem – não a partir das ideias de identidade, unidade ou indivíduo –, Pessoa dá voz a percepções, ideias, sintomas, recalques, sentimentos, escolhas etc. que acometem a sua rede de formações. Com isso, articula a possibilidade de que tudo isso se transforme. Caso, por exemplo, da transformação de seus “múltiplos eus” num “eu-ninguém”.

O conceito Pessoa apresenta outra postura para lidar com a via que alguns pesquisadores tomam para pensar as ações realizadas no atual cenário sociotecnológico, quando veem tais atividades a partir de uma ótica patológica ou comportamental. Ótica exposta no capítulo 2, a partir de ideias como as de: Birman (1997), que proclama aspectos patológicos do uso das redes cunhadas na ausência de relacionamentos interpessoais; Jamesson (1997), que utiliza a esquizofrenia como metáfora para falar das formas de subjetividade descentradas e fragmentadas emergentes em seu contexto de pesquisa; Bauman (2001), que considera os relacionamentos humanos, na era dos líquidos, como cada vez mais frágeis e volúveis; Turkle (2011; 2005), ao propor que as recentes tecnologias têm tornado o humano mais solitário e ao se utilizar do transtorno de personalidade múltipla como metáfora para as subjetividades e agenciamentos do “eu” na contemporaneidade.

Nessas vias, duas questões se destacam. A primeira é que há em seus pensamentos a suposição de um ideal, um modelo comum, tomado hierarquicamente como ponto donde o restante será comportamental ou patologicamente analisado e julgado. Análise que perpassa, inclusive, valores, condutas (bom ou mal, certo ou errado, positivo ou negativo, sim ou não), normas, leis, dentre outros. E a segunda – também relacionada à primeira – é que tais propostas têm como tentativa e referência um passado que, paradoxalmente, não passa e que retorna como lugar simbólico de onde será considerado as ações, fenômenos, acontecimentos, comportamentos etc. Falam, portanto, de um sintoma e de um conjunto de formações polarizadas – e, conseqüentemente, de formas recalcantes. Sintomas, segundo o pensamento de Magno (2009), não de um doença – tal como a definição da medicina –, mas de um fechamento, de formações muito polarizadas, estanques. Polarização que “apenas indica uma situação – uma questão topológica – de determinado lugar sem tamanho, sem nada”, que

focaliza o polo de maneira maior ou menor, “pois o franjal desse polo é infinito” (MAGNO, 2009, p. 178).

Os sintomas e a polarização falam de um lugar cuja lógica o conceito de “Indiferenciação” vem questionar. Ao situar-se como “espaço” que porta todas as diferenças – daí a ideia de indiferente –, sua postura busca suspender os valores, comportamentos, julgamentos, normas e universais, interessando-se pela maneira particular como as formações se comovem. Buscam acompanhar o movimento e a transformação destas, mais do que o posicionamento que pretende marcar um “isto é” tal como se diz ou pensa ser.

Uma ilustração recente para essa consideração é o debate sobre a falta de sentido na contemporaneidade, expressas, por exemplo, com as ideias pós-modernas (vistas no segundo capítulo). Ideias que Magno (2009b)⁷⁴ relaciona a essa referência ao passado. Segundo o pesquisador, “a falta de sentido, que se tornou acusação da contemporaneidade, é perda de sentido velho” (MAGNO, 2009b, p. 153) e que, portanto, o que essa questão vem suscitar é a presença de um outro sentido que não o de outrora.

Sob tal perspectiva, a falta de sentido é, antes que um atônito acontecimento a ser julgado, a requisição de um sentido outro, a indicação de uma transformação, de um deslocamento, onde as referências passadas deixam de sustentar o pensamento e solicitam que algo diferente se apresente, se disponibilize. Os sintomas de outrora é que perderam o sentido. As formações que antes articulavam esse sentido avessaram essa perda. Se cabe, então, a palavra sentido nesse contexto, não é empregando-a junto a uma referência passada, mas relacionando-a com o sentido do vetor pulsional que se encaminha para indiferenciação e permitindo que esse sentido outro se apresente.

Essa perspectiva até então apresentada abre uma outra via de análise para acompanhar o uso que as pessoas fazem dos potenciais tecnológicos disponíveis, pois enxergam em tais usos uma função catalisadora que, segundo já foi apresentado por Freud, visa uma satisfação cuja busca se exerce por diferentes meios: “O objeto do instinto é aquele com o qual ou pelo qual o instinto pode alcançar a sua meta. É o que mais varia no instinto, não estando originalmente ligado a ele, mas lhe sendo subordinado apenas devido à sua propriedade de tornar possível a satisfação” (FREUD, 2010, p. 58). Inscreve-se em tal análise, portanto, alguns conceitos trabalhados ao longo dessa pesquisa como o princípio do prazer, a pulsão, a experiência do Haver, a alienação e a Indiferenciação. E isso implica acompanhar os usos e

⁷⁴ “Ora, estamos vivendo um período aparentemente terminal, em que justamente o que faz mais sentido é um confronto exacerbado de sentidos, uma polêmica eriçada de sentidos os mais diversos. Isto fazendo com que, cada vez mais, a ideia de um senso comum se desfaleça” (MAGNO, 2009b, p. 152).

manifestações das pessoas ao (se) comunicarem a partir de uma ideia de transitoriedade, que não elimina a presença de controversas, avessos e ambiguidades: ao mesmo tempo que esconde um trauma, torna-o presente; esclarecem e entorpecem; abrem possibilidades e revelam o impossível; podem gerar afirmações sobre a subjetividade, o sujeito e o eu, mas podem também produzir transformações, deslocamentos, subversões e (im)posturas; repetem, mas se (in)diferenciam; dentre outras situações. Contradições que, com vimos no capítulo 3, estão presentes em Fernando Pessoa, e que, por vezes, ele transborda aos modos da indiferenciação.

Para continuar expondo as particularidades da postura de pesquisa que tem sido apresentada, toma-se como exemplo também o tema da identidade, trabalhada por autores como: Stuart Hall (2006), que fala em identidades continuamente formadas e transformadas em relação às representações e interações sociais e culturais de um indivíduo, cada vez mais conectado a uma cultura híbrida; Castells (1999), que aponta a existência de identidades múltiplas, fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social; Ascott (1997, p. 338), ao dizer que “nossa identidade não é mais fixa; não temos posição fixa, nem estada fixa. Somos telenômades (*telemadic*), constantemente em movimento, entre diferentes pontos de vista, diferentes [eus], diferentes modos de ver o mundo e um ao outro”; ou Recuero (2012), que fala em representações do eu, representação da presença e performance de identidades através de diversos elementos como perfil *online*, *weblog*, *nick names* e avatar.

