



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Flávio Corrêa Pinto Bastos

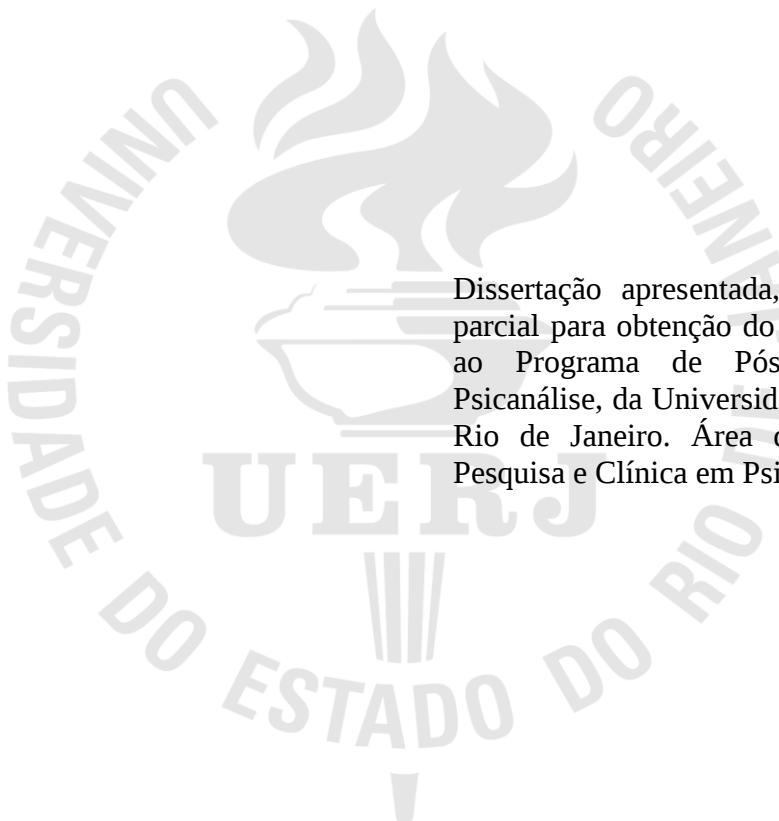
O discurso do capitalista e a cultura do mal-estar

Rio de Janeiro

2010

Flávio Corrêa Pinto Bastos

O discurso do capitalista e a cultura do mal-estar



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

B327 Bastos, Flávio Corrêa Pinto.

O discurso do capitalista e a cultura do mal-estar / Flávio Corrêa Pinto Bastos. – 2010.

144 f.

Orientador: Marco Antonio Coutinho Jorge.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise e cultura – Teses. 2. Sujeito (Psicologia) – Teses. 3. Totalitarismo – Teses. I. Jorge, Marco Antonio Coutinho, 1952-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

dc

CDU 159.964.2

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Flávio Corrêa Pinto Bastos

O discurso do capitalista e a cultura do mal-estar

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Aprovada em 30 de setembro de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^o. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge (Orientador)
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof^o. Dr^a. Sonia Alberti
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof^o. Dr^a. Betty Bernardo Fuks
Departamento de Psicologia PUC-RJ/UVA

Rio de Janeiro

2010

DEDICATÓRIA

Dedico aos meus pais,
que a mim tanto dedicaram.

AGRADECIMENTOS

Ainda que diversas pessoas mereçam meus agradecimentos pela amizade e carinho de tantos anos, optei por ater-me a agradecer a algumas poucas que estiveram mais fortemente envolvidas com a elaboração da presente dissertação de mestrado nesses últimos anos.

A ajuda de que precisei e recebi não se restringiu às formulações teóricas que obviamente a dissertação exigiu. Por isso, meus agradecimentos se direcionam não apenas aos que contribuíram diretamente para a realização de minha pesquisa, mas também àqueles que com esta estiveram indiretamente envolvidos.

Ainda que a participação destes últimos não seja visível no texto, ela foi igualmente essencial para que a escrita fosse possível. Eles não ajudaram o texto, mas a mim, pois não posso deixar de observar que a vida não pára enquanto se está às voltas com a elaboração da dissertação. Por isso, nesse período, para além das dificuldades próprias à escrita, estive entretido com a igualmente hercúlea e prazerosa tarefa de viver, no Rio de Janeiro.

Por isso, agradeço a meus pais, que jamais interpuseram obstáculo algum para que eu seguisse atrás de meus desejos, como, por exemplo, vir ao Rio de Janeiro estudar psicanálise. Por mais que isso, por si só, pareça muito, é ainda muito pouco diante de tudo o mais que eles fazem. Eles não apenas não impedem, mas viabilizam e incentivam que eu realize meus sonhos.

Também gostaria de agradecer à vovó, que regalava efusivamente seus olhos e mantinha um sorriso discreto quando me via retornar a Belém de férias.

Aos meus irmãos, que acumulam os cargos de paraninfa e padrinho, pela companhia e carinho que me dispensaram não apenas esses anos, mas em todos os anteriores.

Às tias, Clemilde (“fada madrinha”), Clênia e Clarisse que, de maneiras distintas, receberam-me e ajudaram-me durante esses anos no Rio. Às tias, Juruema e Judith pelas conversas de sempre.

Às amigas do mestrado, Luciana Wally (P & G), que durante esses anos foi grande amiga e companheira. Em todos os congressos que participamos, a mesa 1 na sala A que ela presidia sempre se tornava a mais badalada; à Marlise, por todas as oportunidades em que me surpreendeu, sua amizade, seus telefonemas, seu carinho desde que cheguei ao Rio, e dela recebi as boas-vindas; às Brunas.

À Isabel, por sua amizade, companhia e gargalhadas, que fizeram do Planalto Central um lugar menos inóspito e mais divertido.

Ao Heitor, por ter me ajudado a remar para longe das margens turbulentas em busca de águas plácidas.

Ao Marcelo, que me mostrou *como proceder* diante das tesourinhas, e tanto me fez rir.

À Maria, por ter me recebido tão amigavelmente em uma cidade que também não era sua, e, mesmo assim, ter me convidado a sua casa para tantos almoços.

À Ariana por sua presença constante em telefonemas freqüentes, a despeito de muitas vezes eles se resumirem ao anúncio de que a ligação cairia a qualquer momento.

À Isabela, não posso deixar de fazer agradecimentos *especiais*, por ser tão amiga, companheira, simpática, educada, compreensiva, prestativa...

À The Cult, que bem ou mal-humorada, sempre canta comigo.

Às professoras Sonia Alberti e Maria Anita, por todas as contribuições durante a qualificação que resultaram em um novo e vigoroso rumo à dissertação que então se iniciava.

À Maria Anita agradeço, também, por ter me recebido ainda que eu estivesse por partir.

À professora Betty Fuks, por ter aceitado participar de minha banca de defesa.

À CAPES, pela bolsa de estudos que me concedeu durante boa parte dessa pesquisa.

E, finalmente, ao professor Marco Antonio que, muitos anos atrás em um seminário que proferiu em Belém quando eu apenas iniciava meu percurso psicanalítico, despertou em mim o desejo de – o que até então era apenas um futuro – vir ao Rio, estudar psicanálise... Passados tantos anos, agradeço-lhe por ele ter estado lá e, agora, eu aqui.

Em minha calça está grudado um nome
que não é meu de batismo ou de cartório,
um nome... estranho.
Meu blusão traz lembrete de bebida
que jamais pus na boca, nesta vida.
Em minha camiseta, a marca de cigarro
que não fumo, até hoje não fumei.
Minhas meias falam de produto
que nunca experimentei
mas são comunicados a meus pés.
Meu tênis é proclama colorido
de alguma coisa não provada
por este provador de longa idade.
Meu lenço, meu relógio, meu chaveiro,
minha gravata e cinto e escova e pente,
meu copo, minha xícara,
minha toalha de banho e sabonete,
meu isso meu aquilo,
desde a cabeça ao bico dos sapatos,
são mensagens,
letras falantes,
gritos visuais,
ordens de uso, abuso, reincidência,
costume, hábito, premência,
indispensabilidade,
e fazem de mim homem-anúncio intinerante,
escravo da matéria anunciada.

Estou, estou na moda.
É doce estar na moda, ainda que a moda
seja negar a minha identidade,
trocá-la por mil, açambarcando
todas as marcas registradas,
todos os logotipos do mercado.
Com que inocência demito-me de ser
eu que antes era e me sabia
tão diverso de outros, tão mim-mesmo,
ser pensante, sentinte e solidário
com outros seres diversos e conscientes
de sua humana, invencível condição.
Agora sou anúncio,
ora vulgar, ora bizarro,
em língua nacional ou em qualquer língua
(qualquer principalmente).
E nisto me comprazo, tiro glória
da minha anulação.
Não sou - vê lá - anúncio contratado.
Eu é que mimosamente pago
para anunciar, para vender
em bares festas praias pérgulas piscinas,
e bem à vista exhibo esta etiqueta
global no corpo que desiste
de ser veste e sandália de uma essência
tão viva, independente,
que moda ou suborno algum a compromete.
Onde terei jogado fora
meu gosto e capacidade de escolher,
minhas idiossincrasias tão pessoais,
tão minhas que no rosto se espelhavam,
e cada gesto, cada olhar,
cada vinco da roupa
resumia uma estética?
Hoje sou costurado, sou tecido,
sou gravado de forma universal,
saio da estamperia, não de casa,
da vitrine me tiram, recolocam,
objeto pulsante, mas objeto
que se oferece como signo de outros
objetos estáticos, tarifados.
Por me ostentar assim, tão orgulhoso
de ser não eu, mas artigo industrial,
peço que meu nome retifiquem.
Já não me convém o título de homem,
meu nome novo é coisa.
Eu sou a coisa, coisamente

RESUMO

BASTOS, Flávio Corrêa Pinto. *O discurso do capitalista e a cultura do mal-estar*. 2010. 144f. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

A presente dissertação de mestrado pretende abordar as vicissitudes do discurso do capitalista sobre o sujeito. Para tanto, toma como ponto de partida a afirmação de Lacan, em suas palestras em Saint-Anne sobre *O saber do psicanalista*, de que o que caracteriza o discurso do capitalista é a forclusão da castração. A partir dessa colocação – representada no matema do discurso do capitalista pelo desaparecimento da disjunção entre produto e verdade, bem como pela ausência de um vetor entre agente e Outro, o que demonstra que esse discurso não promove laço social –, percorre-se algumas questões que reverberam sobre o sujeito, dentre as quais se destaca: se o sujeito não existe fora do laço social, que sorte de efeitos a ele resulta por freqüentar um discurso – que se apresenta como dominante na contemporaneidade – em que a castração está foracluída e, portanto, também o liame social? Tendo em vista que a *Verwerfung* é o que opera no discurso do capitalista, lança-se a hipótese de que a esquizofrenização no nível do discurso resulte na propagação do que Helene Deutsch convencionou chamar de *como se*. Esse fenômeno surgiria como uma suplência imaginária a que recorreria o sujeito como estabilização face aos efeitos decorrentes da forclusão da castração no discurso do capitalista. Trata-se de um discurso psicotizante que, ao contrário dos quatro discursos apresentados por Lacan no seminário *O avesso da psicanálise*, não promove laço social. Se discurso é o que faz laço social e Freud, em 1930, anunciara que a principal fonte de sofrimento de que padece o homem é a relação com os demais, o mal-estar na civilização é o mal-estar dos laços sociais. Logo, os quatro discursos participam do mal-estar na civilização. Ao contrário destes, o discurso do capitalista, na tentativa de eliminar o mal-estar, foraclui o laço social. Por promover o gozo ao invés da renúncia à pulsão, o discurso do capitalista acaba por instigá-la. E, como toda pulsão é pulsão de morte, não é outra coisa senão o empuxo mortífero ao gozo que o discurso do capitalismo produz. A potência que o discurso do capitalista adquiriu na contemporaneidade é analisada a partir de sua íntima relação com o discurso da ciência. A partir de algumas colocações de Hannah Arendt acerca da banalidade do mal presente em um sistema totalitário como o nazista, cogita-se a hipótese de que a aliança entre os discursos do capitalista e da ciência resulte no surgimento de uma nova forma de totalitarismo: o totalitarismo de consumo.

Palavras-chave: Discurso do capitalista. Mal-estar na civilização. *Verwerfung*. *Como se*. Totalitarismo.

ABSTRACT

This dissertation aims to address the vicissitudes of the discourse of the capitalist on the subject. For this purpose, it takes as a starting point Lacan's statement in his lectures at Saint-Anne on *The psychoanalyst's knowledge*, that what characterizes the discourse of the capitalist is the foreclosure of castration. From this statement - represented in the matheme of the discourse of the capitalist by the disappearance of the disjunction between product and truth, and by the absence of a vector between the agent and the Other, which shows that this discourse does not promote social bond - it traverses some issues that reverberate on the subject, among which stands out: if the subject does not exist apart from the social bond, what sort of effects does he suffer by following a discourse - which appears to be dominant in contemporary society - in which castration is foreclosed and, therefore, also the social bond? Since the *Verwerfung* is what functions in the discourse of the capitalist, there is the hypothesis that schizophranizing at the level of the discourse could spread what Helene Deutsch conventionally called *as if* (*als ob*). This phenomenon emerges as an imaginary supplementation used by the subject to reach stabilization in view of the effects of castration foreclosure in the discourse of the capitalist. This is a psychosis-inducing discourse that, unlike the four discourses introduced by Lacan at the seminar *Psychoanalysis Upside-Down*, promotes no social bonding. If the discourse is what promotes social bond and Freud in 1930, announced that the main reason why men suffer is due to the relationship with others, the malaise in civilization is the malaise of social bonds. Thus, the four discourses participate in the malaise of civilization. Unlike these, the discourse of the capitalist, in an attempt to eliminate the malaise, forecloses the social bond. As it promotes enjoyment rather than the renunciation of drive, the discourse of the capitalist eventually instigate it. And, as every drive is a death drive, the discourse of the capitalist produces nothing but the deadly thrust to enjoyment. The power the discourse of the capitalist acquired in contemporary society is analyzed from its close relationship with the discourse of science. From some statements of Hannah Arendt on the banality of evil present in a totalitarian system, such as the Nazi, there is the hypothesis that the alliance between the discourses of the capitalist, and science results in the emergence of a new form of totalitarianism: the totalitarianism of consumption.

