

QUANDO O OBJETO CONSUME
O CONSUMIDOR — LACAN, IMAGEM
DO ESPELHO E PUBLICIDADE

Sérgio Laia

Psicólogo, mestre em Filosofia e doutor em Letras
pela UFMG, psicanalista
e professor titular da FCH-Fumec

“Há muitas maravilhas” – canta o Coro trágico desde o século VI a.C. – “mas nenhuma/ é tão maravilhosa quanto o homem./ Ele atravessa, ousado, o mar grisalho/ (...) / e exaure a terra eterna, infatigável/ (...) Ele captura a grei das aves lépidas/ e as gerações dos animais selvagens:/ e prende a fauna dos profundos mares/ homem de engenho e arte inesgotáveis./ Com suas armadilhas ele prende/ a besta agreste nos caminhos íngremes;/ e doma o potro de abundante crina,/ (...) Soube aprender sozinho a usar a fala/ e o pensamento mais veloz que o vento/ e as leis que disciplinam as cidades,/ e a proteger-se das nevascas gélidas/ (...) e das adversas chuvas fustigantes;/ ocorrem-lhe recursos para tudo/ e nada o surpreende sem amparo”¹.

Tradicionalmente conhecida como “o elogio ao homem”, essa passagem de Antígona parece mesmo merecer uma tal designação. Afinal, o que ela canta são as saídas, os “jeitinhos”, que o ser humano inventa para driblar sua precariedade diante das forças da natureza e das exigências da cultura.

Entretanto, se Antígona é uma tragédia — e sobretudo uma tragédia que, tematizando e tentando responder uma série de questões características de sua época, ainda diz alguma coisa a esse nosso tempo desencantado do homem e descrente das maravilhas que ele possa produzir — é porque ela não se restringe a qualquer elogio que se possa fazer ao ser humano. Assim, basta escutarmos um pouco mais o que o Coro canta e, nos versos que se seguem àqueles em que o homem é descrito como o que para tudo tem recursos, como aquele que, diante de coisa alguma, é surpreendido sem amparo, vemos abrir a seguinte exceção: “somente contra a morte clamará/ em vão por um socorro”². Essa exceção vem dificultar ou, pelo menos, nos permite tomar como uma ironia o tal “elogio ao homem” — por mais maravilhoso que o ser humano seja, por mais que ele invente, por mais que ele lute para permanecer vivo e saudável, não lhe é possível escapar por muito tempo da morte. Outros versos que compõem esse canto do Coro e, em seguida, a própria chegada de Antígona presa no flagrante delito que será sua ruína e o pivô mesmo de toda a trama da peça acabam por aumentar, ainda mais, a distância entre esse texto e qualquer elogio ao homem que se queira ler nele³.

Uma oscilação trágica entre o maravilhoso e o mortífero; entre os recursos, os truques e a aporia absoluta; entre as saídas possíveis de serem criadas e a lápide fria e inelutavelmente compacta dos túmulos vai marcar também as nossas relações com as imagens, embora tais relações não deixem ainda de adquirir, por vezes, alguns contornos bastante cômicos.

Bem diferente do que acontece com outros seres vivos e, mais ainda, com os inanimados, os seres humanos sempre nascem “prematuros”, mesmo após os habituais nove meses de vida intra-uterina. Trata-se do que Lacan pôde chamar de “uma verdadeira prematuração específica do nascimento no homem”⁴. Essa prematuração, por exemplo, em uma criança de seis meses de idade incompletos, a impede de reconhecer as articulações entre sua experiência corporal, o que reconhecemos como sendo “ela mesma” e a sua própria imagem refletida em um espelho. Afinal, há todo um abismo que separa radicalmente a experiência que uma tal criança tem do que reconhecemos como “seu corpo” e a sua própria imagem especular, pois enquanto essa imagem é uma unidade bem coordenada e articulada, a experiência vivida pela criança é de uma descoordenação tão intensa que ela precisa de apoios — o voador, os dedos dos pais, os móveis da casa, etc. — para se manter em pé e/ou para realizar, por mínimos que sejam, alguns cambaleantes passos.

Que chegará o tempo em que tais apoios serão, na maioria das vezes, progressivamente abandonados pela própria criança, não há dúvida. Mas que esse abandono torne a criança, senão completamente livre de se amparar nos outros e em outras imagens, pelo menos potencialmente mais apta para decidir onde e quando se apoiar, eis o que se revela bastante discutível em uma perspectiva psicanalítica.