Novamente, surgem com essas ideias a característica da flexibilidade, que no final do século XX se torna uma evidencia constatada em diferentes áreas do conhecimento (vide capítulo 2). Sob tal ponto, se antes havia a concepção de uma identidade muito demarcada, fixa, regionalizada, abre-se o conceito para incluir as trocas, interseções e trânsitos culturais, as diferentes formas de representar, posicionar, considerar e agir, experimentando outras formas de identificação e identidade que não aquelas comumente ligadas ao território, nação, cultura, condições socioeconômicas ou outras instâncias que antes norteavam o discurso sobre o tema. Ideias que, como apresentado acima, estão sob o julgo de concepções passadas e ainda repetidas.

Na postura dessa dissertação, o tema é, antes que flexibilização, relacionado à “identidade real”, apresentada em capítulos anteriores, cuja referência é o movimento pulsional e de onde se pensa a articulação trabalhada por outras teorias em nível simbólico, representacional e cultural. Essa articulação fala sobre a comoção e com-sideração das formações, seus pontos de polarização e seus vetores de transformação, e ainda revelam um

certo caráter ilusório e alienante contido nas ideias de identificação, representação e identidade.

Além dos comentários até então apresentados, é relevante verificar como se dá a relação dessa postura para com termos como ciborgue, pós-humano, hibridizações humano-maquínicas e outras formas de subjetividade emergentes desde o final do século XX. Seriam elas a transformação de agora ou alternativas diante do disponível hoje? Com as suas atividades de colocarem o humano em questão, produzem um movimento de repensar tal condição, construção e concepção. Mas são ideias que o “eu-ninguém” antecipa de uma maneira mais radical, pois não supõe que essa seja uma função da tecnologia atual – das atuais máquinas. Ao contrário, reforça que as próteses estão presentes há tempos nessa história da humanidade. Tudo é artifício, desde as pinturas rupestres na caverna e desde que há linguagem, por exemplo. O ser é um animal desnaturalizado, a linguagem, a simbolização e a fala situam-no no artifício, de modo que tal concepção não é novidade ou privilégio das atuais tecnologias.

E esses artifícios não funcionam exatamente como complemento, pois não propiciam a falsa hipótese de uma completude. Visto do ponto de vista pulsional, o que há é uma incompletude primordial e constitutiva, que pode ser, inclusive, empuxo para que o próprio movimento aconteça, para as transformações como as que hoje são relacionadas às novas tecnologias e para a própria criação tecnológica. Não há, portanto, nessa perspectiva, um determinismo tecnológico, pois a tecnologia é uma consequência desse movimento, ainda que seja uma consequência que, uma vez disponibilizada, articule certas transformações. E é uma consequência paradoxal, sujeita aos usos e rumos escolhidos, de resultados instáveis e, por vezes, contraditórios: por exemplo, as sucessivas e inventivas tecnologias tentam sanar/esconder uma falta, saltar o abismo citado no capítulo anterior, mas terminam também por revelar sua natureza intransponível e protética; podem se iludir no uso, alienando-se ao virtual, transformando-o em “ser” ou pode-se suspender as formações ali em jogo, fazendo a análise das mesmas e operando processos de transformações.

Por vezes, essa transformação se torna evidente, basta ver as construções teóricas em torno do conceito “eu” – e de suas interseções: indivíduo, sujeito, humano etc. – que são maleáveis e variam de acordo com o momento histórico e as concepções científicas. E com isso, como pode ser evidenciado no decorrer dessa dissertação, o próprio conceito “eu” carece de ser situado frente à postura que irá conduzir todas as suas análises, sendo, portanto, uma inscrição não estanque, descentrada e sujeita as articulações do momento. Isso retoma uma questão semelhante levantada por Wolff (2009) e apresentada no primeiro capítulo: “diga-me,

portanto, como você define o homem e lhe direi o que você acredita poder esperar, poder saber e ter que fazer” (Ibid., p. 38). Como a visada teórica aqui empreendida responde a estas perguntas? Como a postura comentada neste tópico e o ato de Fernando Pessoa poderiam respondê-las?

O que esperar? É uma questão que em última instância está relacionada ao impossível absoluto, que seria o conceito Não-haver, e com isso, relacionado à busca de uma satisfação e estabilidade inatingíveis. Espera inútil do ponto de vista da realização plena, mas que serve de empuxo para os movimentos da Pessoa, estando em afinidade com os processos de criação, transformação, invenção, mudança, ciência etc.

Saber a ilusão do saber e suas interseções com os discursos, a sua natureza ARTificial, as formas de poder, os universais, as relações paradigmáticas e o regime do secundário. Mas também saber sobre o desejo e saber dizer “eu” numa aflitiva desproteção, como Fernando Pessoa, sabendo que “eu” é, antes, “ninguém”, cujos personagens (ou parangolé) que ora vestem, propiciam, na experiência com o Haver, que algo se torne presente. E ainda saber sobre os vetores, a sideração entre as formações e as possibilidades de transformação.

Poder fazer a análise do quer que compareça, acompanhar os movimentos de passagem e transitoriedade já descritos, as possibilidades de transformação, criação, deslocamento, descobertas. Fazer movimentos de indiferenciação, não se iludindo com o disponível e reconhecível num determinado momento.

Continuando a visada deste capítulo de diálogo com algumas das perspectivas comunicacionais da atualidade, outra característica possível de ser articulada ao conceito Pessoa é a mobilidade. Definida segundo a lógica da rede, sua proposição incide na ideia de que com os dispositivos móveis, o ciberespaço “está em todo lugar e em lugar nenhum” (SANTAELLA, 2007, p. 198). Tal metáfora lembra o “nenhum lugar preexistente” apresentado no primeiro capítulo, quando introduzida a passagem e diferença da perspectiva psicanalítica com relação às outras concepções sobre o humano. Um lugar que é não somente virtual, simbólico, transitório, instável, descentrado como também potencializador de algumas ideias de Fernando Pessoa. O eu-ninguém – e o conceito Pessoa – parecem compartilhar a ideia de que é possível estar em todo lugar e em lugar nenhum. Situa-se potencialmente em qualquer lugar porque, em princípio, tem haver com esse nenhum lugar preexistente. Em qualquer lugar onde faça presença, onde algo se torna presente, onde o eu-ninguém se marca por decantação. Isso fala da passagem, mais do que da fixação de um lugar, que depois geralmente será analisado sob julgo os mais diversos.