Keywords: Discourse of the capitalist. Malaise. *Verwerfung*. *As if*. Totalitarianism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	FREUD E O MAL-ESTAR NA CULTURA	18
1.1	As primeiras formulações freudianas sobre a cultura	20
1.2	A cultura após a pulsão de morte	28
2	MARX E LACAN: DA MAIS-VALIA AO MAIS-GOZAR	36
2.1	A descoberta do sintoma	37
2.2	A novidade: força de trabalho é mercadoria	38
2.3	A estrutura do valor	39
2.4	A mais-valia: o excesso de gozo	42
2.5	O valor-trabalho	45
2.6	O fetichismo da mercadoria	46
2.7	Da mercadoria produtora de mercadorias: o homem tornado objeto	48
3	A TEORIA DOS QUATRO DISCURSOS	51
3.1	A lógica do significante	51
3.2	Os matemas na psicanálise	54
3.3	O contexto de formalização da teoria dos quatro discursos	54
3.4	Discurso e realidade	56
3.5	A estrutura e o funcionamento dos discursos	57
3.6	Os elementos do discurso	61
3.7	Os lugares no discurso	64
3.8	Os quatro discursos e o mal-estar na cultura	65
3.8.1	<u>O discurso mestre</u>	66
3.8.2	<u>O discurso da histérica</u>	69
3.8.3	<u>O discurso do analista</u>	71
3.8.4	<u>O discurso do universitário</u>	74
4	O DISCURSO DA CIÊNCIA E O DISCURSO DO CAPITALISTA: CONLUÍO RUMO A UM NOVO TOTALITARISMO?	78
4.1	O matema do discurso da ciência	78
4.1.1	<u>O discurso da ciência, a ciência e o cientificismo</u>	79
4.1.2	<u>O discurso da ciência e a ameaça totalitária</u>	81
4.2	A espoliação do saber	87
4.3	O matema do discurso do capitalista	91
4.3.1	<u>A estrutura e o funcionamento do discurso do capitalista</u>	93
4.3.2	<u>O discurso do capitalista e a forclusão da castração</u>	95
4.3.3	<u>A “personalidade <i>como se</i>” e a suplência imaginária</u>	98
5	A CULTURA DO MAL-ESTAR: GOZAR MAIS, AINDA, SEMPRE...	106
5.1	O imperativo de gozo ou a obrigação de ser feliz	106
5.2	A degradação da Coisa	108
5.3	O reatamento do laço: o vínculo com o objeto	110
5.4	A cultura de promoção do gozo	113
5.5	O homem descartável?	117

6	CONSIDERAÇÕES FINAIS ou <i>A Santidade como Saída ao Discurso do Capitalista</i>	121
	REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

Esteve recentemente em cartaz no Rio de Janeiro uma peça de teatro, *A forma das coisas*¹, cuja protagonista era uma pesquisadora à procura de material para a realização de sua monografia de arte. Ela se envolve com um rapaz e começa a produzir nele uma série de transformações. Com o desenrolar da narrativa, o público é surpreendido com a descoberta de que sua transformação se devia ao fato de ele, o rapaz, ter sido tomado como o objeto, o material de que ela precisava para concluir seu trabalho. A peça acaba por encenar, de forma paradigmática, traços observáveis na cultura contemporânea.

A artista-pesquisadora, almejando produzir *arte*, toma seu namorado por objeto intencionando “torná-lo uma obra de arte”. Entende-se daí que, para a protagonista, a obra de arte tinha o valor de um objeto, pois o que lhe interessava era o produto que lhe conferiria o título a que aspirava. Assim, ao se referir ao namorado como “a coisa”, em verdade, o que ela estava por produzir não era obra de arte alguma, senão um dejetto. Como não poderia deixar de ser, ao término do *vernissage*, após servir-se do namorado-objeto, a personagem o abandona. Isto é, sua própria obra é o rebotalho.

A protagonista reproduz sucinta e sutilmente o próprio engodo do capitalismo: toma o objeto pela Coisa e, em seguida, descarta-o como resto. O namorado, reduzido à condição de objeto de pesquisa e intervenção, está a serviço da produção de um mais-gozar para, logo em seguida, sob o império do efêmero que vigora na contemporaneidade², ser rejeitado como dejetto. Eis a astúcia de uma face perversa do discurso do capitalista encenada. Ao rebaixar o sujeito ao estatuto de objeto, era, ironicamente, *arte* que a personagem se propunha produzir. Porém, não mais por um movimento de *elevação*, mas de *degradação*.

A peça é apenas um, dentre inúmeros exemplos que podem ser pincelados na cultura, e que servem como indícios para se pesquisar os efeitos que o discurso do capitalista tem produzido sobre os laços sociais. É a partir de alguns desses exemplos que a presente dissertação, tomando como subsídio as formulações de Jacques Lacan acerca do discurso do capitalista – articulado e proposto pela primeira vez por ele em 12 de maio de 1972 –, inicia-se. Partindo-se do fato de que o sujeito não subsiste fora do laço social, pretende-se, a partir

¹ Peça de Neil Labute.

² Evitou-se entrar na discussão, que para o intuito desse trabalho seria infrutífera, se o tempo que estamos vivendo seria contemporaneidade, pós-modernidade, hipermodernidade, etc.

de indícios observados na cultura, percorrer as vicissitudes sobre o sujeito de um discurso astucioso, não engendrador de laço, e que se mostra dominante na cultura contemporânea.

A afirmação de que o discurso capitalista foi apresentado por Lacan na década de setenta introduz forçosamente a necessidade de se estabelecer uma diferenciação entre *discurso do capitalista* e *capitalismo*. Ao abordar o discurso do capitalista formulado por Lacan, a presente dissertação não pretende se inserir na seara econômica, pois seu escopo não é o estudo do modo de produção capitalista. Isto é, não se volta à compreensão de um sistema econômico e social baseado na propriedade privada dos meios de produção, em que se dá a subordinação do trabalho ao capital, e cujas principais características seriam: a livre concorrência entre os agentes no mercado, a irrestrita liberdade do comércio e a aquisição de lucro como objetivo principal.

Ao se referir a um dito *discurso* do capitalista, pretende-se ressaltar que o estudo se volta a uma forma específica de enquadramento do gozo pela linguagem, que tem tido proeminência hoje, e que, diferentemente dos demais discursos formulados anteriormente por Lacan, não produz laço social. Para tanto, percorre-se a teorização de Lacan sobre a lógica do significante que culmina na formulação de uma teoria dos quatro discursos, a partir do que se pode pensar o discurso do capitalista como corruptela do discurso do mestre.

Ora, se o discurso do capitalista tem se mostrado dominante na sociedade, decidiu-se iniciar o trabalho com o percurso freudiano sobre a cultura, que abrange do nascimento da civilização em *Totem e tabu*, ao seu futuro, em *O mal-estar na civilização*. Nesta última obra, a até então hipotética especulação sobre a pulsão de morte mostra-se essencial à reflexão sobre a civilização e seu mal-estar.

É oportuno observar que, embora em 1913 ainda não dispusesse do conceito de pulsão de morte, este parece surgir *avant la lettre*, pois, é o *assassinato* do pai que é apresentado como momento mítico inaugural da cultura. Portanto, desde os primórdios de sua teorização sobre a civilização³, o último dualismo pulsional de Freud já se mostrava presente: a pulsão de morte se presentificava no assassinato do Pai e a pulsão de vida no vínculo entre os irmãos.

A operatividade que a pulsão de morte adquire em *O mal-estar na civilização* leva uma mudança de expectativa em Freud quanto ao futuro da humanidade. Se em 1927, *O futuro de uma ilusão* reproduz o otimismo e a esperança que ele então depositava no advento de uma civilização científica para reconciliar o homem com a civilização, em *O mal-estar na*

³ Optou-se por não diferenciar civilização (*Zivilisation*) e cultura (*Kultur*), tal como o fez Freud em *O futuro de uma ilusão*. Cf. Capítulo I – Freud e o Mal-estar na Civilização, p.19.

civilização, já não há mais “final feliz” para a civilização. A reconciliação é impossível: o mal-estar é inerente ao laço social, e a ciência, longe de saná-lo, parece intensificá-lo.

Fundada sobre o recalque das pulsões, a civilização é o campo onde se trava uma batalha entre a pulsão de vida e a de morte. O homem se encontra desguarnecido diante do fogo amigo: a civilização surge para protegê-lo, mas é ela própria a principal fonte de seu sofrimento. Ele se encontra em face de um paradoxo: não consegue ser feliz diante da exigência de renúncia pulsional que a civilização lhe impõe, ao mesmo tempo, não pode sobreviver fora do laço social.

Ainda que identifique três fontes de mal-estar para o homem, Freud deixa claro que é a relação entre os homens a principal causa do sofrimento de que padece o ser humano. Essa constatação leva Antonio Quinet (2006, p.17) a concluir que “o mal-estar na civilização é o mal-estar dos laços sociais”. Ora, o mal-estar na civilização é o mal-estar dos laços sociais, e estes, por sua vez, estabelecem-se a partir dos discursos, pois, como ensina Lacan, discurso é o que faz laço. Logo, a teoria dos quatro discursos de Lacan recobre as formas de laço que engendram o mal-estar que se faz presente em cada um dos discursos pela impossibilidade de recuperação do gozo perdido quando da constituição do sujeito pela linguagem.

O impossível intrínseco à estrutura dos discursos, que se denota na impossibilidade do campo da linguagem açambarcar o campo do gozo, inscreve-se nos discursos pela presença em cada um deles do objeto *a*. Sua presença dentre os elementos que compõem os discursos, decorre da presença do Real na estrutura, ou seja, do impossível que escapa à operação de representação que o significante promove.

O objeto *a*, que circula nos discursos, é pinçado por Lacan a partir do conceito de mais-valia de Marx. Por se homólogo a ela, é nomeado por Lacan de mais-gozar. Portanto, antes de se percorrer as formulações de Lacan que resultaram na teorização acerca dos quatro discursos, o segundo capítulo apresenta alguns pontos do pensamento de Marx sobre a mais-valia que permitiram a Lacan concluir que ela é o mais-gozar.

A descoberta por Marx de um inassimilável que é, ao mesmo tempo, excesso e perda, leva Lacan a atribuir a Marx, e não a Freud, a invenção do sintoma. Isso é possível tendo em vista a abordagem estrutural que o filósofo empreende quanto à formação do valor, e que lhe permite demonstrar que o valor da mercadoria não é intrínseco a ela, mas se estabelece apenas em relação a outra. A negação dessa estrutura simbólica responsável pelo advento do valor é um artil que resulta no que Marx denominou de *fetichismo da mercadoria*.

O processo de fetichização da mercadoria é fundamental para a compreensão da premência que o objeto adquire na contemporaneidade. A formulação marxista de que o capitalismo aporta como novidade a transformação da força de trabalho em mercadoria, parece resultar na mercantilização do homem como um todo. Ou seja, ele se torna um objeto, uma mercadoria, conforme bem ilustra a peça de teatro há pouco mencionada.

A abordagem que Marx confere à constituição do valor aponta para uma estrutura simbólica subjacente a ela. Tal como um significante isolado não tem significado algum, precisando remeter a outro para que dessa operação resulte como efeito a emergência de um sujeito, o valor de uma mercadoria só pode ser expresso por referência a outra. A estrutura de valor assemelha-se, portanto, à operação significante cujo ápice de formalização é a teoria dos quatro discursos de Lacan.

A teoria dos discursos resulta da elaboração do *inconsciente estruturado como uma linguagem*, constituindo a aplicação no laço social de uma teoria do sujeito em Lacan. Os discursos constituem a estrutura mínima do liame social fundado na linguagem. Cada um recobre uma impossibilidade intrínseca ao discurso, o que se configura pela impossibilidade da produção dar conta da verdade que o move. Aliás, a operação discursiva não visa à produção da verdade, mas de um mais-gozar. Pois, se a linguagem, ao proporcionar uma perda de gozo ao falante, causa a separação entre $\$$ e a , o que visa o aparato discursivo é ao alcance de um mais-gozar.

Ao exigir do homem uma renúncia pulsional para que o vínculo com o Outro se sustente, o laço social resulta em uma perda de gozo sexual para o sujeito. Logo, ao mesmo tempo em que engendram o enlaçamento social, os discursos constituem a própria fonte de mal-estar que advém do laço. É precisamente esse paradoxo que o discurso do capitalista pretende eliminar, baseando-se no engano ardiloso de que é possível sanar o mal-estar constitutivo. Porém, é à custa da forclusão do laço social que esse discurso pretende dar conta do mal-estar inerente ao laço. É como se, para curar um órgão doente, ele resolvesse extirpar o próprio órgão. Ou seja, se o mal-estar, como ensina Freud, decorre da relação com os demais homens, ele rompe o laço social, configurando-se como um *fora-do-discurso*.

No discurso do capitalista, não se sabe quem governa, pois a face do capitalista está recalçada sob a barra. Trata-se de um discurso cujo mestre é desconhecido e que se apresenta anonimamente como *o capital*. Talvez por isso Lacan não tenha podido identificá-lo de pronto como o discurso do mestre moderno, tendo considerado, inicialmente, que este seria o discurso do universitário. Este, entretanto, longe de ser um avanço em relação ao discurso do

mestre antigo, é, em verdade, um retrocesso de um quarto de giro em relação àquele, conforme se depreende de seu matema.

Ainda que o discurso do universitário não seja o discurso do mestre moderno, não se pode deixar de observar sua contribuição para a mudança que se operou nas relações do mestre e do escravo quanto ao saber. O saber-fazer do escravo tornado saber-técnico-científico, não mais se encontra no lugar de quem trabalha, mas do burocrata, servindo de suporte às ciências que, uma vez aliadas ao discurso do capitalista, promovem uma série de conseqüências para o laço social e, conseqüentemente, para o sujeito imerso neste.

Dentre essas conseqüências estaria Auschwitz, que teria antecipado as questões com as quais a humanidade se depararia após a aliança entre os discurso da ciência e do capitalismo. Ao promover enunciados científicos, à custa do apagamento do sujeito da enunciação, aproximar-se-ia a ciência ao funcionamento de um sistema totalitário? Ao apresentar Eichmann como protótipo do sujeito que, por sucumbir ao totalitarismo, abdica de sua faculdade de pensar, estaria Hannah Arendt antecipando as conseqüências que um discurso que foraclui o sujeito e mantém apenas seus ditos traria como efeito? Mas, como foi possível o aparecimento dessas novas modalidades discursivas?

Percorre-se, então, o processo por meio do qual o saber foi espoliado do escravo e que, com a imissão galopante da ciência, resultou no advento do discurso do capitalista. Ou seja, apresenta-se a emergência deste como efeito da incidência da filosofia e da ciência sobre o discurso do mestre antigo. Aborda-se a estreita aliança engendrada entre o discurso do capitalista e o da ciência na contemporaneidade.

Levanta-se a hipótese de que os efeitos do discurso do capitalista sobre os sujeitos na atualidade são devidos, em grande medida, à imbricação entre ambos os discursos, que já era observada por Lacan em *O seminário, livro XVI*. Portanto, antes mesmo da apresentação de sua teoria dos quatro discursos: “partamos de que a realidade capitalista não tem relações muito ruins com a ciência. Não se dá nada mal com ela. E tudo indica que isso pode continuar a funcionar assim, pelo menos por algum tempo” (LACAN, [1968-69] 2008, p.38).

Lacan chega, inclusive, a atribuir à ciência a potência que o discurso do capitalista adquiriu na atualidade. Ele ressalta, entretanto, que as produções científicas escapam ao controle do capitalismo, fazendo com que, apesar da aliança entre ambos, o discurso do capitalista se mostre impotente para controlá-las:

O capitalismo reina porque está estreitamente ligado à ascensão da função da ciência. Mas até esse poder, esse poder camuflado, esse poder secreto e, também cabe dizer, anárquico (...),

por seu aparelhamento com a ascensão da ciência, está agora mais atrapalhado com isso do que um peixe com uma maçã, porque, de todo modo, do lado da ciência, acontece alguma coisa que vai além da sua capacidade de controle (LACAN [1968-69] 2008, p.233).

Efeito da incidência da filosofia e da ciência sobre o discurso do mestre antigo, o discurso do capitalista, por meio da tecnologia e das leis de mercado, tenta sujeitar o objeto mais-gozar com o intuito ilusório de restituir o gozo forçosamente perdido quando da entrada na civilização, ou seja, na linguagem. A tentativa de anular a perda de gozo se dá por meio da forclusão da castração, que demonstra a alteração da própria estrutura discursiva, e inicia-se, segundo Lacan ([1971-72]), com um pequeno desvio, um ínfimo deslocamento.

Devido à *Verwerfung*, a divisão subjetiva não comparece no discurso do capitalista, e o sujeito, apenas enganosamente ocupa a posição de agente, pois seu verdadeiro mestre é o capital impessoal. Por não promover laço, mas segregação, o capitalismo configura-se como um discurso fora-do-discurso, caracterizado pela forclusão da castração.

Desde já é importante ressaltar que, ainda que seja a forclusão que caracteriza o capitalismo no nível do discurso, e os efeitos da rejeição da castração e do laço social reverberem no sujeito, isso não significa que o sujeito afetado pelo discurso do capitalista tenha uma estrutura psicótica: a forclusão opera no discurso capitalista, e não necessariamente na estrutura particular de cada sujeito.