No que concerne à criança, antes dos seus dezoito meses de vida, perante à experiência de uma insuficiência, sua imagem especular vem antecipar-lhe um domínio ainda não obtido. Mas a observação nos mostra que esse domínio não deixa de ser, na maioria das vezes, conquistado aos poucos e, então, o que a imagem refletida antecipa em um determinado momento será, em um outro tempo, assumido como sendo o próprio “eu”. E quanto mais a criança se aproxima do que é refletido no espelho (ou seja, quanto mais associa o que ela é à imagem especular, quanto mais se identifica com o que o espelho lhe reflete), mais ela se satisfaz e rejubila.

Essa satisfação, esse júbilo são marcas que diferenciam, por exemplo em relação ao que acontece com os macacos, a experiência de uma criança com sua própria imagem especular: o reconhecimento humano da imagem do próprio corpo não se esgota “no controle uma vez adquirido da inanidade da imagem”, ele “redunda logo... numa série de gestos”, através dos quais a criança “experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos da imagem com seu meio refletido, e desse complexo virtual à realidade que ele redobra, ou seja, ao seu próprio corpo e às pessoas, mesmo aos objetos que

se mantêm ao seu lado”⁵. Assim, uma vez processada a assimilação da imagem como sendo o reflexo de si mesma numa superfície especular, é ainda o mundo inteiro à sua volta que a criança vê se duplicar nessa superfície e, por isso, para quem já nasce submetido à uma prematuração fundamental, para quem carrega consigo uma carência que lhe é imanente, a identificação com a própria imagem especular surge como um refúgio, um amparo, um porto possível para se atracar um corpo que até então se movia ao léu. Não é sem razão, portanto, que o reconhecimento da própria imagem será, para a criança, ocasião de uma grande satisfação, de uma “assunção jubilatória” e, por que não dizer, de um gozo, que afeta particularmente os seres humanos.

No entanto, entre a indiferença com que a criança recebe a princípio sua própria imagem em um espelho e a atração exercida por tal reflexo a partir do reconhecimento de si que ele convoca, há uma experiência que, conscientemente, será julgada como ultrapassada, desde que tal reconhecimento se efetive. Por outro lado, a psicanálise, ao apostar que o inconsciente existe, que ele é ex-cêntrico ao sujeito que o suporta, situará tal experiência apenas como recalcada, como propositadamente deixada de lado, esquecida, pela nossa consciência que, por sua vez, se apresenta, quase sempre, “toda cheia de si mesma”. Essa experiência demonstra que a imagem especular, antes de concernir propriamente ao “eu”, a um “si mesmo”, é vivida, primordialmente, como imagem do outro.

Dois sentidos diferentes, mas não menos complementares, podem ser desdobrados dessa expressão imagem do outro. A imagem especular poderá ser apreendida por uma criança como sendo uma outra criança, como alguém diverso dela, com quem ela tentará brincar ou brigar, um companheiro ou um rival, um próximo que é para ela, ao mesmo tempo, um estrangeiro. Mas a imagem especular é ainda a imagem de um outro no sentido de ser a imagem que um outro faz, que um outro vê, ou seja, é um outro que tem, daquela criança, aquela imagem. Em ambos os sentidos, não é necessariamente — pelo menos desde o início — a criança em si mesma que é refletida pela imagem: ela toma o próprio reflexo como a presença de um outro e, nesse contexto, esse reflexo só lhe é rigorosamente próprio, só se refere de fato à criança para um outro que, por não ter mais a idade dela, por ter se esquecido de sua estranheza perante o espelho, tomará a imagem como sendo a própria criança.

Não é sem razão, tampouco por causas exclusivamente orgânicas, que o reconhecimento da própria imagem é algo que, caso se

constitua para um ser humano, se faz ao longo de um certo tempo. Afinal, o que um espelho reflete de alguém é uma imagem que se forma antes e mais primordialmente nos olhos de um outro do que nos olhos daquele que, de início, recebe essa imagem com indiferença, estranheza ou proximidade. Por isso, quando falamos de espelho e de imagem especular em psicanálise, não estaremos nos referindo exclusivamente à uma superfície polida e ao que ela reflete: o especular nos remete também, tal como o que se dá num espelho, ao semelhante com o qual posso me confundir, ao próximo contra o qual posso me indispor, ao diferente do qual posso querer me acercar ou tomar distância... O registro do especular, para a psicanálise, refere-se muito mais a esse dispositivo de alteridade acionado por um outro figurável, também, a partir da superfície de um espelho plano, do que exclusivamente à reflexão realizada por tal espelho.