Após todos esses encaminhamentos, ressalta-se que afora as especificidades de cada uma das teorias colocadas em debate, em geral elas ainda trabalham com uma perspectiva presa à ordem do “ser”. Ordem que o ato poético de Pessoa – lembrando que este não corresponde com a ideia de um indivíduo Fernando Pessoa – supera ao transformar o “eu” em “ninguém”. Transformação que podemos inscrever na política do impossível – apresentada em outro momento do texto – e, por exemplo, no movimento do Haver com o qual Magno trabalha, estabelecendo, assim, outro modo de abordagem e entendimento para analisar o potencial dos atuais meios de comunicação. Modo que inscreve o “ser” no regime do Secundário e que coloca como questão iminente o Haver como experiência: “experiência do movimento libidinal, experiência de sofrer o impacto d’ALEI inarredavelmente” (MAGNO, 2003, p. 215).

Tomar Pessoa como ilustração para a questão trabalhada nessa dissertação ajuda a enfatizar a postura desse outro modo de abordagem. Contribui por explicitar que as características que norteiam muitos estudos na área da comunicação não são novidades dos atuais meios tecnológicos, mas que com eles podem ser potencializados, tornando sua operação mais explícita, fazendo presença e possibilitando transformações.

O ato poético de Pessoa, suas contradições e a maneira peculiar com a qual ele cria suas várias (des)personalizações, ilustram o imaginário, a fantasia e a ilusão que cercam o que comumente é chamado de “eu”, assim como evidencia o deslocamento do “ser” para o “Haver” enquanto experiência. Com esse ato, ele opera o movimento que Freud enxerga nas experimentações artísticas, ao situar os modos de satisfação por meio da fantasia e da arte: “Entre essas satisfações pela fantasia se destaca a fruição de obras de arte, que por intermédio do artista se torna acessível também aos que não são eles mesmos criadores” (FREUD, 2011, p. 25). Isso faz de Pessoa um intermediário, um ARTiculador, cuja contribuição pode ser amplificada mediante a leitura do ato que a sua poesia suscita, tornando-o relevante para a postura sugerida hoje para pensar a contemporaneidade.

Interessante notar que ainda que esta dissertação ressalte uma diferença para com outras posturas de pesquisa, há nelas um relevante interesse de questionamento e compreensão dos atuais acontecimentos, não eliminando, portanto, suas validades e qualidades. E que boa parte das descrições que elas realizam são significativas para a exposição, análise, reconhecimento e descoberta das problemáticas recentes, dos sintomas em jogo num dado momento e dos próprios movimentos de transformações. Fatos que não eliminam a necessidade de outras posturas ou (im)posturas, como nos revela Pessoa.

(Im)postura que implica não se acomodar com o discurso de outrora, repetindo-os, ainda que de maneira múltipla, flexível e descentrada.

Tais repetições indicam a presença de um passado que, paradoxalmente, não passa. Manifestam modelos teóricos que cercam e enfatizam a ordem do “ser”, fato que tanto coloca uma interrogação sobre a real contemporaneidade dessas propostas, quanto deixa a brecha para que outros modos de entendimento sejam aplicados. Referido a este último modo está a perspectiva que destacamos na obra de Fernando Pessoa. Trata-se do deslocamento da ordem do “ser” para o “Haver” como experiência. Uma experiência que se manifesta nas formas de comunicação atuais, ao menos enquanto potencialidade a ser aproveitada e analisada. É uma experiência que, pelo viés psicanalítico, faz uso de outro modo de “escuta” – por vezes subvertedora, questionadora e assustadora – para as questões de comportamento, subjetividade, relacionamentos, valores, jurisprudências ou outros.

4.2 Potencialidades e experiências

Ler Pessoa a partir da proposta aqui sugerida é ler possibilidades de entendimento potencializadas por seu ato poético. Há quem veja em sua articulação multiplicidades, patologias, problemas comportamentais e outras tantas vias de análise, mas ao invés de chegar a conclusões como essas, o que esta dissertação sugere é identificar os vetores que encaminham essas consequências, ultrapassando suas manifestações, conteúdos ou ideologias. O objetivo é ir além de o enquadramento em uma dessas concepções e verificar sua possibilidade quanto a duas perspectivas básicas, aqui chamadas de potencialidade e experiência.

Com a primeira delas, a potencialidade, fala-se de algo que se disponibiliza, por meio do qual proporcionam-se outras formas de entendimento, abordagem e consideração das mais diversas situações – que podem ou não serem utilizadas. Algo que é capaz de, mediante ARTiculações, gerar alguma(s) forma(s) de conhecimento. Nesse disponível, estão conceitos como o de formação, prótese, ARTe e sintoma.

Com a segunda perspectiva, tem-se o Haver como experiência. Experiência que torna algo presente e que, no tocante ao conceito de Pessoa, realiza a função que apresentamos por meio do parangolé, (des)personalização e do eu-ninguém. Trata-se de um termo, portanto, que envolve algo para além das experimentações de novas atividades que as tecnológicas vão propiciando. Envolve a experiência de mal-estar no Haver e de sentir e conhecer outras possibilidades.

Apesar de introduzidos separadamente, há entre esses termos uma afinidade e uma ocorrência simultânea. As atuais possibilidades comunicacionais potencializam e, ao mesmo tempo, propiciam experiências por meio das quais se pode articular recalque e desrecalque. Mediante as próteses disponíveis (os diferentes meios nos quais é possível se comunicar), algo se torna presente, vem à tona, tornando essa experiência uma possibilidade de descoberta, transformação, compreensão e/ou indiferenciação.

Portanto, como o objetivo é verificar a contemporaneidade de Fernando Pessoa e do conceito Pessoa no atual cenário comunicacional, implica ressaltar que sua postura, quando articulada para o entendimento da Comunicação, deve estar ciente e circunscrita às características de potencialidade e experiência. Assim, mais do que buscar uma definição última para os objetos pesquisados, tem-se a possibilidade de produção de encaminhamentos outros, que não os relacionados ao longo do capítulo 2, por exemplo.

Como o recorte é sobre questões como “eu”, sujeito, subjetividade etc., alguns breves exemplos podem contribuir para apontar possíveis análises que essa postura de potencialidade e experiência engendra. Os exemplos seguintes não são os únicos que atravessam o tema dessa pesquisa, nem sequer a questão está somente articulada à tecnologia atual, mas sua exposição contribui por clarificar esse outro modo de análise que a postura sugerida tende a suscitar.