Entretanto, ainda que a forclusão no nível do discurso não faça do sujeito um psicótico, levanta-se a hipótese de que o sujeito, ao freqüentar o discurso do capitalista, recorreria, com alguma freqüência, a uma suplência imaginária como forma de fazer face aos efeitos esquizofrenizantes do capitalismo. Ou seja, tem-se uma ênfase no imaginário como reação a um discurso que promove a falência simbólica. Isso suscita um questionamento: não existindo fora do laço social, é possível o sujeito freqüentar um discurso que não promove laço? Ou, trata-se de um discurso que vigora no campo social e do qual o sujeito apenas sofre seus efeitos sem necessariamente nele estar inserido?

Tomando como referência os textos de Helene Deutsch sobre os indivíduos “como se”, tenta-se estabelecer uma relação entre a proliferação desse fenômeno e a forclusão perpetrada pelo capitalismo: seria o *como se* a suplência imaginária a que o sujeito recorre diante da *esquizofrenização* que o discurso do capitalista promove? A partir dessas questões, o último capítulo almeja observar e discorrer sobre os possíveis efeitos que a forclusão no discurso promove sobre o sujeito, que, não existindo fora do laço, paradoxalmente, está inserido numa cultura cujo discurso dominante não promove laço social.

1 FREUD E O MAL-ESTAR NA CULTURA

Ainda que os primeiros trabalhos de Freud estivessem voltados às questões clínicas e teóricas, sendo a investigação psicanalítica das psiconeuroses a base de todo o seu trabalho de construção de um método de tratamento psíquico e alívio do sofrimento, Freud não deixou de contribuir para a reflexão da cultura, alargando o campo da descoberta psicanalítica (FUKS, 2007). Desde o princípio, ele estivera ciente das implicações bem mais amplas que suas descobertas poderiam ter, tendo afirmado em *A questão da análise leiga*⁴ (1926) que “o uso da análise para a terapia das neuroses é apenas uma de suas aplicações; quem sabe o futuro demonstre que não é a mais importante”⁵. Na opinião de Jones (1989, p.333), seu principal biógrafo, “era nesse aspecto mais amplo de sua obra que ele estava basicamente interessado”.

Em sua importante e extensa biografia de Freud, Peter Gay (1989) afirma que, para o fundador da psicanálise, todas as suas investidas psicanalíticas eram igualmente instrutivas e importantes, quer fossem empreendidas junto ao divã ou sobre a escrivaninha. Com o mesmo ímpeto com que se debruçou sobre a elucidação dos sintomas neuróticos de seus pacientes, Freud se propôs a hercúlea tarefa de reconstruir as origens da civilização, seu funcionamento e desenvolvimento futuro.

Em seu artigo *O interesse científico da psicanálise* (1913), Freud aborda os diversos campos do saber para os quais as descobertas psicanalíticas poderiam ser úteis ao estabelecer relações entre eles e a vida psíquica. Ele reivindica o direito de a psicanálise se debruçar sobre as “ciências do espírito”, tais como a arte, a história das civilizações e das religiões, a mitologia, a literatura, a filosofia, a sociologia e a pedagogia, para enriquecê-las com as descobertas psicanalíticas.

Chama a atenção de Michel Plon (2002) que, dentre as áreas do saber em que antevê a possibilidade de contribuição da psicanálise, Freud não mencione explicitamente o campo da política, já que a “coisa política” se faz presente em sua correspondência pessoal, bem como em várias de suas obras seja por meio de alusões ou metáforas. Pois, não se pode esquecer que toda e qualquer ação política tem como problema central a complexa relação entre

⁴ Optou-se por citar os títulos das obras de Freud conforme eles se tornaram conhecidos pela tradução brasileira, ainda que, devido aos notórios problemas da *Edição Standard Brasileira*, todas as citações sejam referentes à edição argentina da *Amorrotu Editores*. Outrossim, todas as traduções, tanto as da obra de Freud quanto as dos textos inéditos de Lacan, são livres.

⁵ “*El uso del análisis para la terapia de las neurosis es sólo una de sus aplicaciones; quizás el futuro muestre que no es la más importante*” (FREUD, [1926] 2006, p.232).

individual e coletivo, e que é precisamente disso que se ocupa a psicanálise (GOLDENBERG, 2006). Não é à toa que Lacan ([1966-67]) chega a afirmar: “o inconsciente é a política”⁶, na medida em que é o Outro que organiza o espaço social em que o sujeito se constitui.

Totem e tabu, Psicologia das massas e análise do eu e *O mal-estar na civilização*, alguns de seus principais textos sobre a cultura, abordam de diferentes formas a política. Assim, embora o primeiro não tenha sido acolhido como livro político, mas como contribuição da psicanálise à antropologia, segundo Roudinesco & Plon (1998), nele Freud proporia uma teoria do poder democrático centrada na necessidade de um ato fundador, da lei e da renúncia ao despotismo.

Psicologia das massas e análise do eu, por sua vez, seria um livro em que a política é abordada a partir de sua relação com a psique para explicar o funcionamento das sociedades. Nele, ao tratar da constituição e do funcionamento de “massas artificiais” organizadas ao redor de um líder, é inegável que o campo da política está presente ainda que, como apontam Roudinesco & Plon (1998), a intenção sociológica e política do ensaio tenha sido freqüentemente encoberta por traduções equivocadas. Como salienta Plon (2002, p.150):

(...) o próprio título do ensaio, a escolha que foi feita pelo termo alemão *Massen*, que tem a mesma conotação política que o termo francês *masse*, em vez de *Menge*, do qual se serve quando quer insistir na dimensão apenas quantitativa, ou *Gruppe*, prova que é de fato o objeto ‘político’ que preocupa Freud num contexto teórico profundamente dominado pela conceitualização da pulsão de morte.

Ainda que não seja explicitamente voltado à política, *O mal-estar na civilização* teria como cerne, segundo Plon (2002), a preocupação com a coisa política. Ao abordar o desencanto dos cidadãos em relação à política, aos homens e às instituições, incapazes de produzir reconforto capaz de mitigar o desconforto produzido pelas dificuldades nas relações humanas, o ensaio traz uma série de subsídios para uma reflexão teórica sobre a ação política, constituindo testemunho da importância que Freud conferia à dimensão política “como elemento específico do fracasso da cultura em amainar o mal-estar” (PLON, 2002, p.153).

Por fim, antes que se adentre os textos freudianos sobre a cultura, é importante ressaltar que a expansão da psicanálise a outros campos era perpetrada por Freud com muita cautela, pois ele tinha ciência dos riscos de extrapolar seu método e conceitos do campo de conhecimento em que surgiram para outras áreas. Freud freqüentemente fazia recordar a necessidade de prudência quanto à aplicação dos conceitos psicanalíticos em outras searas:

⁶ “L’inconscient, c’est la politique”. Lacan, lição de 10 de maio de 1967. *Le séminaire, livre XIV: la logique du fantasme*. Inédito.

“mas ter-se-ia que ser muito precavido, não esquecer que, apesar de tudo, trata-se de meras analogias, e que não só no caso dos seres humanos, mas também no dos conceitos, é perigoso arrancá-los da esfera em que nasceram e se desenvolveram”⁷.

1.1 As primeiras formulações freudianas sobre a cultura

Totem e tabu (1913), para alguns psicanalistas, marca o início do percurso psicanalítico sobre a cultura⁸. A este livro, em carta a Ferenczi em 1º de maio de 1913, Freud atribuía extrema relevância: “Estou escrevendo Totem, no momento, com o sentimento de que é minha maior, melhor, talvez minha última boa obra. A confiança interna me diz que estou certo” (*apud* JONES, 1989, p.352). Algumas semanas depois, em carta datada de 13 de maio de 1913, Freud volta a se referir a *Totem e tabu* afirmando: “Desde *A interpretação dos sonhos* que eu não trabalhava em algo com tamanha certeza e animação. A receptividade será a mesma: uma tempestade de indignação, com exceção daqueles que estão próximos de mim” (*apud* JONES, 1989, p.353).

Não era à toa que Freud, ao falar de *Totem e tabu*, fazia referência à obra tida como inaugural da psicanálise. Se *A interpretação dos sonhos* é a grande obra fundadora da psicanálise enquanto prática clínica, *Totem e Tabu* é o marco da psicanálise na cultura: “assim como a exploração dos sonhos é a via real para o conhecimento do inconsciente, a compreensão dos fenômenos tabus e totêmicos constitui a via real para a exploração do vínculo social” (ENRIQUEZ, 1990, p.28).

Por ser um livro fundador, tal como *A interpretação dos sonhos*, Freud mantinha grande expectativa, e mesmo receio, quanto à recepção que seria dada às idéias que *Totem* trazia. Sua confiança em alguns momentos titubeava, e, comparando novamente *Totem e tabu* à *A interpretação dos sonhos*, Freud revela seu receio: “Naquela ocasião apresentei o desejo

⁷ “Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos, es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido y se han desarrollado” (FREUD,[1930] 1996, p.139).

⁸ Ainda que *Totem e tabu* seja considerado o ponto de partida do estudo psicanalítico sobre a cultura, Fuks (2007) recorda que já no *Projeto de uma psicologia científica*, de 1895, Freud fazia referência ao complexo do próximo em que se dá o surgimento do humano a partir da relação com o Outro da cultura. O desamparo impele o homem a estabelecer vínculo com o próximo, dando ensejo ao aparecimento do laço social. A autora, em comunicação oral, ressaltou também que já em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908) Freud aborda a cultura a partir de uma visão que se inverterá em *O mal-estar na civilização*. Se no texto de 1908, Freud julgava que sua descoberta poderia ajudar a humanidade a ser um pouco mais feliz, após a teorização da pulsão de morte, sua opinião não é mais a mesma.

de matar o pai e agora apresento o assassinato mesmo; no fim das contas, é um grande passo entre um desejo e um feito” (JONES, 1989, p.354). O receio de Freud mostrou-se fundado, haja vista a resistência com que o livro foi acolhido por estudiosos de diversas áreas.

Ainda que a mera fantasia de matar e ingerir o pai talvez fosse suficiente para produzir a reação moral que resulta no totemismo e no tabu, Freud nunca abriu mão da materialidade histórica do mito que narrara em *Totem e Tabu*. Conforme afirma Betty Fuks (2007, p.29), “Freud jamais escondeu sua predileção por *Totem e tabu* e recusou toda e qualquer possibilidade de relativização do assassinato e do canibalismo como atos de fundação do simbólico e da cultura”.

Gérard Pommier ressalta que os mitos freudianos como o *complexo de Édipo* ou *Totem e tabu* são atemporais por portarem a verdade de uma estrutura de ficção. Trata-se do mito “(...) como ficção de um real que não poderia se expressar de outro modo” (POMMIER, 1989, p.107). Entretanto, o autor aponta que esses mitos podem parecer contingentes, ou mesmo improváveis, se não forem referidos à linguagem, ao sujeito do significante. Assim como o assassinato do pai demarca a impossibilidade dos irmãos acenderem à posição de gozo do pai morto, o laço social, estruturado pela linguagem, demarca o limite ao gozo. O vazio do Pai em torno do qual se estrutura a civilização, é também o furo na linguagem ao redor do qual a ordem significante se organiza.

De acordo com Eugène Enriquez (1990, p.29), “*Totem e tabu* traçou uma nova via (...), a da especulação filosófica, da reflexão sobre o social e a cultura, e sobretudo da exploração *do que resiste* à análise, daquilo que impede radicalmente a felicidade da humanidade: a presença persistente do desejo de assassinar”. Não é à toa que, após *Totem e tabu*, Freud se debruçará sobre o estudo do narcisismo e sua teoria se orienta em direção à *Psicologia das massas* e à pulsão de morte.

Segundo Roudinesco & Plon (1998), Freud ansiava por utilizar os achados psicanalíticos para formular uma explicação sobre a origem das sociedades e da religião. Ele pretendia dar um fundamento histórico ao mito de Édipo e à proibição do incesto, mostrando que a história de cada sujeito não é senão a repetição da história da própria humanidade. Tal feito é alcançado em *Totem e tabu*:

Se o animal totêmico é o pai, os dois principais mandamentos do totemismo, os dois preceitos-tabus que constituem seu núcleo, o de não matar o totem e não usar sexualmente nenhuma mulher que pertença a ele, coincidem por seu conteúdo com os dos crimes de Édipo, que matou a seu pai e tomou por mulher a sua mãe, e com os dois desejos primordiais da

criança, cuja repressão insuficiente ou cujo novo despertar constitui, quem sabe, o núcleo de todas as psiconeuroses.⁹

Nesse livro, apoiando-se na ficção darwiniana da horda primitiva, Freud elabora o seu “mito científico” da gênese da civilização e reencontra aí os dois maiores crimes contra a própria civilização que identificara em Édipo: o incesto e o parricídio. O complexo de Édipo para Freud, lembram Roudinesco & Plon (1998), nada mais seria do que a expressão desses dois tabus próprios ao totemismo. Sua universalidade remete ao fato de expressar as duas grandes proibições que se encontram na origem de toda sociedade humana.

A elaboração de Freud é a seguinte: o bando de irmãos viveria sob uma tirania sexual forçada, governados por um pai tirânico e cruel, cuja vontade não encontrava limites, e que mantinha a posse exclusiva de todas as mulheres ao mesmo tempo em que impedia o acesso dos filhos a elas, banindo-os do clã. Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram e, juntos, conseguiram realizar o que nenhum deles individualmente teria sido capaz de fazer.

Dominados pelo ódio – parte da ambivalência dos sentimentos contraditórios que os irmãos nutriam em relação ao genitor –, eles se rebelaram contra o pai e, num ato de violência, mataram-no e devoraram-no. Após livrarem-se dele e colocarem em prática o desejo de se identificarem a ele, a afeição pelo pai fez-se sentir por meio do remorso: “o morto se tornou ainda mais forte do que fora em vida”¹⁰. Uma nova situação conflituosa surgiu-lhes: os irmãos percebem que, para terem a posse exclusiva das mulheres, teriam que matar-se uns aos outros em uma carnificina sem fim.

Freud supõe, então, um segundo momento, como uma obediência retardada à vontade do pai: “o que antes ele havia impedido com sua existência, eles mesmos se proibiram agora na situação psíquica da ‘obediência de efeito retardado’ [*nachträglich*]”¹¹. Os irmãos anulam seu próprio ato, proibindo a morte do totem, substituto do pai, e renunciam à posse das mulheres do clã, com o que surge a primeira proibição.

A lei, cuja base é a proibição do incesto, surge atrelada ao desejo incestuoso que motivara os irmãos ao assassinato do pai: “assim, a partir da *consciência de culpa do filho*

⁹ “Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis” (FREUD, [1913] 2007, p.134).

¹⁰ “El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida” (FREUD, [1913] 2007, p.145).

¹¹ “Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la <<obediencia de efecto retardado {*nachträglich*}>>” (FREUD, [1913] 2007, p.145).

varão, eles criaram os dois tabus fundamentais do totemismo, que por isso mesmo necessariamente coincidiram com os dos desejos reprimidos do complexo de Édipo”¹².

Para Pommier, os irmãos podem renunciar à posse direta da mãe, pois o que se passa na fantasia no instante do assassinato não é nada além do incesto:

O assassinato equivale ao incesto realizado. No momento em que o primeiro se produz, tudo se passa como se o gozo estivesse realizado, como se houvesse relação sexual. Nesse instante, o assassino completa o Outro, ele é o falo que falta à mãe. Essa identificação é a unidade de gozo fálico – o eu, o indivíduo social – que é concedido em troca da interdição marcando definitivamente o gozo da mãe. O incesto realiza-se então através do assassinato, sem que para tanto haja relação sexual, tal como habitualmente se representa (POMMIER, 1989, p.68).