Se a consciência e a experiência psicanalítica podem ter concepções muito diferentes das relações mantidas entre um sujeito e sua própria imagem especular, é porque a primeira privilegia a conquista da autonomia implícita no “ato de se ver”, enquanto que a segunda destaca, na reflexão mesma que esse ato comporta, a interferência de um outro ato — o ato de “ser visto” — e lança suspeitas sobre a liberdade preconizada pelo “se ver”. Em outros termos, antes mesmo de “se ver”, o sujeito “é visto” por um outro e como um outro em quem, de imediato, ele não se reconhece. Por conseguinte, o “reconhecimento do corpo próprio” e a formação de uma “identidade própria”, de uma “consciência corporal” — experiências fundamentais para a consciência da liberdade de cada um — serão abordados, pela psicanálise, a partir da experiência do inconsciente, como uma alienação na imagem à medida em que a constituição de um “eu” implica o esquecimento do quanto esse mesmo “eu” já se tomou por um “outro”. Logo, a formação de uma “imagem de si mesmo”, embora tendo um valor constitutivo fundamental para os seres humanos, não deixará de ser também (e eis porque poderá ser trágica a relação dos homens com as imagens) motivo de terrível sofrimento e de devastadora ruína.

Lacan também vai sustentar que, para um infans, para aquele que ainda não pode fazer uso ainda da palavra como um falante, a forma imaginária que o remeterá a um “si mesmo”, a um “eu”, poderá também de ser escandida, freudianamente, como eu-ideal (*Ideal Ich*)⁶, ou seja, como essa posição na qual o bebê, tendo ou não sangue azul, será sempre “Sua Majestade, o Bebê”⁷ na medida em que, sob um certo ponto de vista e em determinadas circunstâncias, tudo — o tempo, sua família, os outros, a vida, o mundo — gira em função dele.

É certo que, como já havia demonstrado Freud, logo essa posição se apresentará como insuficiente, pois sua manutenção depende da disponibilidade, do investimento dos outros com relação ao bebê, e não necessariamente dos “belos olhos” que ele possa ter. Por outro lado, a instauração do “ideal do eu” (*Ich Ideal*), que toma o outro como objeto de identificação diante da falência do eu ideal e, mais ainda, a precipitação do supereu (*Überich*)⁸ como instância que se sobrepõe ainda mais insistentemente ao eu para lhe impor a satisfação de exigências que o tornariam literalmente um poderoso e literal super-eu parecem comprovar que “quem foi rei jamais perde a majestade”, que um ser humano não se separa tão facilmente dessa forma primordial e imaginária — o próprio eu — constituída a partir de um espelho corporificado por um outro.

Por isso, podemos falar de uma função formadora da imagem, de impressões da imagem especular sobre o corpo e, uma vez que tais imagens duplicam não só aquele que elas refletem, mas o mundo inteiro a sua volta, poderemos verificar ainda o quanto a chamada “realidade” não deixa de ser constituída, também, imaginariamente. Assim, fora do circuito humano, Lacan nos lembrará que um gafanhoto migratório deixará de ser solitário e passará a ser gregário, assim como uma pomba terá sua gônada desenvolvida, ao se depararem tanto com um congêneres quanto com sua própria imagem refletida em um espelho: a visão do semelhante (especular ou não) constitui e transforma a realidade⁹. A experiência humana, embora bem mais complexa, não é menos diferente: uma vez que uma criança se reconheça na própria imagem, ela vai tomá-la, não sem júbilo, como uma identidade, se esquecendo quase que completamente dos tempos em que o espelho ou não lhe dizia nada ou só lhe remetia à presença de um outro. Por isso, Lacan nomeia de matriz simbólica a assunção jubilatória de uma criança no reconhecimento da própria imagem¹⁰: a imagem refletida por um espelho, a imagem de um outro imprimem sobre um sujeito marcas muitas vezes indeléveis; marcas através das quais ele se norteia à medida em que elas foram reproduzidas a partir de uma certa matriz geradora de satisfação.

Contudo, por mais que essa forma reine e imprima seus domínios sobre quem ela se refere, é decisivo sublinhar que a conformidade visada através dela nunca é atingida plenamente. Há sempre uma inadequação, um descompasso entre a própria imagem especular e o corpo que ela reflete, por mais adequada e fascinante que ela possa lhe parecer. Por isso, a forma primordial que uma tal imagem antecipa e oferece como referência identificatória “situa a instância do eu (*moi*),

desde antes da sua determinação social, em uma linha de ficção para sempre irreduzível ao indivíduo sozinho”, uma linha que “apenas assintoticamente se reunirá ao devir do sujeito”¹¹.