Dentre os possíveis exemplos estão os avanços na tecnologia da simulação, cuja manifestação pode ser vista em diferentes plataformas comunicacionais como os *games*, o cinema e o jornalismo. Com a potencialidade de uma imersão cada vez mais fiel e a conjugação de múltiplos sentidos (além do visual e do sonoro, há aparatos que permitem o usuário se movimentar, sentir impulsos táteis e odores, tornando o envolvimento com a realidade aumentada mais imersivo), os simuladores propiciam uma prova estética diferenciada e uma experiência singular, que podem ter relação com a presença de um outro lugar, deslocamento ou mesmo subversão da subjetividade.

Esse é o caso, por exemplo, do *Birdly*⁷⁵, um simulador confeccionado na Universidade de Artes de Zurique que situa o usuário na perspectiva de um pássaro. Esse aparato utiliza o óculos Rift (oferece uma visão em 360°), uma mesa que se movimenta de acordo com as direções e ações do pássaro, asas de madeira que o usuário deve bater para ter a sensação do voar e outros mecanismos, como a simulação do cheiro e do vento que acompanham o voo.

⁷⁵ Para outras informações: <http://somniacs.co/> ou <http://super.abril.com.br/blogs/supernovas/2014/05/14/birdly-simulador-de-voe-coloca-voce-dentro-do-corpo-de-um-passaro/>.

Casos parecidos são os usos de simuladores aplicados ao jornalismo, como acontece com o *Project Syria*⁷⁶. Criado por Nonny de La Peña, pesquisadora na *School of Cinematic Arts* (USC), nos EUA, o projeto é uma experiência de jornalismo imersivo na qual o usuário explora a sensação de estar em meio à guerra da Síria, vivenciando parte dos acontecimentos que a própria pesquisadora experimentou em seu trabalho de campo como jornalista.

Outros exemplos são os *games*. Jogos como o *Second Life*⁷⁷, *The Sims*⁷⁸ e *Warcraft*⁷⁹ dão aos usuários a possibilidade de criar personagens, narrativas e modos de vida que podem ou não ter referências no mundo fora do jogo. Os jogadores podem assumir avatares os mais diversos, não necessariamente humanos, e interagir em meio a uma narrativa que, no cotidiano daquela pessoa, seria inusitada, almejada, idealizada ou mesmo perturbadora. E podem inventar novas perspectivas de vida, testar outras posições sociais, culturais e subjetivas.

No caso desses exemplos, aparecem algumas perspectivas teóricas apontadas nesta dissertação, como a temática dos múltiplos “eus”, do *second self* ou da flexibilização de identidades. Já na postura aqui sugerida, os encaminhamentos apontam outras análises. Em comum, esses simuladores potencializam experiências de subversão do sujeito, pois deslocam – ou desalojam – o lugar que antes esse sujeito ocupava. Conferem outra perspectiva e ampliam um panorama de onde todo o mais possa ser (re)considerado. Suspendem as formações nas quais a pessoa se polarizava, revelando que está em jogo mais do que o sintoma daquele momento. De uma morada do “eu” – de onde partiria depois a ideia desses múltiplos –, essa postura destrona qualquer tipo de casa, desvelando o caráter articulador e artificial dessas construções. Explicita as identificações, alienações e formações simbólicas que acompanham o sintoma momentâneo daquela pessoa em sua singularidade, possibilitando, inclusive, que ele se manifeste e, talvez, se transforme.

Menos censurado que o cotidiano social, esses ambientes protéticos dão espaço para que algo impedido de se manifestar torne presente – daí sua relação com a experiência do Haver –, para que o recalque (des)apareça. Para além dos comportamentos, manifestações ou ilusões ali infligidos, que repetem ou não as condutas do usuário nos ambientes externos ao simulado, eles podem dar vazão a uma presença que os acomete – no “bom” ou no “mal”

⁷⁶ Para conhecer o projeto: https://www.youtube.com/watch?v=jN_nbHnHDi4.

⁷⁷ https://pt.wikipedia.org/wiki/Second_Life.

⁷⁸ https://pt.wikipedia.org/wiki/The_Sims.

⁷⁹ <https://pt.wikipedia.org/wiki/Warcraft>.

sentido – e, se devidamente acompanhados, desencobrirão as formações em jogo num determinado momento, os vetores pelos quais aquela pessoa caminha e o imaginário que compõe seus modos de ser-e-estar, inclusive aqueles promovidos no jogo e na necessidade de jogar. E assim como Fernando Pessoa, com suas várias pessoas, transforma em ato – ou atualiza – o que com ele acontece, o jogador com seu avatar tem a possibilidade de exercer façanha semelhante, ainda que de maneira menos potente que o ato poético de Pessoa, cujo “bem-dizer” pode ser mais explícito que a fantasmagoria e o ilusionismo promovidos na simulação.

Outro exemplo que desde 2013⁸⁰ tem se espalhado pela rede e que ajuda a compreender a postura aqui apregoada é o caso dos *selfies*⁸¹. De uma manifestação artística na pintura e na fotografia à moda *online*, os *selfies* consistem na geração de imagens de si. São hoje amplamente veiculados nas redes sociais e parecem atualizar o estado em que a pessoa se encontra, em alguns casos, várias vezes ao dia. O fenômeno instiga diversos pesquisadores e algumas análises apontam para a exacerbação da autoexposição, a espetacularização da – e alienação à – imagem (retomando, por exemplo, Guy Debord [1997, p. 18] na descrição do “ser” para o “parecer”) e a valorização narcísica.

Sem excluir o entendimento que essas perspectivas apresentam, a postura aqui sugerida tende a percorrer a emergência de outras possibilidades de análise que tais fenômenos podem manifestar como potencialidade e experiência. Na contradição da valorização de uma espécie de narcisismo ou reforço do imaginário relacionado à imagem, com os *selfies* há a possibilidade de ver vendo-se ver. Ou seja, ver a partir de uma lógica do descentramento e não a partir da ilusão que acompanha essa função a que se chama de “eu”. No *selfie* aquele que vê a si, o vê também de um ponto terceiro, de onde há a probabilidade de reconhecimento da condição desnaturalizada de que fala a concepção das ciências humanas, descrita por Wolff (2009), e ARTificial, que fala Silveira Jr. (2006). Desse modo, o que ele vê nem é a representação que a imagem produz, nem é aquele que, diante do aparato fotográfico, seria o representado, e sim um olhar de fora que não coincide apenas com o corpo ou com a imagem, mas com a explicitação ilusória que o “eu” cria, e que, no tocante ao conceito Pessoa, é apenas as vestes do regime secundário.

⁸⁰ Segundo informações divulgadas na página da Unisinos (<http://ihu.unisinos.br/noticias/535115-a-era-selfie>), em 2013 foi constatado a publicação de cerca de um milhão de *selfies* por dia.