É interessante observar que os irmãos são impelidos a esse crime pela impossibilidade de gozo com as mulheres; entretanto, como lembra Pommier (1989), uma vez eliminado o pai, o gozo continuará inacessível a eles: com o crime, desaparece não apenas o pai, mas também a possibilidade de um gozo absoluto. O lugar do pai é mantido vazio, e é em torno desse vazio deixado pelo Pai morto que se estabelece o laço social entre os irmãos. Como assinala Fuks (2007, p.26):

a complexidade desse lugar vacante em torno do qual foi estruturada a fratria mítica, o laço social construído para impedir o retorno do estado de isolamento, submissão e despotismo em que viviam na horda, traduz a importância da alteridade como condição e fundamento dos laços sociais.

Ao renunciarem ao gozo, os irmãos passam a evocar a memória do pai morto, do que resulta o amor pelo pai. Após terem aplacado seu ódio, devorado o pai e, dessa forma, terem realizado a identificação com ele, os irmãos se entregaram a manifestações afetivas de ternura, experimentando um sentimento de culpa.

Por meio do recalque, eles passam a negar o parricídio e constituem uma ordem social baseada na proibição do incesto e do parricídio. Ou seja, o que antes era impedido pelo pai, agora eram os próprios filhos que se proibiam. O pai passava a ser evocado nos traços do animal totêmico, erigido como o representante simbólico da figura onipotente do pai. Eles renegavam seu ato proibindo a morte do totem, substituto do pai, e, renunciando ao fruto de seus atos, as mulheres do clã.

O totemismo demarcaria o momento mítico e inaugural da civilização em que num tempo simbólico, o pai morto seria venerado por meio dos traços do animal totêmico. Uma vez por ano, este era sacrificado e comido no banquete que selava o pacto social que

¹² “Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo” (FREUD, [1913] 2007, p.145).

interditou o gozo entre os irmãos e selava seu grande feito: “o banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e celebração recordativa daquela façanha memorável e criminosa com a qual tiveram começo tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e a religião”¹³.

O golpe de mestre de Freud, para Enriquez, foi observar que se fora o ódio que transformou os seres submissos em irmãos, foi o assassinato que transformou o chefe da horda em *pai*. Este não existe senão morto, simbólico. Por ser aquele que castra, o portador e depositário das proibições, ele deve ser morto:

O pai é sempre um pai morto, e o pai morto é sempre um pai mítico. A partir do momento em que a função paterna é reconhecida, os filhos são oprimidos. Eles estão numa posição de dependência, presos entre o desejo e a identificação. Sem a referência paterna, nenhuma cultura é concebível (ENRIQUEZ, 1990, p.31-32).

O valor do mito freudiano, segundo Fuks (2007), é justamente o de estabelecer o pai como o vetor da passagem do homem da natureza à cultura. Essa passagem, entretanto, só é possível pelo fato da horda humana ser conduzida desde a origem pela linguagem, o que, segundo Henri Rey-Flaud (2002), distingue-a da horda dos demais animais. Para esse autor, as demais hordas animais não teriam condição de atribuir significação simbólica ao assassinato do chefe do grupo. A ereção de um totem como celebração do assassinato do pai e da fundação de uma ordem só seria possível dentro da linguagem: “retrospectivamente, a comemoração do assassinato do pai confirmada pela instauração do totem traduz a integração pelo homem do sentido da morte que estava de fato já presente nele antes mesmo do assassinato” (REY-FLAUD, 2002, p.10).

Ainda que em 1913 Freud não tivesse formulado o conceito de pulsão de morte, Rey-Flaud lembra que é possível observar a presença de Tânatos no assassinato do pai, assim como a de Eros no vínculo estabelecido entre os irmãos. Logo, a comunidade que fora criada a partir do ódio, manter-se-ia por meio do amor. A partir de então, Eros e Tânatos estão indissociavelmente ligados:

Assim é inaugurada a junção dialética entre Eros e Tanatos, que não terá mais fim e cujo primeiro avatar advém no dia seguinte do assassinato, quando a união concluída entre os irmãos é colocada em perigo pelas reivindicações individuais do narcisismo que vem reivindicar seus direitos contra as pretensões repressivas da comunidade. De fato, no dia seguinte do assassinato alguns ‘irmãos’ sem dúvida pensaram, cada qual em seu foro interior, que haviam feito um péssimo cálculo, que cada um poderia ter conquistado para si só o lugar do pai e o gozo exclusivo das mulheres (REY-FLAUD, 2002, p.11).

¹³ “*El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión*” (FREUD, [1913] 2007, p.144).

Se para assassinar o pai, os irmãos estiveram unidos, para dividir as mulheres, eles tornaram-se rivais. O desejo de cada um de tê-las todas para si resultaria na aniquilação de todos. Nenhum teria força suficiente para assumir o lugar do pai. Logo, para viverem juntos, os irmãos precisaram instituir a interdição do incesto e abdicar da posse das mulheres, ainda que tivesse sido o intuito de possuí-las que os motivara a cometer o parricídio.

É bastante pertinente a observação de Rey-Flaud (2002) de que, ao se proibirem a ascensão ao lugar do pai e o conseqüente gozo ilimitado das mulheres, a civilização que resulta dessa proibição perpetua a mesma violência do pai onipotente que dos filhos exigia a renúncia ao gozo. Essa renúncia, para Rey-Flaud (2002), remete à primeira experiência de castração em que se encontra a criança quando da retirada do seio e o desamparo diante do Outro primordial.

Seguindo as formulações que Freud apresentaria mais adiante sobre a formação do grupo, cuja manutenção se daria por meio da identificação entre seus membros que compartilham um mesmo ideal, em *Totem e Tabu* o ideal compartilhado pelos irmãos é o pai onipotente. Se a coesão do grupo exige que haja um elemento exterior a este para o qual seja direcionado o ódio, o pai exerce essa dupla função. Ele funda o grupo e, por ser um elemento estranho a este, canaliza o ódio de seus membros, do que resulta a coesão entre eles:

E o postulado de Freud a este respeito é que o pai fundador da comunidade é, ao mesmo tempo, seu primeiro estrangeiro. Parece um contra-senso ou, pior, uma heresia, afirmar isso do ‘pai da pátria’, mas o responsável pela unificação do grupo representa também o elemento excluído da totalidade (GOLDENBERG, 2006, p.33).

Por ter a posse de *todas* as mulheres, mantendo os filhos apartados do gozo, o pai totêmico demarcava sua diferença em relação aos filhos, ao mesmo tempo em que promovia a união entre eles: “os irmãos primordiais são irmãos não só por ter o mesmo pai, mas também por não se permitir usufruir as mesmas fêmeas que ele” (GOLDENBERG, 2006, p.33).

Se em *Totem e tabu* Freud descreve o aparecimento da civilização, em *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, ele leva adiante suas formulações acerca do social, apresentando os mecanismos do funcionamento do grupo. Em suas próprias palavras, em carta a Romain Rolland, seu objetivo nesse livro era apontar “o caminho que vai da análise do indivíduo para a compreensão da sociedade” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p.613).

Nesse texto, Freud rejeita a oposição clássica entre “psicologia individual” e “psicologia coletiva”, demonstrando que entre estas não há dicotomia: “a oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista talvez nos pareça

muito substancial, perde boa parte de sua nitidez caso se a considere mais a fundo”¹⁴. Na vida psíquica do indivíduo é inevitável a presença do outro, que surge como modelo, objeto ou adversário. Sabe-se, o sujeito se constitui na relação com o Outro da linguagem, de que é efeito, portanto, não há como se prescindir de uma referência ao Outro.

O indivíduo não preexiste à massa, mas é produto dela. Ele é o resultado da relação com o semelhante. A massa, ensina Pommier (1989, p.21), “representa a relação de cada um com sua própria imagem, ou com a imagem do semelhante”. Por estar dividido, o sujeito procura na massa uma solução para sua divisão: “por esta razão, a massa é a pior alienação que encontra, mas é ele próprio, porque fala, quem produz a multidão onde se aliena. É porque está *alienado* ao que ignora em sua própria fala que o sujeito cria uma multidão que começa por dois” (POMMIER, 1989, p.21).

Assim, todo processo de subjetivação se dá na relação com o Outro e, conseqüentemente, toda relação do sujeito com um outro constitui um fenômeno social¹⁵. Logo, a “psicologia individual” é social, e, justamente por isso, segundo Enriquez (1990), Freud consegue produzir seus textos sobre a cultura a partir de seus achados sobre a neurose, encontrada também no funcionamento social.

Em seu texto, Freud tenta explicar certos aspectos do funcionamento da sociedade a partir do psiquismo do indivíduo inserido na massa. Para tanto, ele investiga a natureza da massa e sua capacidade de influenciar o indivíduo por meio do mecanismo de identificação. Segundo ele, pela confecção de uma identidade que elimine as diferenças internas e fabrique uma unidade, a massa se diferencia e se defende contra a alteridade.

Ela se constitui a partir do momento em que seus membros se impõem um só e mesmo objeto idealizado, que passa a ocupar o lugar vazio deixado pelo Pai morto. Assim, para Freud, a massa é resultado de um processo duplo, que está interligado: “uma massa primária desta índole é uma multidão de indivíduos que puseram um único e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, identificaram-se entre si em seu eu”¹⁶.

¹⁴ “La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo” (FREUD, [1921] 2006, p.67).

¹⁵ O Estádio do Espelho, formulado por Lacan, vem coroar a idéia freudiana da emergência do humano a partir da relação com o próximo por intermédio da linguagem. Nesse estágio, a alienação do bebê à imagem do outro, que lhe anteciparia uma unidade corporal, demonstra o processo de constituição do eu a partir do reflexo do outro e do reconhecimento simbólico por parte do Outro. A partir dessa formulação se tem que o próprio *eu é o outro*.

¹⁶ “una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (FREUD, [1921] 2006, p.109-110).

Freud diferencia as massas espontâneas, que se formam sem a presença de um líder, e as massas artificiais, que exigem uma força externa para mantê-las unidas¹⁷. Ele enfatiza a função do líder nas massas artificiais e se utiliza do conceito de libido para explicar os fortes laços estabelecidos entre os membros do grupo e entre estes e seu líder. Para sustentar suas idéias, Freud toma a Igreja e o Exército como paradigmas e demonstra que o objeto amado e idealizado, o líder, elevado à condição de eu ideal, mantém unido o grupo por meio do ardil de que ama a todos de modo igual e justo. É esse objeto idealizado, que pode ser uma idéia ou sentimento, que comanda as ligações dos indivíduos entre si e constitui o eixo em torno do qual a comunidade se sustenta.

A coação externa do ideal estabelece a coesão interna dos membros do grupo cujas vontades individuais são abolidas em nome de um amor à unidade. A união que resulta do sacrifício da subjetividade dentro da massa é, segundo Fuks (2007), o principal fenômeno da psicologia das massas. O ataque ao narcisismo é compensado pelo vínculo amoroso que se estabelece entre os membros da massa e pela crença compartilhada que cada um mantém, de ser um filho querido do líder.

Para Freud, o homem não seria um animal gregário, mas um animal da horda, conduzida por um chefe: “desse modo, a massa se nos aparece como um renascimento da horda primordial”¹⁸. Por ocupar o lugar vacante do pai da horda, cerne da cultura, o líder encarna o pai ideal cuja divinização produz a ilusão compartilhada de que ele teria o poder de salvar a todos do desamparo primordial. É justamente para evitar serem remetidos a esse desamparo, e o conseqüente sentimento de abandono que disso resultaria, que as massas se mantêm coesas.

Para que os laços libidinais mantenham a massa unida, é necessário que a ambivalência amor/ódio seja dissipada do interior do grupo. A hostilidade entre os membros é suprimida e dirigida ao outro, à alteridade, que se torna uma ameaça à coesão interna. Ou seja, o ódio é dirigido ao exterior, contra o estrangeiro, cuja existência se mostra essencial para que seja assegurada a manutenção do grupo. Ao direcionar a agressividade ao exterior, os membros do grupo se afirmam como iguais e garantem, dessa forma, sua união, que, de outro modo, seria precária ou inexistente.

¹⁷ Para Lebrun (2004), as duas modalidades de grupo de que fala Freud, podem ser encontradas no esquema da sexualização de Lacan. À esquerda, do lado dos homens, estar-se-ia demonstrada a fórmula dos grupos constituídos com líder, pois há *ao menos um* que escapa à castração enquanto todos os demais a ela estão submetidos. À direita, do lado das mulheres, o grupo sem líder, ou seja, sem figura de exceção, pois, como não há nenhuma que não esteja submetida à castração, não há grupo das mulheres: há somente *uma a uma*.

¹⁸ “*De este modo, la masa se nos aparece como un renacimiento de la horda primordial*” (FREUD, [1921] 2006, p.117).

Fica, destarte, claro que o amor não basta para sustentar o vínculo afetivo entre os membros do grupo. É necessário que o ódio, componente da pulsão de morte, esteja presente e dirigido ao exterior. Eros e Tânatos, juntos, se mostram responsáveis pela manutenção do elo entre os membros do grupo.

1.2 A cultura após a pulsão de morte

Na penúltima década de sua vida, entre 1920 e 1930, Freud concentra seu esforço na publicação de algumas obras, dentre as quais se destaca *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930), que abordavam o destino do homem por meio do futuro das comunidades humanas. Nas palavras de Enriquez (1990, p.80), era “como se ele [Freud] quisesse consagrar o essencial de suas últimas forças para realizar a aspiração que, em sua juventude, o tinha conduzido ao conhecimento filosófico, dando à luz uma teoria da cultura e da história”.

Na concepção de Enriquez (1990), em seus principais textos sobre a cultura, Freud realiza uma análise progressiva do surgimento, desenvolvimento e futuro da civilização. Nos dois primeiros textos sobre a cultura, em que ainda não se utiliza do conceito de pulsão de morte, Freud se volta às origens e ao caminho do desenvolvimento da civilização – em *Totem e tabu* descreve sua emergência e em *Psicologia das massas e análise do eu* apresenta os elementos fundamentais do funcionamento das massas. Após a formalização do conceito de pulsão de morte, nos dois textos seguintes sobre a cultura, Freud se volta ao destino da civilização – em *O futuro de uma ilusão* promove uma reflexão sobre a própria natureza da civilização e seu futuro provável, cujo ápice se encontra em *O mal-estar na civilização*.

Ele mesmo fala sobre a mudança de seu foco:

Se durante todo um tempo alguém viveu dentro de uma cultura determinada e, por isso, empenhou-se com frequência em explorar suas origens e sua rota de desenvolvimento, em algum momento tentar-se-á dirigir o olhar na outra direção e perguntar-se pelo destino longínquo que aguarda a essa cultura e as mudanças que está fadada a experimentar ¹⁹.

¹⁹ “Si durante todo un lapso uno ha vivido dentro de una cultura determinada y por eso se empeñó a menudo en explorar sus orígenes y su ruta de desarrollo, en algún momento lo tentará dirigir la mirada en la otra dirección y preguntarse por el destino lejano que aguarda a esa cultura y las mudanzas que está llamada a transitar” (FREUD, [1927] 2006, p.05).

O vetor das elaborações “sociológicas” da psicanálise seria lançado, segundo Rey-Flaud (2002), em *O futuro de uma ilusão*. Nesse texto, Freud aponta que o desenvolvimento da civilização segue o mesmo processo que rege a gênese do eu:

Como o eu, a civilização tem de fato dois objetivos: controlar as excitações externas (isso quer dizer dominar as forças da natureza) e regular as tensões internas (entre seus membros) inerentes à sua própria organização. Este princípio preliminar estando reconhecido, Freud faz uma constatação desconcertante: os homens não podem nem suportar a civilização nem viver sem ela, eles devem estar juntos/separadamente (REY-FLAUD, 2002, p.08-09).

No texto de 1927, ao mesmo tempo em que adverte que não se debruçaria sobre os pormenores da diferenciação entre civilização (*Zivilisation*) e cultura (*Kultur*), cujas dimensões estariam articuladas entre si, Freud define esta última sucintamente. Para o uso que faria do termo, cultura seria tudo aquilo que constitui um esforço coletivo para dominar a natureza e regular as relações entre os homens. Ela seria responsável pela diferenciação da vida dos seres humanos em relação à dos animais. Portanto, Freud não instaura uma separação entre cultura e civilização, mas opõe ambas à natureza.