A menção a um trajeto assintótico, sempre em direção a um ponto a que nunca se chega, refere-se à experiência de que, mesmo o próprio “eu” não cai exatamente tão bem para o sujeito, não lhe resolve todos os seus impasses identificatórios. Até na dimensão exclusivamente óptica, podemos verificar esses descompassos: o reflexo de qualquer um em um espelho plano, por mais semelhante que lhe seja, não deixa de ser sua imagem invertida. O sujeito, portanto, permanece como um outro diferente de si mesmo, apesar de que, em muitas circunstâncias, conscientemente, ele se apresente como quem sabe muito bem quem ele é. Logo, ao se fiar apenas em sua consciência ou mesmo na imagem que tem de si próprio, um sujeito, de repente — como acontece por ocasião de uma queda em que a tentativa de proteger o corpo pode vir a lesá-lo ainda mais do que ele se deixasse cair — poderá constatar a transmutação, em ilha do naufrágio, em um espaço de perdição, da mesma imagem que, como um porto seguro, acolhera, um dia, seu corpo desordenado e “prematureo”.

Para elucidar o “problema da significação do espaço para o organismo vivo”¹², Lacan recorre a um texto de Callois¹³ que nos surpreende ao se diferenciar da tradicional tese que define o mimetismo como uma defesa que contribui consideravelmente para a sobrevivência de algumas espécies animais. A partir desse texto, poderemos também considerar o homem como um animal mimético por excelência, mesmo que, com relação a seus recursos naturais, ele seja desprovido de qualquer capacidade mimética.

A abordagem que Callois nos oferece do mimetismo é bastante instigante, ao se abrir para outros campos, diferentes da etologia: o animal mimético visa o semelhante assim como, entre os princípios que regem a magia, encontramos as associações por semelhança ou por contiguidade. Nessa busca pelo semelhante, o mimetismo será definido “como um encantamento fixado em seu ponto culminante”, tendo sido “o feiticeiro capturado em sua própria armadilha”¹⁴, aprisionado por seu próprio feitiço. Porém, essa busca em se assemelhar seria apenas um recurso: o fim é a “assimilação ao meio” e, por isso, Callois afirma que, no mimetismo, encontramos “uma verdadeira tentação do espaço”¹⁵ capaz de se impor, inclusive, como “uma provocação ao canibalismo”¹⁶.

O mimetismo torna-se, portanto, um processo muito mais atraente e cruel do que um recurso de defesa: a assimilação da *Caligo* a uma

coruja pode até livrá-la de alguns predadores, mas a faz ser presa fácil tanto dos índios que a capturam para afastar os maus espíritos, quanto de alguns pássaros que, assustados com os ocelos dessa borboleta, a devoram imediatamente; a assimilação das *Phyllias* com as folhas que lhes servem de alimento acaba por fazer com que elas se devorem umas as outras, “numa espécie de masoquismo coletivo”¹⁷. O ser vivo, então, ensina-nos Callois, deixa de ser “a origem das coordenadas”, não é mais localizável, torna-se “um ponto entre outros” e “não sabe mais onde se meter”¹⁸.

Esse desenraizamento, a impossibilidade se localizar, se identificar sem se tornar um outro ou o próprio espaço aproximariam o mimetismo, também, dos quadros psicopatológicos em que “o sentimento da personalidade, como sentimento da distinção do organismo no meio”, torna-se, tanto quanto o “sentimento da vida”, gravemente comprometido¹⁹. O espaço, então, se impõe como “uma potência devoradora”, capaz de perseguir, cingir, digerir e, por fim, substituir, “numa fagocitose gigante”, o próprio paciente que pode saber onde está sem no entanto conseguir se localizar no lugar em que ele se encontra²⁰.

Mas se Callois, quando faz referência ao “masoquismo” ou, mais ainda, à “perda da personalidade”, acaba por aproximar o mimetismo da psicopatologia, para a psicanálise essa aproximação só é efetivamente sustentável se a psicopatologia em questão puder ser estendida àquela da “vida cotidiana”, ou seja, àquela que, entre seus quadros clínicos, inclui a “normalidade” própria às neuroses e que, hoje, pode ser depreendida tanto de um texto freudiano²¹, quanto do *sitcom* brasileiro denominado de “Os Normais”. Afinal, um destino “normal” de quem acaba tomando a imagem especular como uma referência do próprio eu é assimilar-se a uma superfície polida que reflete o seu corpo; assemelhar-se ao que, de início, lhe parecia como sendo um outro ou só lhe atraía por ser espacialmente destacado por um outro.