⁸¹ *Selfie*, segundo o registro eletrônico do dicionário Oxford (2013), é a fotografia de uma pessoa tirada por ela mesma, normalmente com um aparelho de *smartphone* ou uma *webcam*, e compartilhada em alguma mídia social. A prática do autorretrato não é uma novidade, havendo registros na pintura e até mesmo na fotografia.

Nesse sentido, a imagem pode exercer um lugar que extrapola a lógica da representação e do reforço imaginário. Ela pode desvendar o espelho no qual se (in)diferenciam os vários personagens dos *selfies* (cada *selfie* pode carregar uma articulação específica de modo a situar a pessoa em diferentes representantes sociais ou culturais, por exemplo). Trata-se de tomar a imagem a partir de um ponto cego e lacunar, por meio do qual se pode desvencilhar do vício de origem do olhar, cujo esforço aponta para a necessidade de significação. Trata-se de uma imagem-furo, que transborda a cena convencionalmente representada, revelando o real que Há, o abismo que significação alguma dá conta de explicar ou ilustrar.

Outro exemplo por meio do qual a questão pode ser novamente ilustrada são os casos das redes sociais. Emblematicamente hoje conhecidas por meio do *Facebook*, *Twitter* e outras, essas redes têm uma história que passa por plataformas como os *blogs*, *flirks* e salas de bate-papo. Em comum, disponibilizam a possibilidade de os usuários criarem perfis (“identidades *online*”, que carregam ou não o nome de registro e as características “originais” de seu “criador”) e gerenciarem conteúdos e narrativas os mais diversos. Atividade, inclusive, de proliferação e trânsito informacional, cultural, legislativo, social etc., que expõe conhecimentos antes limitados, restringidos, desconhecidos e desconsiderados regional ou globalmente. E além de colocarem em questão o outro – nos dois sentidos: seja por estarem ligados numa rede da qual participam outras pessoas, seja o outro que faz alusão ao lugar da diferença e da linguagem, por exemplo – elas potencializam experiências que tornam algo presente. Revelam algumas articulações entre formações, o que, para a Pessoa ali implicada, pode se tornar um processo de transformação.

Para além dos clichês nesses ambientes produzidos – e que, em se tratando de conteúdo, talvez seja a primazia do material veiculado –, eles dão espaço para que algo se torne presente. O perfil pode funcionar como a lógica do parangolé ou como a (des)personalização de Fernando Pessoa. Os fragmentos publicados – fragmentos que lembram o Livro do Dessassossego, de Pessoa – podem falar de uma presença, um interdito ou um interregno, de uma suspensão de formações antes muito polarizadas, que ao se articularem de uma nova maneira, deixam que algo escape. E além disso, podem, nas repetições que produzem, alçar passagens pela indiferenciação, tornando evidente uma transformação ou disponibilizando outro modo antes não percebido.

É lógico que quando são sugeridos esses exemplos – assim como outros possíveis – e essas perspectivas de análise, não se deve perder de vista suas características de potencialidade e experiência, nem se deve considerar que são os atuais meios de comunicação

os realizadores dessa postura, haja visto que o tema é anterior aos mesmos. E também não há a necessidade de marcar tais propostas com os comentários ora tecidos. O objetivo é apontar que há outra perspectiva de análise, e que esta não elimina a contradição que acompanha esses fenômenos. Por exemplo, ao mesmo tempo em que para alguns os *selfies* podem aguçar alienações à imagem e ao outro, podem para outros contribuir no reconhecimento desse furo na imagem acima referido; ao mesmo tempo que os ambientes simulados podem nos alertas para experiências outras que não as quais o “eu” se ilude, podem repetir e reforçar as condutas, comportamentos, idealizações ou imaginários de seus usuários; e assim por diante.

O que se destaca no cenário contemporâneo, do qual participam a tecnologia, as atuais concepções, a lógica da rede, o paradigma informacional, as características e possibilidades pensadas a partir da chamada pós-modernidade, dentre outros, é a potencialização da experiência do Haver, ou seja, experiência d’Alei pulsional. E nesse sentido, o que as ações e manifestações que ali são potencializadas apontam – lembrando, novamente, que isso não significa que ocorre para todos, que haja uma unanimidade – são as características do “eu-ninguém” de Fernando Pessoa ou do conceito Pessoa e de seus três regimes (primário, secundário, originário).

Por meio das diversas próteses hoje disponíveis, a Pessoa tenta dar conta dos modos de ser-e-estar e da experiência do Haver. E tal tentativa, convertida em atividade, ação e manifestações as mais diversas, não eliminam a possível natureza de avessos, contrários, oposições e múltiplos sentidos acerca de um mesmo estudo, caso, acontecimento, fenômeno, fala ou ação. Daí, mais uma vez, a atualidade de Pessoa, que avessa e versa com dinamismo pelas contradições do inter-dito e pelas veredas do Haver.

POR FIM, POR TANTO...

À beira do abismo, conclusões perdem o sentido, os limites transbordam e Fernando Pessoa, com a precisão de quem queria “sentir tudo e de todas as maneiras”, ensina que “navegar é preciso, viver não é preciso”⁸². E a navegação é um movimento, um estado de passagem entre um e outro lugar, que não está nem lá, nem cá, que transita. Pode ser uma necessidade de coordenadas ilusórias e/ou pode ser um achado de águas desconhecidas. Independentemente, vacilante como as ondas que batem na proa, amedrontam e excitam os navegantes do *entre* achados e perdidos; chegadas e partidas; esconderijos e exibições; alienações e revelações; anversos e avessos.