A cultura se apresenta, então, para Freud em duas dimensões: ela é o conhecimento adquirido pelo homem com o intuito de domar as forças da natureza e permitir a satisfação de suas necessidades, bem como os dispositivos de regulamentação das relações entre os homens. Ainda que a cultura funcione como proteção contra as ameaças da natureza, por resultar em um conjunto de renúncias pulsionais – às quais o homem consente para poder viver em comunidade, desenvolver seu trabalho intelectual e construir a solidariedade humana –, o homem não deixa de mostrar-se hostil às privações que a cultura lhe impõe.

Não obstante o tema central de *O futuro de uma ilusão* ser a religião, o texto traz algumas importantes reflexões de Freud sobre a natureza da cultura. Nele, a religião, por funcionar como força civilizadora, aparece como contribuinte à infelicidade do homem na civilização. Logo, o livro pode ser lido como “um ensaio para *O Mal-estar na Civilização*” (GAY, 1989, p.478). Entre os dois textos é possível observar certa continuidade, ainda que o primeiro seja considerado por Gay (1989) como uma psicanálise da religião e o segundo como uma análise da cultura.

Em sua opinião, *O mal-estar na civilização* é “o livro mais sombrio de Freud”, que aborda sem disfarces a “miséria humana” (GAY, 1989, p.493). Se em *O futuro de uma ilusão*, Freud ainda demonstrava certo otimismo e esperança na ciência e na reconciliação do homem consigo e com seus semelhantes, três anos depois, a tônica muda. Em *O mal-estar na*

civilização, já não há mais reconciliação possível entre o homem e a civilização que alcança a era científica. Antes, o mal-estar era contingente à moral sexual civilizada, com a pulsão de morte, ele é tido por inerente ao laço social.

Para Lacan, trata-se de um livro essencial, síntese da experiência de Freud, que discorre sobre a tragédia da condição humana (ROUDINESCO & PLON, 1998). Essa tragédia remete à impossibilidade de se sustentar a crença em uma humanidade feliz e livre de mal-estar, a que Freud já estava advertido desde a introdução do conceito de pulsão de morte em 1920. Esse conceito, aliás, observa Goldenberg (2006), apesar de ter sido elaborado por Freud no ano anterior²⁰ à *Psicologia das massas e análise do eu*, só ganha operatividade em suas reflexões sobre a cultura no texto de 1930.

Freud inicia *O mal-estar na civilização* com uma reflexão sobre a crença. De acordo com Gay (1989), essa reflexão seria uma resposta à objeção que Rolland lhe lançara por supostamente não ter abordado no texto de 1927 a origem do sentimento religioso responsável pela sensação de eternidade. A essa colocação, Freud respondeu articulando o devir do sujeito, cujo processo de humanização impõe a entrada no mundo da castração, ao seu mito sobre a origem da cultura e da religião.

Para Freud, a sensação de algo ilimitado seria a repetição do sentimento de plenitude que o bebê experimenta antes da separação do seio materno. A experiência da castração que é vivenciada com a perda do primeiro objeto de satisfação remete o sujeito ao seu desamparo constitutivo e o faz recorrer ao Outro na esperança de que a unidade mítica perdida seja restabelecida, restituindo-o a um estado “oceânico” desconhecedor de limites.

A religião aparece, portanto, como uma fonte ilusória face ao desamparo originário: apela-se ao Pai por proteção contra a castração e a morte, como um apelo ao retorno a um estado de narcisismo ilimitado. Ou seja, nas palavras de Fuks (2007, p.32), “para a psicanálise, o que se encontra em jogo na origem do sentimento religioso é um estado de dependência e saudade absoluta do pai onipotente assassinado”.

Para Enriquez (1990, p.97), *O mal-estar na civilização* é “a constatação mais violenta jamais elaborada sobre as conseqüências nefastas da obra civilizadora”. Seu tema central é a fundação da civilização sobre o recalque das pulsões, que se apresenta, então, como o campo em que a pulsão de morte e a pulsão de vida travam uma batalha. É do equilíbrio entre essas duas igualmente poderosas pulsões que depende a sobrevivência do homem e da civilização:

²⁰Cf. *Além do princípio de prazer* (1920).

E agora, penso, deixou de parecer-nos obscuro o sentido do desenvolvimento cultural. Tem que ensinar-nos a luta entre Eros e Morte, pulsão de vida e pulsão de destruição, tal como se consoma na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida em geral, e, por isso, o desenvolvimento cultural pode caracterizar-se, sucintamente, como a luta pela vida da espécie humana²¹.

Quando se dá um desequilíbrio, a pulsão de morte pode se presentificar em estado de destruição pura. Um exemplo privilegiado dessa situação, que evocaria o retorno da barbárie ao seio da civilização moderna, seria a guerra, quando a pulsão de morte é dirigida ao exterior com vistas ao aniquilamento do outro, à destruição de tudo o que a vida e a cultura ergueram.

A Primeira Guerra Mundial levava Freud a constatar que as construções culturais da humanidade são insuficientes para dar conta da inclinação do homem à destruição. Os desenvolvimentos tecnológicos, que resultaram no aumento da capacidade de comunicação, também produziram um incremento da força bélica, gerando uma maior capacidade de devastação. Logo, Freud desconstrói a idéia de superioridade da civilização moderna face às civilizações mais primitivas: o ímpeto destrutivo cresce como efeito do saber que o próprio homem produz. O progresso ao mesmo tempo em que pode proteger contra as forças da natureza, pode contribuir à destruição:

A barbárie da Primeira Guerra Mundial havia revelado aos intelectuais que as civilizações eram mortais. Durante a Segunda Guerra, os graus ultrapassados em matéria de barbárie esvaziaram o sentido que havia a antiga noção de *civilização* no singular. A civilização não é mais somente mortal, mas mortífera (LE RIDER, 2002, p.143).

Portanto, ainda que a civilização se caracterize como um grande esforço para subjugar as forças da natureza, faz-se necessário o reconhecimento de que o avanço tecnológico não resulta em garantia de felicidade. O controle sobre o fogo, as águas, o solo, a invenção de máquinas, a ampliação dos limites do homem, levaram-no a monopolizar a onipotência que outrora atribuía aos deuses. Entretanto, tais avanços, longe de resultarem em maior felicidade, possibilitam maior decepção entre os homens e podem trazer conseqüências nefastas à humanidade.

Depois de afirmar que a felicidade ocorreria apenas de forma episódica, resultando da satisfação de necessidades represadas em alto grau, Freud passa a abordar a infelicidade, haja vista que os objetivos do princípio de prazer – a busca do gozo máximo e a evitação da dor – não podem ser alcançados por motivos constitucionais. Freud percebe que o homem não se

²¹ “Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana” (FREUD, [1930] 1996, p.118).

sente à vontade na civilização atual e é forçado a concluir que a felicidade não parece ter feito parte dos planos da Criação.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud identifica três fontes de mal-estar e infelicidade: a degradação do corpo, as ameaças de destruição advindas da natureza e as relações dos homens entre si. Dentre essas fontes, ele é taxativo ao afirmar que a principal causa de sofrimento são os relacionamentos humanos, e, diante desses, os avanços científicos se mostram completamente impotentes.

Face os obstáculos que a vida lhe impõe, o homem acaba por renunciar à felicidade, e procura meios de atenuar a miséria de sua condição. Ele procura, então, diversões poderosas, gratificações substitutivas ou substâncias tóxicas que o tornem insensível ao sofrimento. Dentre os principais meios para se evitar a dor, a religião seria apenas mais um paliativo, junto à neurose, à intoxicação e à psicose, não sendo, necessariamente, o mais eficiente.

Ao exigir a renúncia à satisfação de pulsões poderosas, a civilização torna-se a grande responsável pela desgraça humana, gerando desordens: “Ele [Freud] não nos promete um futuro feliz, mas ao contrário, com *convulsões* e conflitos fundamentais” (ENRIQUEZ, 1990, p.103). O homem se encontra diante de um paradoxo: não consegue ser feliz na civilização que lhe impõe limites à satisfação sexual, todavia, não consegue viver fora dela. O ser humano precisa conviver com o outro, porém, do relacionamento com o próximo surge sua principal causa de sofrimento. Para resolver esse impasse, a civilização precisaria encontrar uma acomodação conveniente entre as necessidades de satisfação do indivíduo e as reivindicações do grupo.

Na tentativa de atenuar o sofrimento que gera, a cultura promove a criação de vínculos substitutivos: os laços amorosos desviados dos objetivos sexuais. Entretanto, a própria ação de Eros produz conflitos: o amor é condição para o estabelecimento de laços de amizade e comunitários. Porém, fragiliza o indivíduo ao torná-lo dependente do objeto amado: “nunca estamos mais desprotegidos contra o sofrimento como quando amamos; nunca mais infelizes e desvalidos como quando perdemos o objeto amado ou o seu amor”²². Além disso, o amor é exclusivo, concentra-se em um objeto sexual privilegiado e se limita aos membros do grupo familiar, que não se permitem dissolver em uma comunidade mais vasta. As mulheres, em

²² “Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor” (FREUD, [1930] 1996, p.82).

especial, ressalta Freud, resistem à corrente civilizadora que lhes rouba parte da libido de seus companheiros²³.

Outra tentativa malfadada para atenuar o sofrimento é o pensamento comunista. Freud foi claro ao atestar que a eliminação da propriedade privada não resultaria no desaparecimento da agressividade, pois ela não tem como ser suprimida de nenhuma civilização. Inclusive, a agressividade é um elemento que, como dito anteriormente, ao ser direcionada ao exterior, reforça a coesão interna do grupo: “sempre é possível ligar no amor uma multidão maior de seres humanos, contanto que outros fiquem de fora para que a eles sejam dirigidas a agressão”²⁴. A alteridade surge como causa de todos os males, e a ela converge toda a agressividade retirada do interior do grupo²⁵.

O próprio mandamento cristão: “Amarás o próximo como a ti mesmo”, lembra Fuks (2007), incita, em nome do amor ao próximo do grupo, a intolerância e crueldade contra o estrangeiro, àquele que não compartilha dos mesmos traços de identificação vigentes naquele grupo. A esse fenômeno grupal, Freud se referiu por “narcisismo das pequenas diferenças”: a insuflação da identidade coletiva que desemboca na segregação e no racismo. A repulsa do sujeito ao que lhe é mais íntimo, que passa a ser tomado como objeto externo a que se endereça o ódio, visando à eliminação da diferença²⁶.

Para levar adiante suas reflexões acerca da agressividade que, por ser fonte de prazer, seria complementar ao amor, Freud dedica boa parte de seu texto a retomar a teoria das pulsões, em especial a formulação acerca da pulsão de morte. É, então, a partir do dualismo pulsional que impera tanto na vida inconsciente quanto na vida social, que Freud passa a abordar o mal-estar. Segundo Raulet (2002), o “escândalo” de *O mal-estar na civilização* foi de ter introduzido a, até então especulativa, hipótese da pulsão de morte no domínio da cultura e da civilização. E é essa hipótese que predomina nas reflexões de seu ensaio.

No começo, eu havia sustentado somente de maneira experimental as concepções aqui desenvolvidas, mas, no decorrer do tempo, adquiriram tal poder sobre mim, que já não posso pensar de outro modo. Opino que, de um ponto de vista teórico, são incomparavelmente mais úteis que quaisquer outras possíveis (...) já não compreendo que possamos negligenciar a

²³ Segundo Dufour (2005), a partir das fórmulas da sexuação, poder-se-ia caracterizar a parte “homem” pela aptidão em fazer laço, formando grandes conjuntos (igreja e exército, p. ex.), enquanto a parte “mulher”, por não constituir e não se reconhecer num conjunto, mantém-se no singular, resistindo ao laço.

²⁴ “*Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión*” (FREUD, [1930] 1996, p.111).

²⁵ Não é à toa que os judeus espalhados por toda parte parecem ter desempenhado importante papel na história da humanidade, ao servir à promoção da coesão de diversos grupos.

²⁶ O escopo de uniformização do indivíduo perseguido pelo nazismo, pelo fascismo ou pelo stalinismo, para Fuks (2007), inscreve-se na tendência de, para além de apagar a diferença no interior do grupo, eliminá-la mesmo *fora* do grupo.

ubiquidade da agressão e destruição não-eróticas, e deixemos de assinalar-lhes a posição que merecem na interpretação da vida.²⁷

Ainda que, quando inibida em sua finalidade, a pulsão de morte esteja a serviço da civilização como elemento de transformação da natureza, Enriquez (1990, p.113) adverte que ela visa a destruição de toda civilização: “a pulsão de destruição revela as características megalomaniacas do indivíduo. Ela não se satisfaz com a destruição de alguns poucos, ela só pode desejar a destruição definitiva de todos os seres e de todas as coisas”. E, conclui:

Em resumo, a pulsão de morte não é só a pulsão de destruição específica do ser humano, contra a qual a civilização deve lutar; ela é inerente à própria civilização em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e cruéis, em suas modalidades de agressividade face à natureza, a outros grupos, aos ‘exteriores-ao-grupo’ e em suas técnicas de exploração do homem (ENRIQUEZ, 1990, p.119).

É com o intuito de inibir a agressividade, manifestação da pulsão de morte, que a civilização promove a interiorização da agressão, fortalecendo o supereu: “por conseguinte, a cultura estrangula o perigoso desejo agressivo do indivíduo, debilitando-o, desarmando-o, e vigiando-o mediante uma instância situada em seu interior, como se fora uma guarnição militar na cidade conquistada”²⁸. Este, segundo Freud, é análogo no desenvolvimento do indivíduo e da civilização. Em ambos existe uma instância interditora que visa o recalque das tendências agressivas, com o que, a agressividade que se dirigiria ao outro, volta-se ao eu, manifestando-se no sentimento de culpa.

O supereu se mostra, portanto, como agente a serviço da cultura. Ele é o herdeiro da onipotência do Pai primitivo, logo, de toda agressividade. Daí a necessidade de se mostrar particularmente rígido e cruel, de forma a criar o sentimento de culpa sem o que a civilização não poderia se manter. A intenção de Freud em *O mal-estar na civilização* era: “(...) situar o sentimento de culpa como o problema mais importante do desenvolvimento cultural, e mostrar que o preço do progresso cultural deve pagar-se com o déficit de felicidade provocado pela elevação do sentimento de culpa”²⁹.

²⁷ “Al comienzo yo había sustentado sólo de manera tentativa las concepciones aquí desarrolladas, pero en el curso del tiempo han adquirido tal poder sobre mí que ya no puedo pensar de otro modo. Opino que en lo teórico son incomparablemente más útiles que cualesquiera otras posibles (...) ya no comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas, y dejemos de asignarle la posición que se merece en la interpretación de la vida” (FREUD, [1930] 1996, p.115-116).

²⁸ “Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (FREUD, [1930] 1996, p.120).

²⁹ “(...) situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa” (FREUD, [1930] 1996, p.130).

A civilização só sobrevive à custa da interiorização da agressividade presente na pulsão de morte. O sentimento de culpa, portanto, não se apresenta como simples “mal-estar”, mas como o preço a pagar pela sobrevivência da civilização: “chegamos a essa consequência que a sociedade só sobrevive e ultrapassa a agressividade por meio da agressividade interiorizada e da pulsão de morte. As duas faces da morte” (RAULET, 2002, p.78).

Por não promover a renúncia pulsional, ou seja, não querer pagar com a perda da felicidade o preço que a *Kultur* impõe, o capitalismo acaba por exteriorizar a face mortífera da pulsão, com o que, ameaça a civilização de destruição.