Por fim, me parece possível sustentar que essa assimilação imaginária ao espaço, essa perdição imanente ao próprio eu adquire, na nossa contemporaneidade, uma espessura bastante particular. Sobretudo para além da experiência do infans, daquele que ainda não fala, nem sempre a imagem de si próprio irá se tramar com os fios do ideal: o disforme, o feio, o estranho se impõem como referências subjetivas. Nesse mesmo viés, a incitação ao júbilo, à satisfação, ao gozo, excede, mais do que nunca, tal como no final de “Zabrinsky Point”, porém não mais como um efeito alucionógeno, o registro do imaginário: o imperativo de satisfação não apenas se faz acompanhar

por uma insistente depreciação do campo dos ideais como também se corporifica, mais do que nas imagens, em toda uma série de objetos que a sociedade de consumo faz irromper numa circulação infundável.

Tomemos, como exemplo, a propaganda televisiva recente de uma empresa de telefonia celular. De início, no âmbito mesmo dos “ideais”, uma breve sequência nos informa que um Mozart e um Newton já haviam criado, quando jovens, muito do que lhes permitiu, até hoje, o renome. Em seguida, somos apresentados a um típico jovem dos nossos dias, munido de seu brinco, sua barba por fazer, seu piercing, suas distrações prediletas, sua “vida boa” e, obviamente, seu potente e performático celular. Somos explicitamente informados de que o jovem – e aqui o contraste com Mozart e Newton se torna gritante — “não faz p... nenhuma”, mas que o celular, o objeto que ele traz em suas mãos, acoplável a seu corpo, é tão maravilhoso que, parecendo suplantar todas as várias outras invenções e seus respectivos criadores, vai nos impôr, sob o sorriso matreiro do jovem, a seguinte indagação: “por que não inventaram isso antes?”.

Essa propaganda, a princípio, parece nos mostrar, então, que “fazer p... nenhuma” é, hoje, um ato mais valioso do que aquele que fez surgir uma sonata de Mozart ou a formalização newtoniana da lei da gravidade. No entanto, para além do imaginário, do “elogio” — mesmo degradado, desencantado — “ao homem”, tal anúncio publicitário explicita-nos um deslocamento ainda mais inquietante: é o objeto, o celular, — e não propriamente as imagens, os ideais outrora encarnáveis em um Mozart ou em um Newton — que se impõe sobre o criador e sobre o usuário. Em outras palavras, é o objeto que, não sem uma satisfação passível de ser designada como masoquista, consome o consumidor, não lhe deixando outros direitos além daqueles listados nos Códigos que ordenam, nos nossos dias, especificamente o consumo. Nesse contexto, retomando Callois com Lacan, não é mesmo instigante notar que sintomas característicos de nossa época, reunidos na tão propagada “síndrome do pânico”, se façam descrever exatamente como uma imposição corrosiva do espaço sobre o sujeito?

NOTAS:

- ¹ SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 210 (385-411): Antígona.
- ² *Ibidem*, p. 211 (413-414).
- ³ Para um maior aprofundamento quanto a esses outros versos e à trama mesma de Antígona, cf. LAIA, Sérgio. *A lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1992, p. 249-360 (Dissertação, Mestrado em Filosofia Contemporânea).
- ⁴ LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 96: Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée par l'expérience psychanalytique. Embora, aqui, eu cite a partir do original francês, para uma versão deste texto em português, cf. LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 96-103.
- ⁵ *Ibidem*, 93.
- ⁶ *Ibidem*.
- ⁷ Cf. FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico*. Artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 89-119: O narcisismo: uma introdução. (Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, 14).
- ⁸ FREUD, Sigmund. *O ego e o id e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 13-83: O ego e o id. (Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, 19).
- ⁹ LACAN, Jacques. *Écrits...*, p. 95-96: Le stade du miroir....
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 94.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 94.
- ¹² *Ibidem*, p. 96.
- ¹³ CALLOIS, R. *Le mythe et l'homme*. (1938). Paris: Gallimard, 1989, p. 86-122: Mimétisme et psicasténie légendaire.
- ¹⁴ *Ibidem*, 107-108.
- ¹⁵ *Ibidem*, 108-109.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 106.
- ¹⁷ *Ibidem*, 94-95, 97,106.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 110.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 110-111. Para a noção de “diminuição do sentimento da vida”, também aproximável do “retorno ao inorgânico”, cf. o mesmo texto de Callois, p. 113, 119-121.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 111.
- ²¹ Cf. FREUD, Sigmund. *A psicopatologia da vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, 6).