Por aventura parecida, segue Freud, cuja empreitada tenta transmitir à humanidade os traçados vacilantes nos quais a consciência, o saber e o discurso hesitam e falham. É onde as ranhuras, rasuras e lacunas no sentido e no pensamento se aproximam da experiência de que trata o conceito de Pessoa. Pessoa esta, que, no mundo, cria vínculos e articulações para dar conta de seu (mal-)estar aqui e agora. São potentes proposições ainda hoje atuais e precisas que, ao relacionar Fernando Pessoa, comunicação, psicanálise e “eu” (em suas variáveis teóricas), destacam apontamentos como:

- a utilidade de Fernando Pessoa e do conceito Pessoa, que, aplicados às análises dos fenômenos comunicacionais, tendem a gerar um relevante modo de entendimento para acompanhar as ações, manifestações, acontecimentos e direções das pessoas ao se comunicarem; modo que inclui a particularidade do conceito Pessoa (que, em Fernando Pessoa, destaca-se com a transformação do “eu” em “ninguém”), que, ao ser aplicado à comunicação, lança certas peculiaridades teóricas capazes de explicitar outras perspectivas, por vezes esquecidas por muitos estudos comunicacionais;
- a ampliação do cenário e das abordagens sobre a comunicação, pois, ao apresentar a particularidade da postura do ato poético de Fernando Pessoa, apresenta também uma proposta que atravessa e ultrapassa a cultura, o social, o sentido, o significado e o simbólico, suscitando também o caráter ARTificial, contraditório, paradoxal, ambíguo e subversivo que acompanha o ato de comunicar; postura esta que contribui para entendimentos sobre a complexidade da comunicação, articulada a diferentes instâncias do conhecimento, dentre

⁸² Dadas as diferentes interpretações possíveis, ao utilizar a frase o que se pretende destacar é a necessidade de navegar e a imprecisão do viver.

elas, o que esta pesquisa desenvolve com o conceito de Pessoa e com o ato de Fernando Pessoa;

- a potencialidade das atuais possibilidades da comunicação de apontarem para a lógica do “eu-ninguém”, tornando mais explícita a história que acompanha a ilusão de um “eu” fixo, centrado, uno e imaginário;
- o apontamento de que há na contemporaneidade uma explicitação das possibilidades e vínculos do conceito Pessoa; de que as momentâneas possibilidades comunicacionais têm potencializado a experiência que este conceito suscita ao relacionar três regimes – primário, secundário e originário;
- o potencial dos atuais meios de gerar experiências diante do conceito anteriormente definido como Haver; experiências que tornam algo presente àquele que comunica, e que têm relação com (des)recalque, transformação, criação, arte etc.;
- a possibilidade de agenciar transformações, experimentações, descobertas ou mesmo subversões no que tange a subjetividade, sensibilidade, conceitos, valores e concepções, contribuindo, assim, mais uma vez, para a ampliação de um conhecimento capaz de acompanhar os atuais acontecimentos;
- a realização de uma experiência que foi pensada por Fernando Pessoa ao trabalhar com a ideia do “eu-ninguém”, e que nos apontamentos dessa dissertação abre caminho para o conceito de Pessoa;
- a constatação de que, apesar de as propostas abertas por Freud completarem um século, sua abordagem ainda é reduzida nos estudos da área da comunicação, e de que em seu entendimento há um modo de análise relevante que deve ser considerado, pois contribui para o entendimento da complexidade dos fenômenos comunicacionais;

Falando de uma postura particular de análise, capaz de evidenciar ocorrências por vezes esquecidas, esses apontamentos não desqualificam outras perspectivas, mas enfatizam a presença de uma abordagem diferente, que tira proveito do caráter contraditório, transitório e ambíguo do estudo da comunicação em suas diferentes frentes. Junto com outras perspectivas de análise – que também se interessam pelo tema e que, apesar das nuances teóricas, são relevantes para a circulação e movimentação do conhecimento –, a postura nesta dissertação apontada contribui para esclarecimentos, cada vez mais ampliados e precisos, sobre a comunicação em suas diferentes formas e possibilidades.

A particularidade dos apontamentos ora sugeridos visa a operação de um conhecimento afim aos acontecimentos atuais, e não uma atualização de concepções passadas.

Sem deixar de considerar a relevância de outros estudos, vê-se, entretanto, que a maioria tem uma base conceitual fortemente ancorada em pensamentos de outrora e que isso interfere no entendimento dos acontecimentos e conhecimentos que elas propõem analisar. A postura desta dissertação visa evidenciar e operar um modo que terá resultantes diferentes as trazidas por outras pesquisas, o que justifica sua relevância aos estudos comunicacionais.

Ao se perguntar sobre quem (se) comunica, essa postura enfatiza como resposta o conceito Pessoa e a ele articula certos conceitos: os regimes primário, secundário e originário, a indiferenciação, a pulsão, as formações e a passagem da ordem do “ser” para o “haver”. E articula também Fernando Pessoa como apresentador de um entendimento possível de ser endereçado à contemporaneidade e à comunicação. Proposições que ressaltam uma abordagem ampla dos acontecimento e conhecimentos atuais.

Os direcionamentos indicados a partir de Fernando Pessoa evidenciam que muitos dos acontecimentos que ocorrem no cenário contemporâneo não são novos, pois já instigavam e existiam em outras épocas. Mas são potencializados, de modo que a disponibilidade hoje é maior, seja para aceitá-los, seja para operá-los. Ainda assim, o olhar conferido aos mesmos parece impregnado por um passado, que, como dito antes, paradoxalmente, não passa. Com essa ideia, Pessoa – ao menos na leitura que dele propomos, pois há outras – tem a contribuir.

Os ambientes comunicacionais atuais tornam mais evidente o que em Fernando Pessoa foi descrito como (des)personificação, gênio desqualificado, vácuo-pessoa, lugar como não-sujeito e eu-ninguém. E tais características endereçam ao conceito de Pessoa, que mantém vínculo com os três regimes (primário, secundário e originário), e que está inscrito no deslocamento da ordem do ser (das ontologias) para o Haver (enquanto experiência).

Sob essa perspectiva, a comunicação é uma experiência e uma potencialidade, como descrito no último capítulo, cujo ato de comunicar pode ser também ato de se comunicar. Isto subverte a lógica linear de que a comunicação se dá de um para o outro (emissor-mensagem-receptor e outras teorias com base nessa lógica), pois ela possibilita também que algo se faça presente para a Pessoa que empreende tal ato, sendo esse um ato singular. Há a possibilidade de comunicar a si mesmo o que ocorre, e com isso, a potencialidade de agenciar transformações e/ou entendimentos que fogem do nível superficial do sentido e do significado, que nem sempre é diretamente percebido.