2 MARX E LACAN: DA MAIS-VALIA AO MAIS-GOZAR

Ainda que os fenômenos estudados por Marx e Freud – respectivamente, os efeitos da luta de classes e os efeitos do inconsciente – não fossem de todo desconhecidos no ambiente intelectual em que eles se encontravam, para Louis Althusser (1984), a descoberta do *Materialismo Histórico* por Marx e do *Inconsciente* por Freud foram *inesperadas e imprevisíveis*. Os dois teriam abalado e modificado os valores da burguesia instalada no poder e do mundo cultural da época clássica, em um curto espaço de cinquenta anos.

Tanto Freud quanto Marx se direcionaram ao estudo da circulação de quantidades, ainda que o tenham ultrapassado: um dedicando-se à economia psíquica, o outro, à economia do capital. Ao pensar sua teoria tendo como base a circulação de quantidades, Freud se referiu a uma economia psíquica voltada ao equilíbrio, concepção que depois é revista com a introdução da pulsão de morte como excesso inassimilável.

Antes de Freud, Marx já havia descoberto um inassimilável, um excesso não simbolizável ou quantificável – que, ao mesmo tempo, é perda – na formação do valor, a partir do qual também não mais se poderá falar em equilíbrio, na medida em que há sempre um excedente de gozo apropriado pelo capitalista. Assim, tanto o psicanalista quanto o filósofo superam a economia do equilíbrio e apontam para o excesso, respectivamente, no psiquismo e na economia.

Marx inicia seu clássico *O Capital* (1867) afirmando que a riqueza das sociedades capitalistas se caracteriza pelo acúmulo de mercadorias, o que o leva a tomá-las como objeto inicial de análise. Logo no segundo parágrafo de sua obra, Marx aponta o importante papel que a mercadoria exerce no psiquismo do homem, asseverando que ela não deve ser tomada apenas em seu aspecto de materialidade, pois não exerce a mera função de satisfazer uma necessidade física.

Ao anunciar que a mercadoria repercute na fantasia, o que reverbera no sujeito, Marx prenuncia a implicação que o objeto – a mercadoria tornada fetiche – inserido no modo de produção capitalista adquirirá na vida anímica do sujeito, com o que demonstra que a mercadoria não pertence exclusivamente ao mundo da economia política, mas também ao da economia psíquica: “a mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia” (MARX, [1867] 1980, p.41).

2.1 A descoberta do sintoma

A acumulação primitiva do capital – que se inicia, segundo Marx, com a expropriação dos meios de produção dos trabalhadores – resulta na economia do capital, em que congregam-se “as medidas políticas responsáveis pela instauração de um discurso, o discurso do capitalista” (GÓES, 2008, p.103-104). Dá-se, assim, uma mudança no discurso do mestre, a qual provoca uma alteração na própria estrutura discursiva, conforme se verá mais adiante.

Como não poderia deixar de ser, o aparecimento de uma nova estrutura social acarreta o surgimento de um sintoma próprio ao período histórico a ela correspondente. A descoberta – de que cada período histórico porta um sintoma a partir do qual ele, o período, pode ser analisado – é atribuída por Lacan a Marx, cuja abordagem da mercadoria a partir de uma estrutura simbólica lhe permitiu “inventar o sintoma”.

A análise da estrutura da forma de valor desvelou o sintoma, isto é, a posição que o capitalismo adota diante do mal-estar. Marx, assim, em um só ato, *inventa* e *desvela* o sintoma a partir do qual o funcionamento do capitalismo se evidencia: a mais-valia. A esta Lacan chama de mais-gozar – o resto da operação de valor que não é simbolizável e que, enquanto perda, repete-se na estrutura.

A atribuição da descoberta do sintoma por Lacan a Marx, e não a Freud, ainda que o primeiro não se voltasse ao estudo dos mecanismos psíquicos, é possível, segundo Slavoj Žižek (1996), porque os métodos de análise de Freud e Marx eram semelhantes: ambos não se voltaram ao “conteúdo oculto” por trás da forma, seja da mercadoria, seja do sonho, mas à estrutura subjacente a estes.

Tanto Freud não se deixou fascinar pelo conteúdo latente do sonho, voltando-se aos mecanismos (condensação e deslocamento) de sua constituição, quanto Marx não se iludiu pelo brilho de um valor oculto da mercadoria, voltando-se à maneira como o valor se constituía. Sem sucumbirem ao mistério do sonho ou ao fascínio da mercadoria, ambos os pensadores suportaram o impossível, o furo na estrutura a que suas formulações os levaram: o sonho tem um umbigo intransponível, assim como a mercadoria tem uma dimensão fetichista.

2.2 A Novidade: força de trabalho é mercadoria

Na sociedade pré-capitalista, as mercadorias eram produzidas artesanalmente pelos próprios proprietários dos meios de produção, visando a atender suas necessidades, e apenas secundariamente eram trocadas entre eles. A produção voltada à subsistência é, entretanto, paulatinamente direcionada ao mercado. Dá-se os primórdios da acumulação primitiva de capital, caracterizada pelo surgimento de uma nova mercadoria: a força de trabalho. Pois, nem o escravo, na Antiguidade, nem o servo, na Idade Média, vendiam seu trabalho: “essa mercadoria, a força de trabalho, é uma novidade do capital; é uma invenção inteiramente sua. É a vida contabilizada em valor” (GÓES, 2008, p.133).

Despojados dos meios de produção, os trabalhadores passam a comercializar a força de seus corpos, deixam de valer como sujeitos e se tornam mercadoria³⁰ vendida ao burguês e têm seu próprio preço: o salário, valor mínimo necessário para que o corpo se alimente e renove a energia. Para o capitalismo, seu único interesse é que o corpo subsista, a fim de que não parem as engrenagens do maquinário. Não é de se estranhar, a partir disso, que uma série de pessoas passe a apenas subsistir³¹.

A relação entre as coisas é privilegiada, em detrimento da relação entre homens. Imensos sacrifícios são exigidos em prol do enriquecimento da civilização, que, entretanto, não é compartilhado: “a questão de Marx diz respeito à produção da riqueza, ou melhor, à espetacular produção de riqueza no capitalismo que tem como correlato o assombroso espetáculo da miséria, justamente dos produtores da riqueza, os trabalhadores” (GÓES, 2008, p.108). E, como no capitalismo tudo é propriedade, os trabalhadores miseráveis a serviço da produção do gozo são, apesar de tudo, também proprietários, pois o próprio corpo é sua mercadoria oferecida no mercado.

É importante ressaltar que o cerne estrutural do capitalismo não se apóia sobre a baixa remuneração da mão-de-obra. Como salienta Zizek (1996), a princípio, a remuneração é equivalente e equitativa. A questão que se impõe decorre apenas da peculiaridade de a

³⁰ A redução do homem à condição de mercadoria é apenas um viés de um movimento mais amplo na cultura de objetificação das pessoas. Com o avanço do modo de produção capitalista, não apenas a força de trabalho é comercializada, mas o homem como um todo é tornado mercadoria.

³¹ Em *O futuro de uma ilusão*, Freud afirma que é compreensível que uma hostilidade seja desenvolvida contra uma cultura em que a satisfação de uma parte de seus participantes repousa sobre a opressão de outra parte majoritária que contribui para a produção de sua riqueza, mas de seu usufruto participa minimamente: “*huelga decir que una cultura que deja insatisfechas a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece*” (FREUD [1927] 2006, p.12).

mercadoria-força-de-trabalho produzir um excedente, apropriado pelo capitalista, o qual ultrapassa o valor da própria força de trabalho. É a novidade da venda da energia do corpo como mercadoria, aliada ao fato de que o valor desta mercadoria aparece no momento mesmo da produção, que possibilita a Marx formular o conceito de mais-valia, apontando para o Real na estrutura do valor.

2.3 A estrutura do valor

A descoberta marxista é resultado de uma análise da estrutura do valor, subdividido em dois: valor de uso e valor de troca, o que permite articular qualidade e quantidade. O primeiro possibilita seu consumo; o último viabiliza que a mercadoria seja trocada no mercado por dinheiro ou outra mercadoria, permitindo a equivalência. Assim, o valor de troca estaria vinculado à quantidade e se realizaria no mercado; o valor de uso, à qualidade, à pura diferença, e se realizaria no consumo: “como valores-de-uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; como valores-de-troca, só podem diferir na quantidade, não contendo portanto nenhum átomo de valor-de-uso” (MARX, [1867] 1980, p.44).

A distinção entre quantidade e qualidade, valor de troca e valor de uso, proporciona a Marx uma abordagem objetiva da estrutura do valor da mercadoria. Ao propor que o valor de uma mercadoria somente poderia ser expresso por outra, Marx demonstra que o valor não é intrínseco à mercadoria. Dá-se, assim, a equivalência. Portanto, para que a força de trabalho seja mercadoria e entre no mercado de equivalências, é necessário que ela também seja tomada como pura quantidade, puro emprego de força física ou intelectual.

O tempo é tomado como referente a partir do qual o valor da mercadoria é contabilizado, pois, como se sabe a vida finita, o tempo que se gasta em alguma atividade adquire o máximo de valor. Se a troca tem como condição que haja uma diferença entre qualidades, essa diferença tem que ser passível de equiparação, e, por isso, precisa ser traduzida em quantidade. Logo, se o que há de comum entre as mercadorias é o trabalho humano, a forma de mensurá-lo se dá pelo fator tempo:

Um valor-de-uso ou um bem só possui, portanto, valor, porque nele está corporificado, materializado, trabalho humano abstrato. Como medir a grandeza do seu valor? Por meio da quantidade da ‘substância criadora de valor’ nele contida, o trabalho. A quantidade de

trabalho, por sua vez, mede-se pelo tempo de sua duração, e o tempo de trabalho, por frações do tempo, como hora, dia etc (MARX, [1867] 1980, p.45).

De acordo com Marx, qualquer mercadoria poderia representar o valor de outra. Ocorre que algumas mercadorias historicamente ocuparam essa posição de forma privilegiada, como foi o caso dos metais preciosos, substituídos, em seguida, pelo dinheiro. Com o passar do tempo, este se tornou um equivalente geral, suporte material de uma função viabilizadora da troca de quaisquer mercadorias.

O dinheiro é apenas um equivalente entre outros possíveis, que cede sua materialidade para representar o valor de outra mercadoria, ou seja, expressar a quantidade de trabalho que esta contém. Entretanto, aos poucos, o valor de uso do dinheiro passa a ser especificamente o de suportar o valor de outras mercadorias, adquirindo com isso, o monopólio da representação de valor, o que acaba por favorecer a *fetichização da mercadoria*.

Ao ter como valor de uso a função de representação de valor, o dinheiro passa a ser tomado – ele próprio – por *valor*. Marx ([1867] 1980, p.103) atribui sua magia ao fato de que “as mercadorias, então, sem nada fazerem, encontram a figura do seu valor, pronta e acabada, no corpo de uma mercadoria existente fora delas e ao lado delas”. O dinheiro passa a ter *valor em si*, como se possuísse a propriedade de conferir valor a todas as mercadorias, independentemente da relação entre os elementos da estrutura: “o enigma do fetiche dinheiro é, assim, nada mais do que o enigma do fetiche mercadoria em forma patente e deslumbrante” (MARX, [1867] 1980, p.104).

O dinheiro oculta toda a relação que suporta a estrutura da qual ele é apenas um elemento, tornando-se um objeto fetiche: “todos sabem que a mercadoria é fruto do trabalho, mas mesmo assim...”.³² Entretanto, que ninguém se deixe ludibriar: apesar de encarnar o valor de todas as mercadorias, o dinheiro, em si, não tem valor algum.

Tal qual o significante não pode representar a si mesmo, a mercadoria tem seu valor representado em outra, que cede seu corpo simbólico para tanto. Se uma mercadoria A e outra B estão no mercado para troca, isso implica que possuem alguma equivalência, ainda que tenham valor de uso (qualidades) e materialidades diferentes. O valor da mercadoria A é representado por um equivalente, mercadoria B³³, que, ao oferecer seu corpo como suporte material para a representação do valor de A, confere-lhe um lugar simbólico.

³²Talvez os próprios sujeitos tornados mercadorias busquem no para, uma vez trocados/tocados pelo dinheiro, readquirir o valor que lhes foi subtraído uma vez reduzidos a objetos.

³³Observe-se que a relação de valor em que o valor de A só pode se dar no corpo de B, é, de alguma forma, o mesmo processo de constituição do eu no estádio do espelho, em que a imagem é sustentada pelo Outro.

A equivalência entre A e B é viabilizada pela estrutura a elas subjacente, que aponta para um terceiro elemento – o tempo de trabalho – que permite que a estrutura opere: “o que determina a grandeza do valor, portanto, é a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor-de-uso” (MARX, [1867] 1980, p.46).

Ao introduzir o trabalho como terceiro elemento da estrutura, Marx torna as diferenças redutíveis. Ele não as elimina, mas permite a relação *na* diferença por meio de uma equivalência. A irredutibilidade da qualidade inviabilizaria a troca, pois é a estrutura da forma de valor que permite que haja relação entre diferenças, sem que estas sejam reduzidas ou apagadas. Assim, é o trabalho como sobra que sustenta a relação entre os dois primeiros elementos. Ele é o próprio resto da operação de valor que, ao estabelecer a equivalência entre A e B, põe a estrutura a trabalhar. É, portanto, o operador da estrutura:

O trabalho é indistinguível, quer dizer, é um puro operador, o operador da estrutura. O trabalho aqui considerado é um resto desprovido de qualquer qualidade própria, ou utilidade, no sentido de um particular. O trabalho é um resto sem significado... poderíamos dizer... um significante, ou melhor, a operação do significante. Justamente, o trabalho entendido como trabalho do significante (GÓES, 2008, p.163).

Por ser fruto do trabalho humano, logo, de uma relação social, o valor da mercadoria só se manifesta também em uma relação social:

As mercadorias, recordemos, só encarnam valor na medida em que são expressões de uma mesma substância social, o trabalho humano; seu valor é, portanto, uma realidade apenas social, só podendo manifestar-se, evidentemente, na relação social em que uma mercadoria se troca por outra (MARX, [1867] 1980, p.55).

Estabelece-se uma relação simbólica em que a estrutura do valor assemelha-se à do significante, uma vez que a estrutura do significante o faz remeter-se sempre a outro. Assim como um significante não tem sentido senão em relação a outro, o valor da mercadoria só se dá na relação simbólica com outra. O enlace entre diferentes elementos aponta para um discurso, pois a partir da relação entre elementos que ocupam lugares, promove-se laço social (GÓES, 2008).

A operação de formação do valor dissecada por Marx se aproxima da operação significante, da estrutura dos discursos, tal qual nos são apresentados por Lacan. Se um significante (S_1) é o que representa o sujeito para outro significante (S_2), tem-se que estes dois elementos significantes apontam para um terceiro – o sujeito (\$) –, bem como para o surgimento de um resto nessa operação: o objeto a . A partir da correlação entre a forma do

valor e a operação significativa, ou seja, entre a estrutura do valor e a estrutura dos discursos, Lacan ([1972]) pode concluir: “a mais-valia é isso... é o mais-gozar”.³⁴

2.4 A mais-valia: o excesso de gozo

O capitalismo é marcado pelo aparecimento de uma mercadoria inédita – a força de trabalho que produz um objeto cujo valor excede o valor do trabalho. A mais-valia, portanto, resulta sempre em perda para o trabalhador, na medida em que, da produção, decorre um excesso que lhe é subtraído. Dá-se, assim, o fim do equilíbrio que outrora existira entre as mercadorias, pois um excedente – que se apresenta na forma de um sintoma – irrompe, gerando um resto não simbolizável na relação de troca simbólica.

Marilena Chauí (1999) retoma a observação de Marx quanto à especificidade que diferencia os modos de produção anteriores e o capitalista. Enquanto este acumula e reproduz a riqueza, assegurando os meios para a apropriação privada dela, nas formas econômicas anteriores, a riqueza não aumentava nem diminuía, apenas mudava de mãos: “no capitalismo, ao contrário, a riqueza social cresce, pois a marca própria do capital é produzir sempre mais capital” (CHAUÍ, 1999, p.38).