Todas essas considerações fazem da postura e dos apontamentos com que esta pesquisa finaliza, o início de outras pesquisas e análises, que possam contribuir para a explicitação de conhecimentos sobre o humano e a comunicação em suas diferentes interseções psíquicas, sociais e culturais. O “por fim” que então se expressa é, antes, um “por

tanto”, onde possam estar inseridas as diferentes instâncias que marcam a comunicação, onde haja espaço para as manifestações mais diversas, tanto quanto suas emergências se fizerem presentes.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Aristides. **Os neurônios-espelho e a Mente-espelho da Nova Psicanálise**. Tranz: revista de estudos transitivos do contemporâneo. Edição 2, dezembro/2007. In: file:///C:/Users/Pablo/Desktop/Mestrado%202014/NovaMente/neuronios%20espelho.pdf. Acessado em: 01/07/2015.
- ALONSO, Aristides & SILVEIRA JR., Potiguara Mendes da. **Transformática: a teoria psicanalítica da comunicação**. Revista Comum - Rio de Janeiro - v.16 - nº 36 - p. 05 a 23 - julho/dezembro 2014.
- ASCOTT, Roy. Cultivando o hipercórtex. DOMINGUES, Diana. (Org.). **A arte no séc. XXI: a humanização das tecnologias**. São Paulo: UNESP, 1997.
- BADIOU, Alain. [1998] **Uma tarefa filosófica: ser contemporâneo de Pessoa**. In: BADIOU, Alain. Pequeno Manual de Inestética. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 53-63.
- BARTHES, Roland. **A morte do autor**. In: O Rumor da Língua. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Disponível em: http://www.ufba2011.com/A_morte_do_autor_barthes.pdf. Acessado em: 23/12/2014.
- BAUDRILLARD, J. **Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem**. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BEIVIDAS, Waldir. **Uma nova mente nos estudos em comunicação**. A Transformática. Revista Lumina - Facom/UFJF - v.3, n.2, p.53-67, jul./dez. 2000.
- BIRMAN, J. Entre o gozo cibernético e a intensidade ainda possível: sobre Denise está chamando, de Hal Salwer. In: **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 221-233.
- BORGES, Jorge Luis. **El hacedor**. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1960. Disponível em: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/borges/el_hacedor.pdf. Acessado em: 30/09/2015.
- BRUNI, José Carlos. **Foucault: o silêncio dos sujeitos**. Tempo Social. Rev. Social. USP, São Paulo, Volume 1, 1989.
- CERNICCHIARO, Ana Carolina. **Perspectivismo literário e neotenia: “Axolotl” e outras zoobiografias**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/106787/317586.pdf?sequence=1>. Acessado em: 06/08/2015.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gille, GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** 3ª.ed., São Paulo: editora 34, 2010.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Tradução: Maria Ermantina Galvão.
- DOMINGUES, Diana (org.). **A arte no séc. XXI. A humanização das tecnologias**. São Paulo: Unesp, 1997.

FELINTO, Erick. Os riscos da prudência: teoria da Comunicação, disciplinaridade e a comunicologia de Vilém Flusser. In: FRANÇA, Veiga; ALDÉ, Alessandra & RAMOS, Murilo César (org.). **Teorias da Comunicação no Brasil: reflexões contemporâneas**. Salvador: Edufba, 2014, ps. 21-38.

FELINTO, Erick. **Zona Cinzenta: Imaginação e Epistemologia Fabulatória em Vilém Flusser**. GT Imagem e Imaginários Midiáticos, XXIII Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Pará/Belém, 27 a 30 de maio/2014b.

FELINTO, Erick & SANTAELLA, Lúcia. **O explorador de abismo: Vilém Flusser e o pós-humanismo**. São Paulo: Paulus, 2012.

FRANÇA, Vera R. Veiga. **Sujeito da comunicação, sujeitos em comunicação**. Disponível na página do GRIS - Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade da UFMG, 2005. In: <http://www.fafich.ufmg.br/gris/images/Sujeito%20da%20com11.%201.pdf>. Acessado em: 02/07/2015.

FOUCAULT, Michel. **What is a author?**. In: RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault reader*, Nova York: Pantheon Books, 1984, p. 101-120.

FOUCAULT, Michel. **Verdade, poder e si**. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 777-783. Publicado in: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/verdade.pdf>. Acessado em 05/05/2015.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FREUD, Sigmund. **Projeto para uma psicologia científica**. In: Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889). Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. **Sobre a Psicopatologia da vida cotidiana (1901)**. In: Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. **O ego e o id. In: O Ego e o Id e outros trabalhos (1923-1925)**. Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. In: Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.

FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise**. In: Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996e.

FREUD, Sigmund. **Os três ensaios sobre a sexualidade**. In: Um caso de histeria, Os três ensaios sobre a sexualidade e outros (1901-1905). Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996f.

FREUD, Sigmund. [1905] **Os chistes e a sua relação com o inconsciente**. In: Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996g.

FREUD, Sigmund. [1925] **A negativa**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996h, p. 263-272.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Obras completas, Volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Interpretações dos sonhos**. 1ª edição. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

FREUD, Sigmund. [1930] **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari & TADEU, Tomaz. **Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano**. 2ª edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARVEY, David [1989]. A compreensão do tempo-espaço e a condição pós-moderna. Páginas 257-276. In: **A condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre a origem da mudança cultural**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1994.

HERZOG, Regina. A noção de sujeito e a contribuição freudiana. In: COUTO, Luís Flávio S. (org.). **Pesquisa em Psicanálise**. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia. Vol. 1, Número 16, 1996, p. 15-32.

HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C. & FRANÇA, Vera. **Teorias da comunicação. Conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2007.

JAMESON, F. **Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

JENKINS, Henry. **Cultura da Convergência**. 2ª ed. São Paulo: Aleph, 2009.

LACAN, Jacques. [1978] **O Seminário Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. [1949] **O estádio do espelho como fundador da função do eu**. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a, p. 96-103.

LACAN, Jacques. [1948] A agressividade em psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b, p. 104-126.

LACAN, Jacques. [1958] A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c, p. 591-649.

LACAN, Jacques. [1966] **Os escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c.

LACAN, Jacques. [1975] **Seminário 23: O sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LASSWELL, H. **Estrutura e função da comunicação na sociedade**. In: COHN, G. **Comunicação e indústria cultural**. São Paulo: Pioneira, 1972, p. 105-117.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica.** 3ª edição. Editora 34: São Paulo, 2013.

LEMOS, André. **A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura.** São Paulo: Annablume, 2013.

LÉVY, Pierre. [1994] **Inteligência Coletiva. Por uma antropologia do ciberespaço.** São Paulo: Loyola, 1998.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura.** 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2010.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno.** 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensão do homem.** São Paulo: Cultrix, 1964.

MCLUHAN, Marshall & MCLUHAN, Eric. **The Laws of Media: The New Science.** Londres: University of Toronto Press, 1988.

MAGNO, MD. A Reflexão. In: **Ordem e progresso por dom e regresso.** Rio de Janeiro: Aoutra, 1984, p. 20-29.

MAGNO, MD. **A Natureza do Vínculo.** Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MAGNO, MD. **Psychopathia sexualis.** Santa Maria: Editora UFSM, 2000.

MAGNO, MD. **Revirão 2000/2001: “Arte da Fuga”.** Rio de Janeiro: Novamente, 2003.

MAGNO, MD. **Introdução à Transformática.** Rio de Janeiro: Novamente, 2004.

MAGNO, MD. **Grande ser tão veredas: seminário 1985.** Rio de Janeiro: Novamente, 2006.

MAGNO, MD. **A psicanálise, Novamente.** 2ª ed. – Rio de Janeiro: Novamente, 2008.

MAGNO, MD. **Arte e Psicanálise. Estética e clínica geral.** Seminário 1995. 2ª edição. Rio de Janeiro: Novamente, 2008b.

MAGNO, MD. **A rebelião dos anjos: Eleutéria e Exousía.** Rio de Janeiro: Novamente, 2009.

MAGNO, MD. **De mystério Magno: a nova psicanálise.** Seminário 1988. Rio de Janeiro: Novamente, 2009b.

MAGNO, M. D. **Quem é eu?** In: TranZ: Revista de Estudos Transitivos do Contemporâneo. Rio de Janeiro, Edição 7 – dezembro 2012.

MAGNO, M. D. **Psicanálise e poder.** In: TranZ: Revista de Estudos Transitivos do Contemporâneo, Rio de Janeiro, v. 6, 2011. Disponível em: http://www.tranz.org.br/6_edicao/TranZ11-MagnoPoderVersãoFinal.pdf. Acesso em: 29/06/2015.

MAGNO, MD & MEDEIROS, Nelma. **Razão de um percurso.** Rio de Janeiro: Novamente, 2015.

MARTIN-BARBERO, Jesús. [1987] **Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teorias da Comunicação: ideias, conceitos e métodos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

MURRAY, Janet H. **Hamlet no holodeck: o futuro da narrativa no ciberespaço**. São Paulo: Itaú Cultural: Unesp, 2003.

NEUMANN, Elisabeth N. **The Spiral of Silence: a theory of public opinion**. Journal of Communication, v. 24, p. 43-51, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além de bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

OLIVEIRA, Luiz Alberto. Biontes, bióides e borgues. In: NOVAES, Adauto (org.). **O homem máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 139-174.

OROZCO GÓMES, Guillermo. La autonomía relativa de la audiencia. Implicaciones metodológicas para el análisis de la recepción. In: **Investigar la comunicación, propuestas iberoamericanas**. U. De G.-CEIC/ALAIC. Guadalajara, Jalisco, 1994.

OROZCO GÓMES, Guillermo. La condición comunicacional contemporánea. Desafíos latinoamericanos de la investigación de las interacciones en la sociedad red. In: JACKS, Nilda (org.). **Análisis de Recepción en América Latina**. Ciespal: Quito, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Fernando Pessoa. **Aquém do eu, além do outro**. 3ª edição. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

PESSOA, Fernando. **Carta a Adolfo Casais Monteiro** - 13 Jan. 1935. Disponível em: <http://arquivopessoa.net/typographia/textos/arquivopessoa-3007.pdf>. Acessado em: 10/08/2015.

PESSOA, Fernando. **Poesia completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PESSOA, Fernando. **Poesia de Ricardo Reis**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

PESSOA, Fernanda. **Livro do Desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

PESSOA, Fernando. **Poesia completa de Álvaro de Campos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. 4ª edição. São Paulo: Martin Claret, 2011.

SOUTO, Caio Augusto T. **Nietzsche e Foucault: da morte de Deus à morte do Homem**. Saberes, Natal – RN, v. 1, n. 6, fevereiro, 2011, ps. 129-141.

RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

RECUERO, Raquel. **A conversação em rede: comunicação mediada pelo computador e redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulinas, 2012.

ROMÃO-DIAS, Daniela & NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. **O brincar e a realidade virtual**. Cad. Psicanálise - CPRJ, Rio de Janeiro, v. 34, n. 26, p. 85-101, jan./jun. 2012.

- ROMÃO-DIAS, Daniela. **Brincando de Ser na Realidade Virtual: uma visão positiva da subjetividade contemporânea**. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio, jan./2007.
- ROZA, Luiz Alfredo Garcia. **Freud e o inconsciente**. 24ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- SANTAELLA, Lúcia. **Cultura e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura**. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTAELLA, Lúcia. **Linguagens líquidas na era da mobilidade**. São Paulo: Paulus, 2007a.
- SANTAELLA, Lúcia. **Pós-humano, por quê?** Revista USP, São Paulo, n.74, p. 126-137, junho/agosto 2007b.
- SANTAELLA, Lúcia. **Semiótica Aplicada**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.
- SIBILIA, Paula. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- SILVEIRA JR., Potiguara Mendes da. **Comunicação 90: a Transformática**. Revista Lumina – Facom/UFJF – v.1, n. 1, p.111-118. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 1998.
- SILVEIRA JR., Potiguara Mendes da. **Poder das formações: o artista, o rei, a rainha, o quadro, o filme...** Revista Famecos. Mídia, cultura e tecnologia. Porto Alegre, v. 21, n. 1, pp. 165-185, janeiro-abril, 2014.
- SILVEIRA JR., Potiguara Mendes da. **Artificialismo, religião e mídia: notícias sobre “pedofilia”**. XXXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Fortaleza, CE – 3 a 7/9/2012.
- SILVEIRA JR., Potiguara Mendes da. **Artificialismo total. Ensaios de Transformática**. Comunicação e psicanálise. Rio de Janeiro: NovaMente, 2006.
- SHIRKY, Clay. **A cultura da participação**. Editora Zahar: Rio de Janeiro, 2011.
- TADEU, Tomaz. **Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano**. In: TADEU, Tomaz. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, ps. 7-17.
- Turkle, S. **Alone together: why we expect more from technology and less from each other**. <https://oreducativa.wikispaces.com/file/view/Alone+Together++Why+We+Expect+More+from+Technology+and+Less+from+Each+Other++Sherry+Turkle.pdf> Disponível em: Acessado em: 19/07/2015. Basic Books: New York, 2011.
- TURKLE, Sherry. [1984] **The second self: computers and the human spirit**. Simon & Schuster: New York, 2005. Disponível em: http://monoskop.org/images/5/55/Turkle_Sherry_The_Second_Self_Computers_and_the_Human_Spirit_20th_ed.pdf. Acessado em: 08/09/2015.
- VASCONCELLOS, Jorge. **A ontologia do devir de Gilles Deleuze**. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Fortaleza, v.2 N.4, 2005, p. 137-167.
- WHITMAN, Walt. [1855] **Folhas de relva**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

WOLFF, Francis. As quatro concepções de homem. In: NOVAES, Adauto (org.). **A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutação**. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SescSP, 2009, ps. 37-74.