O aumento de riqueza é possível a partir da expropriação dos meios de produção, que leva à impossibilidade de os expropriados subsistirem senão servindo aos expropriadores. O trabalho assalariado que daí deriva possibilita o aumento da riqueza, na medida em que, pelo tempo de trabalho socialmente necessário para que a mercadoria seja produzida, o trabalhador não é integralmente recompensado. Disso se conclui que a mais-valia é o tempo não pago, sendo ela o que possibilita o crescimento do capital pela exploração da força de trabalho.

A produção da mercadoria produz o valor, ao passo que a comercialização proporciona a realização do valor, que é o lucro³⁵. Porém, é a mais-valia, ou seja, a exploração do trabalhador, que gera o crescimento da riqueza. O cerne do capitalismo, seu sintoma, é, portanto, a mais-valia: a obtenção de um mais-gozar à custa da exploração do outro:

³⁴ “*La plus-value c’est ça... c’est le plus-de-jour... hein?*” Lacan, Conferência de Milão, 12 de maio de 1972.

³⁵ Assinale-se que o lucro não é a mais-valia, pois, diferentemente daquele, esta não é passível de quantificação. Tanto mais-valia e lucro não se confundem que no capitalismo, pode-se até eventualmente ter prejuízo – já que o preço, não o valor, é

A produção na ordem capitalista está montada, não para produzir o maior número possível de mercadorias como o mercado faz parecer. Quanto mais vendesse, mais rico o capitalista ficaria. Não está aí a fonte da riqueza. O mercado faz parecer que sim... (...) A produção capitalista tem como finalidade e objetivo não a produção de objetos, mas a produção de valor, um valor a mais, um valor agregado, a mais-valia (GÓES, 2008, p.168).

A mais-valia, como excedente de trabalho não pago, não faz parte da relação de equivalências entre as mercadorias, o que produziria um valor. Ao contrário, por ser um *valor a mais* não pago, ela é justamente o que fura a relação de equivalência, trazendo a verdade do capital. O grande enigma decifrado por Marx é a existência de uma mercadoria que produz um valor *para além* de si própria, um valor que está no campo do gozo, por isso não se inscreve, produzindo geração de riqueza incessante e desordenada, seja a que custo for.

O que há de original no capitalismo é precisamente o modo como a mais-valia passa a funcionar no interior do sistema: longe de ser apenas entesourada pelo capitalista ou revertida por ele em bens para consumo próprio, a mais-valia ingressa aqui num processo infinito: a finalidade do sistema é conseguir mais-valia, para quê? Para que este a mais de valor seja reinvestido no sistema, máquinas sejam compradas, empregados contratados, a fim de assegurar o quê? A produção de cada vez mais mais-valia... (LUSTOZA, 2009, p.04).

Enquanto propiciadora da acumulação de capital do modo de produção capitalista, a mais-valia, isso que *não cessa de não se contabilizar*, apresenta-se como o próprio sintoma do capitalismo, aquilo que *não cessa de se repetir*. Isto é, o excesso de gozo que se subtrai do corpo do trabalhador: “a mais-valia é um trabalho não pago que pode ser tomado como uma perda... mas uma perda que é excesso. Não excesso de perda, mas a perda que comparece ou que é produzida como ‘a mais’. Esse é um dos paradoxos do gozo” (GÓES, 2008, p.175).

Todo modo de produção, por produzir e distribuir excedente é, conforme salienta Clara Góes (2008), uma economia de gozo. O que especifica o modo de produção capitalista é o acúmulo de gozo por meio da mais-valia. Em outros momentos históricos, por exemplo, o gozo era distribuído: “o excedente era ofertado a deuses que delegavam o usufruto a seus representantes, pobres, sacerdotes, príncipes. No capitalismo, o gozo é posto a serviço de si mesmo, em uma espécie de autofagia incessante” (GÓES, 2008, p.178). Em outras sociedades, para controle do excesso de gozo, a riqueza era até mesmo destruída em cerimônias como do *potlach* ³⁶.

influenciado pelas contingências do mercado –, mas a mais-valia não pode deixar de ser extraída, já que é condição para o funcionamento do capitalismo (LUSTOZA, 2009).

³⁶O *potlach* era um festival ou cerimônia praticado entre os povos indígenas da costa noroeste do Pacífico, cujo maior objetivo era a redistribuição da riqueza. Às vezes, esta era mesmo destruída durante as cerimônias. Assim, o *status* do clã ou da família não era dado de acordo com quem possuía mais, mas por quem distribuía ou se livrava de mais recursos. Ressalte-se que, de acordo com a Wikipédia, o *potlach* foi proibido no Canadá e nos Estados Unidos no decorrer do século XIX, por ser considerado prejudicial aos costumes civilizados, caracterizando-se por desperdício e improdutividade. Lê-se dessa

Observa-se daí que a relação da sociedade com seus bens e riquezas difere no decorrer da história. Se o gozo era fundamentalmente dissipado em sociedades anteriores, o capitalismo o promove, ainda que o gozo seja *aquilo que não serve para nada*. Sem escape, o gozo não se dissipa no sistema, gerando uma *autofagia incessante*, que é indicada no matema do discurso do capitalista pela ausência de saída, ou, como afirma Lustoza, sem que haja ponto de basta:

Trata-se antes de uma finalidade infinita, de um processo sem ponto de basta possível, onde não há limitações. Um processo que se inicia a partir de um imperativo de renúncia ao gozo, para em seguida reinvestir no sistema esse gozo sacrificado, a fim de conseguir ao final... ainda mais renúncia! Desse modo, o gozo vai paulatinamente se acumulando, produzindo efeitos, mas sem que ninguém possa dele se aposar na íntegra. Esse a mais de gozo faz o sistema girar, aquece a máquina da produção, mas sem que nenhum homem possa dele se dizer o possuidor (LUSTOZA, 2009, p.04).

Outra peculiaridade do capitalismo, apontada por Zizek (1996), é que ele porta em seu cerne a contradição. Ao contrário dos modos de produção do passado, que tinham movimentos de aproximação e contradição que acabavam por resultar em um novo modo de produção, o capitalismo faz das crises, decorrentes da contradição entre o modo de produção social e o modo de apropriação privado, oportunidades de crescimento. Pois, elas o obrigam a produzir mais e a expandir-se ilimitadamente – condição para que ele sobreviva a si mesmo. Os limites se tornam recursos que impulsionam seu desenvolvimento: “o capitalismo é capaz de transformar seu limite, sua própria impotência, na fonte de seu poder – quanto mais ele ‘apodrece’, quanto mais se agrava sua contradição imanente, mais ele tem que se revolucionar para sobreviver” (ZIZEK, 1996, p.329).

Zizek (1996) discorda da afirmação de Marx quanto ao capital vir a se apresentar como o próprio limite ao capitalismo. Em sua opinião, as contradições internas, longe de levarem a uma revolução socialista, apenas servem para fortalecê-lo. O crescimento abrupto e descompassado da produção sem que haja uma válvula de escape gera mais gozo. Esse paradoxo inerente ao capitalismo de uma contínua produção de excesso é, adverte Zizek (1996), o mesmo que rege o mais-gozar, pois não há gozo sem excesso. Aliás, o gozo é o próprio excesso:

Se retirarmos o excedente, perderemos o próprio gozo, do mesmo modo que o capitalismo, que só pode sobreviver revolucionando incessantemente suas condições materiais, deixa de existir quando ‘permanece o mesmo’, quando atinge um equilíbrio interno. É essa, pois, a homologia entre a mais-valia – a ‘causa’ que aciona o processo de produção capitalista – e o mais-gozar, o objeto-causa do desejo (ZIZEK, 1996, p.329-330).

O paradoxo do objeto *a* de ser *falta*, em sua vertente de *causa de desejo*, e *excesso*, em sua vertente *mais-gozar*, remete ao paradoxo da mais-valia, que, se para o capitalista é *excesso* (aquilo que do proletário é apropriado), para o trabalhador tem um viés de *falta*, aquilo que lhe é subtraído. Assim, “ele [o escravo] só conhece o outro lado, o dispêndio de suas forças em pura perda. A mais-valia é, do ponto de vista do proletário, um mais-de-gozar para o Outro, um gozo suplementar que o Outro se atribui” (NAVEAU, 1988, p.112).

2.5 O valor-trabalho

O valor é resultado da intervenção do homem sobre a matéria. Logo, todo valor é valor-trabalho: “todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias” (MARX, [1867] 1980, p.54). O valor não é um traço do objeto, mas decorre do *quantum* de trabalho sobre ele aplicado. Assim, a força de trabalho agrega valor³⁷ além de produzir um resto.

O excedente, como dito antes, é o próprio sintoma do capitalismo, aquilo que não cessa de não se inscrever. Tomado por sua força de trabalho, o sujeito é reduzido ao *status* de mercadoria, com o único intuito de produzir mais-gozar. Entretanto, é oportuno observar que esse excesso é também, para o capitalista, uma perda, na medida em que *mais-gozar é repetição de perda*.

O mais-gozar não é um *gozo a mais*: “(...) o mais-de-gozar é diferente do gozo. O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda do gozo (...)” (LACAN, [1968-69] 2008, p.114). Ele é a procura incessante pela *re-petição*³⁸ da primeira experiência de satisfação e que, por ser impossível de se reproduzir, aprisiona o sujeito em uma infundável tentativa de recuperar o gozo perdido.

³⁷A função de agregar valor é o que Marx chama de capital.

2.6 O fetichismo da mercadoria

No capítulo que dedica ao fetichismo da mercadoria, Marx afirma que, a princípio, a mercadoria parece trivial, sem configurar maiores mistérios. Isso porque a análise das formas da vida se dá apenas após o “fato consumado”, isto é, a análise das mercadorias se dá *a posteriori*, quando já apresentam seu preço estipulado, circulam e possuem a aparência de uma “forma natural da vida social”.

Entretanto, ao analisá-la com mais atenção, ou seja, sem tomá-la por *fato natural*, pode-se perceber sua natureza dissimuladora, misteriosa: “a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho” (MARX, [1867] 1980, p.81).

O caráter enigmático da mercadoria leva Marx a considerá-la um “hieróglifo social” a ser decifrado, pois sua conversão de objeto útil em valor, isto é, sua própria criação social, torna-se um segredo que aos produtores não interessa desvelar. Pois, ele escamoteia as relações sociais subjacentes à constituição do seu valor, que acabam por ressurgir como “relação entre coisas”, o que resulta no que Marx convencionou chamar *fetichismo da mercadoria*: a crença de que o valor é inerente à mercadoria, à sua matéria, e não ao caráter social do trabalho que a produziu.

Zizek (1996) aponta uma diferença entre o fetichismo da mercadoria desenvolvido por Marx e a relação de fetiche entre os homens que se dava na vassalagem, em que o senhor tinha a propriedade do servo. Esse tipo de relação fetichista, segundo o autor, ocorreria nas sociedades pré-capitalistas, nas quais a relação senhor-escravo predominava. Já o fetichismo da mercadoria se passa em sociedades capitalistas, cuja produção é voltada para o mercado.

É como se o recuo do Senhor no capitalismo fosse apenas um *deslocamento*, como se a desfetichização das ‘relações entre os homens’ fosse paga com a emergência do fetichismo nas ‘relações entre as coisas’ – com o fetichismo da mercadoria. O lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas para as relações ‘entre coisas’: as relações sociais cruciais, as de produção, deixam de ser imediatamente transparentes, como o eram sob a forma das relações interpessoais de dominação e servidão (do Senhor com seus servos, e assim por diante); elas se disfarçam – para usar a formulação precisa de Marx – ‘sob a forma de relações sociais entre coisas, entre os produtos do trabalho’ (ZIZEK, 1996, p.310).

³⁸O desmembramento do termo repetição é realizado por Soler (2005), com o que pretende ressaltar a repetição como uma petição que se renova haja vista não ter sido satisfeita.

O fetichismo da mercadoria surgiria como artifício a ocultar a relação social, o laço responsável por sua produção, o que aponta para a diferença da função do fetiche para Freud: “no marxismo, o fetiche oculta a rede positiva de relações sociais, ao passo que, em Freud, o fetiche oculta a falta (‘castração’) em torno da qual se articula a rede simbólica” (ZIZEK, 1996, p.327). Quanto a isso, segundo Zizek (1996), a definição de ideologia, tal como dada por Marx – “disso eles não sabem, mas o fazem” –, traria um viés de inocência. O autor propõe, então, uma definição em que a ilusão não estaria no *saber*, mas no *fazer*, o que a aproxima da definição freudiana de perversão.

Os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que *fazem*, eles *agem* como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse a encarnação imediata da riqueza como tal. (ZIZEK, 1996, p.314-315).

A passagem da relação entre homens para relação entre coisas foi percebida por Karl Marx ([1867] 1980, p.81): “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”. Ela tem sua origem na passagem do sistema feudal, regido pelo discurso do mestre (antigo), para o capitalista, regido pelo discurso do mestre moderno.

Se, no primeiro, existia espaço para uma “relação de fetiche entre homens”, pois havia laço entre senhor e escravo, neste último, o vetor entre agente e outro é substituído por uma seta que parte do objeto em direção ao sujeito, que não é mais agente, mas servo do capital; tomado, portanto, por coisa. As relações afetivas entre senhor e escravo são rompidas. O escravo se liberta da tutela do senhor e se crê como sujeito autônomo. Entretanto, lembra Zizek (1992), o escravo, ainda que se creia livre, continua assujeitado a um senhor que se deslocou e que hoje se apresenta anônimo: a famosa “mão-invisível” do mercado.

A relação entre objetos é um sintoma cuja verdade recalcada é a antiga relação de servidão que fazia de um homem propriedade de outro. Age-se como se os sujeitos fossem realmente livres e contratassem de livre e espontânea vontade. A “liberdade de contratação” é, porém, uma falácia a serviço da ocultação da exploração do outro tomado como mercadoria³⁹. Não há liberdade quando o outro não tem escolha, senão ser explorado para a produção de um gozo a mais, à custa do seu próprio corpo. Há que se falar, com Pierre Naveau (1988, p.112-

³⁹ Ressalte-se que a ocultação (recalque) de uma verdade é essencial para que do sintoma se goze, haja vista sua dimensão de desconhecimento.

113), em escolha forçada, já que o mais-gozar é extorquido do corpo do trabalhador, que “não tem outra escolha senão de trabalhar para o Outro, para o gozo do Outro”.

2.7 Da mercadoria produtora de mercadorias: o homem tornado objeto

Se o escravo atual é tido por objeto pelo capitalista tal qual o escravo o era pelo senhor feudal, há que se sinalizar uma diferença: anteriormente o escravo era o objeto de gozo, o que indica que o próprio escravo podia gozar de sua posição de objeto, pois a relação de escravidão era, então, uma relação pessoal entre senhor e escravo. Na atualidade, entretanto, sem que haja relação com o senhor moderno que, como mencionado, é desconhecido, não lhe é possível gozar de sua servidão. O trabalhador é, portanto, duplamente privado: não goza dos objetos que produz, nem de sua posição masoquista de objeto. Ele não é mais um objeto de gozo, mas sim, um objeto *produtor* de objetos de gozo. Seria hoje o capitalista quem gozaria da posição de escravo do capital?

Chauí (1999) salienta que, reduzidos à condição de mercadoria produtora de mercadorias, os trabalhadores apenas cumprem exigências impostas pelo capital, as quais, por não refletirem as necessidades e capacidades daqueles, leva-os a se depararem com as mercadorias no mercado, sem as reconhecer como resultado da intervenção humana. Isso se dá, porque, na mercadoria, não é possível distinguir sua marca pessoal: os produtos são uniformes, padronizados, produzidos em série por uma máquina, sendo indiferente aquele que aperta o botão.

Os trabalhadores, dessa forma, passam a ser dominados pelas mercadorias que produzem sem se darem conta de que estas são seu próprio trabalho. Segundo Colette Soler (2008) Lacan é claro quanto a isso “(...) quando diz que o proletário deveria pedir contas de sua exploração menos ao patrão que aos produtos, o proletário é explorado pelos produtos que não só deve produzir senão consumir *a posteriori*”⁴⁰.

A lei que vale é a do capital, e a meta de vida é tornar-se rico, pois a riqueza é erigida como Bem Supremo. Surge um apelo ao gozo que autoriza um *vale-tudo*, em cujo ringue tudo é possível, até transformar o homem em mero parafuso do maquinário produtor de gozo, cujo

⁴⁰ “(...) cuando dice que el proletario debería pedir cuentas de su explotación menos al patrón que a los productos, es el proletario explotado por los productos que no sólo debe producir sino consumir *a posteriori*” (SOLER, 2008, p.113).

óleo é o dinheiro. Ao capitalismo só importa o excesso, a qualquer custo: “em outros termos, a produção capitalista está montada para fazer gozar... É como gozo que, na economia psíquica, se fala de um ‘a mais’. Para quê? Para nada, pois o gozo é aquilo que não serve para nada” (GÓES, 2008, p.168). Dá-se, assim, a revogação da lei moral pela lei do capital.

Passa-se a valorizar determinada mercadoria pelo preço que porta: as marcas e grifes famosas pretendem fazer crer que seus objetos têm o valor que os preços imaginariamente suportam, quando, em verdade, os altos preços são apenas uma tentativa ilusória, embora aparentemente muito eficaz, de fazer com que se dê valor ao que não tem valor algum: o excedente de gozo perdido na produção do valor. O preço – designação monetária do trabalho corporificado na mercadoria – ensina Marx, muitas vezes diverge do valor e mesmo *esconde* uma contradição.

Com o fetichismo da mercadoria, o trabalho é um resto não identificável no produto final. O que resplandece é o preço, o dinheiro. Isso favorece a impregnação do imaginário, do objeto, acarretando a ilusão de que tudo tem seu preço e é comprável, inclusive o homem, que se tornou, a partir daí, uma mercadoria. Assim, a precificação de tudo – da mercadoria, do homem, da obra de arte etc. – ressalta a dimensão da alienação imaginária do preço, em detrimento do valor, que só se estabelece no laço.

O preço deixa de ser expressão do valor: “uma coisa pode, formalmente, ter um preço, sem ter um valor. A expressão preço torna-se, aqui, imaginária, como certas grandezas da matemática” (MARX, [1867] 1980, p.115). Assim, uma peça de roupa das grifes *Armani* ou *Dior* não tem valor algum *em si*, ainda que se venda o contrário. *Valor e preço* são dimensões distintas do simbólico e do imaginário, respectivamente, e o capitalismo sabe muito bem se utilizar disso, ocultando uma e explorando a outra.

Apagando a dimensão simbólica do trabalho, o capitalismo pretende fazer crer que a riqueza se multiplica por si, ocultando não só o trabalho como valor, mas também o gozo obtido na mais-valia. Ele faz crer que o gozo está na circulação, mascarando que seu aparecimento se dá na produção, pela exploração do outro. Esse engodo se estabelece de forma fácil, haja vista a facilidade com que a mais-valia se esvai na troca: “(...) isto é, aí desaparece escamoteada como num buraco, a partir do que não se sabe mais por onde pegá-la. Seus vestígios são apagados. A mais-valia, com efeito, não pode ser vista, não pode ser apreendida com as mãos” (NAVEAU, 1988, p.113).

A relação entre coisas é privilegiada em detrimento da relação entre homens, dos quais são exigidos sacrifícios para o enriquecimento da civilização, ao mesmo tempo em que o

produto de seu trabalho lhe é tornado inacessível. O objeto é posto em primeiro plano em prejuízo do sujeito, o que revela a primazia que o objeto tem adquirido na contemporaneidade. O capitalismo apresenta-se, assim, como uma economia de empuxo ao gozo ilimitado, tornando-se uma cultura da pulsão de morte, o que se revela, por exemplo, nas toxicomanias nele onipresentes. Ele promete o fim do mal-estar constitutivo do homem, porém, à custa do próprio homem.

Ao freqüentar o campo do *mais-além*, a economia de gozo contemporânea acaba por se tornar uma cultura de promoção da morte, limite derradeiro a ser ultrapassado pelo gozo desenfreado⁴¹: “estamos diante de um modo de produção cujo objetivo é produzir a morte em larga escala” (GÓES, 2008, p.183). Talvez não seja à-toa que a seta que parte de *a* e se dirige a \$, no discurso do capitalista, lembre uma flecha que mira o sujeito e segue em sua direção...

⁴¹Não é à-toa que as pesquisas mais recentes se voltem, justamente, à tentativa de eliminar a morte. Para maiores desdobramentos dessa questão, cf. Baudrillard (2001).

3 A TEORIA DOS QUATRO DISCURSOS

3.1 A lógica do significante

É com a introdução da teoria do significante em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953) que, segundo Lacan, tem início seu ensino. O estudo da linguagem permitiu-lhe promover o retorno da psicanálise, enquanto prática da palavra, ao campo da linguagem, permitindo-lhe relacionar a este campo as formações do inconsciente.

Por considerar que os textos freudianos revelavam não ser senão de linguagem que falava Freud, Lacan observa em todas as formações do inconsciente uma estrutura como uma linguagem. A tríade, *A interpretação dos sonhos* (1900), *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905), textos inaugurais do ensino de Freud, para Lacan, são canônicos em matéria de inconsciente por demonstrarem que o inconsciente, operando por meio de condensação e deslocamento, é estruturado como uma linguagem. A esses dois modos de funcionamento do processo primário apresentados por Freud, Lacan estabelece um paralelo com a metáfora e a metonímia, operantes na linguagem.

A condensação e o deslocamento, segundo Lacan, são duas incidências do significante no significado: a primeira é um processo metafórico a partir do qual se dá a substituição e a superposição de vários significantes por outro significante, ao passo que o segundo é um processo metonímico, no qual não ocorre substituição de um significante por outro, mas o deslizamento de um significante a outro.

A metáfora resulta num efeito de significação e na emergência de significado, ao passo que a metonímia manifesta a resistência à significação, na medida em que o deslocamento de significante em significante elide o significado e remete ao objeto de desejo, sempre faltoso. Ou seja, enquanto na metáfora a substituição de um significante por outro permite a representação do sujeito (\$), na metonímia o deslocamento de um significante a outro remete ao objeto causa de desejo (*a*). Portanto, conforme ensina Lacan ([1957] 1998), a metáfora está ligada à questão do ser e a metonímia, à falta.

Lacan retoma a obra de Freud para apontar que o sonho tem a estrutura de uma frase. Dessa forma, as formulações acerca do sonho, regido pelas leis do significante, segundo Lacan ([1957] 1998), antecipam as formalizações da lingüística, abrindo-lhe o caminho. Esta

surge como ciência quando Saussure, a cujo ensino Lacan rende homenagem em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957), formula o algoritmo do signo S/s, fundando com isso as bases da lingüística moderna.

O algoritmo do signo lingüístico é composto, segundo Saussure, pela relação indissociável entre significante (imagem acústica) e significado (conceito), não existindo um sem o outro. O que chama a atenção de Lacan nesse algoritmo é que Saussure, ao apontar a relação entre significante e significado, consegue excluir completamente a referência a um *referente*. Para o lingüista, o vínculo não se daria entre *nome* e *coisa*, mas entre significante e significado. Por sua vez, entre estes dois últimos, a relação seria arbitrária e convencional, conforme se atesta pelas diferentes maneiras com que as diversas línguas se referem a um mesmo conceito.

O signo saussuriano seria composto por dois princípios: a arbitrariedade e o caráter linear do significante. À arbitrariedade, Lacan se refere por contingência, para que o acaso seja ressaltado de forma mais contundente, pois o determinismo psíquico, como apontara Freud, exclui qualquer arbitrariedade. Já o caráter linear do significante, segundo Lacan, deve-se ao seu desdobramento no tempo, o que é próprio da fala.

Segundo Marco Antonio Coutinho Jorge (2000), apesar das alterações essenciais que introduziu no algoritmo saussuriano, Lacan ainda atribuiu a Saussure o mérito do algoritmo que ele próprio criou. As alterações que introduz são de tal monta que é o desenho de um novo algoritmo que se esboça em suas formulações. O círculo que envolvia o algoritmo do signo lingüístico saussuriano e que pretendia demonstrar a unidade do signo lingüístico é retirado, bem como as flechas que pretendiam indicar a relação indissociável entre significante e significado.

Ao mesmo tempo, o valor da barra entre o significante e o significado é ressaltado. Se para Saussure a barra se referia à relação entre ambos os elementos, para Lacan, ela visa representar a barreira resistente à significação. Pois, o significado deixa de ser colado ao significante e passa a deslizar sob este até o surgimento de um ponto de basta que permita, *momentaneamente*, significante e significado se atarem. Lacan ressalta a importância dessa barra a tal ponto que, em *Radiofonia* (1970), chega a afirmar: “a lingüística, com Saussure e o Círculo de Praga, institui-se por um corte que é a barra colocada entre o significante e o significado” ([1970] 2003, p.400-401).

Por fim, Lacan inverte a posição do significante e do significado, passando a grafar o primeiro com letra maiúscula e o segundo com minúscula. Dessa forma, pretende demonstrar

que, se para Saussure não haveria hierarquia entre os elementos do signo, para ele é necessário que a primazia do significante seja ressaltada.

A primazia do significante sobre o significado é reveladora do fato de que, no inconsciente, o significado é abolido, e o significante é o que representa de modo soberano o sujeito para outro significante. Com essa definição aparentemente circular, na qual o elemento que é definido (o significante) surge na sua própria definição (é o que representa o sujeito para outro significante), Lacan introduz as letras fundamentais de sua álgebra que, percorrendo todo seu ensino, virão a constituir posteriormente seus matemas (JORGE, 2000, p.82).

Ao propor uma definição de significante em que este é o que representa o sujeito a outro significante, Lacan demonstra a inclusão do sujeito na noção de estrutura. Com isso, ele se afasta do estruturalismo e, ato contínuo, demarca a diferença entre seu algoritmo e o saussuriano⁴². Sua formulação remete à binariedade significativa, segundo a qual, por não poder representar a si mesmo, já que o significante é a pura diferença, dá-se a necessidade de haver, em sua própria definição, referência a outro significante.

O que caracteriza, o que fundamenta o significante não é, em absoluto, alguma coisa que lhe esteja ligada como sentido, mas sim sua diferença, isto é, não alguma coisa que lhe esteja colada e que permita identificá-lo, mas o fato de todos os outros serem diferentes dele. Sua diferença reside nos outros (LACAN, [1968-69] 2008, p.177).

Se o que o significante visa representar não é um significado, mas um sujeito, a coisa está completamente ausente da representação significativa. Logo, é a todos os demais significantes que o significante se remete, do que decorre o efeito de significação. Com sua definição de significante e a noção do só-depois, Lacan resgata a *Nachträglichkeit* freudiana: o sentido é efeito da retroação inerente à série significativa, ou seja, só é dado quando o último termo é enunciado. Assim, o significante se antecipa ao sentido, que, ensina Lacan ([1957] 1998), insiste pela cadeia significativa. Mas, nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação, do que resulta um deslocamento incessante do significado sob o significante.

⁴²A introdução do sujeito na definição de significante demarca a diferença que Lacan estabelece entre o significante e o signo. Enquanto aquele representa um sujeito para outro significante, o signo representa alguma coisa para alguém que saiba lê-lo. Dessa forma, o significante permite o advento de um sentido novo, ao passo que o signo saussuriano se refere a um sentido previamente estabelecido e que, portanto, prescinde do sujeito para sua formulação.

3.2 Os matemas na psicanálise

Cunhados a partir dos *mitemas* de Lévi-Strauss (JORGE, 2002), os matemas constituem a estrutura mínima necessária para que os achados psicanalíticos sejam transmitidos com a menor perda possível. Condensados ao mínimo denominador, eles proporcionam uma pluralidade de leituras: sem que nada digam, exigem que algo seja dito (JORGE, 1988).

A tentativa de possibilitar a transmissão dos achados da experiência psicanalítica pela escrita, segundo Doris Rinaldi (2002), decorre do intuito de Lacan de possibilitar que o discurso analítico seja capaz de ensinar sem se confundir com o discurso universitário, que ensina a partir de um saber cumulativo. O matema seria, portanto, “(...) um meio de se poder ensinar, algo que se pode transmitir. No campo da Psicanálise é uma tentativa de transmitir o real da estrutura que o discurso suporta” (WAINSZTEIN, 2001, p.15).

O real, por ser completamente desprovido de sentido, não pode ser escrito com palavras, mas letras. Assim, a transmissão da psicanálise por meio de “letrinhas” – como se expressa Lacan – permite que não haja perda do essencial da descoberta freudiana, pois no real nada é perdido. Os quatro discursos de Lacan são, dessa forma, parte do que se convencionou chamar de álgebra lacaniana: uma combinatória de letras em lugares determinados, resultando em um matema.

Sua escrita sob a forma algébrica foi, segundo Silvia Wainsztein (2001), a forma encontrada por Lacan de transmitir o real da estrutura, pois os matemas são a máxima aproximação possível do real. Eles representam, justamente, no campo da linguagem, sua fronteira, isto é, a possibilidade de o simbólico tocar o real (JORGE, 2000). Por conseguinte, eles ocupam, na teoria psicanalítica, lugar semelhante ao da fantasia na estrutura psíquica: entre o simbólico e o real (JORGE, 2002).

3.3 O contexto de formalização da teoria dos quatro discursos

Fruto da lógica do significante, a teoria dos quatro discursos é a aplicação no laço social de uma teoria do sujeito em Lacan, sendo, pois, corolário e ápice da elaboração do

inconsciente estruturado como uma linguagem. Os “pequenos quadrípedes giratórios”, como Lacan se refere a seus aparelhos discursivos, são fruto da própria lógica dos significantes desenvolvida por Lacan na primeira década de seu ensino, quando o campo da linguagem era por ele perscrutado.

Em *O seminário, livro XVI: De um Outro ao outro* (1968-69), começam a ser esboçados os rudimentos de uma teoria dos discursos, que, no seminário seguinte, *O avesso da psicanálise* (1969-70), serão apresentados como sendo quatro: o discurso do mestre, da histórica, do analista e do universitário. A formulação acerca dos discursos é retomada por Lacan em *O seminário, livro XVIII*, quando então ele discorre acerca *De um discurso que não seria de semblante*.

Dentre os antecedentes que teriam influenciado Lacan na produção de sua teoria dos discursos, Aurélio Souza (2003) elenca três: a interrupção de seu ensino na Escola Normal Superior (ENS) em 1969, por este ser considerado “não-universitário”, e que leva Lacan a responder com a afirmação de que seu discurso não se apoia na autoridade da ENS: “(...) é que meu discurso lhe parece ser exatamente o que é, ou seja, antiuniversitário, no sentido como acabo de defini-lo” (LACAN, [1968-69] 2008); o movimento de maio de 68 que leva Lacan a situar o estudante em uma posição servil; e a conferência de Foucault em 22 de fevereiro de 1969, intitulada *Que é um autor?*, à qual Lacan afirma ter se sentido pessoalmente convocado pela acentuação que Foucault concedeu à expressão *retorno a*, difundida por Lacan em sua retomada do texto freudiano.

Ademais desse panorama institucional, político e intelectual prenunciativo de uma teoria dos discursos, Luiza Helena Gonçalves (2000) acrescenta as próprias proposições lacanianas acerca do dispositivo do “passe”, com o que pretendia recusar a entronização da mestria na escola. Logo, as questões do poder e da política que compunham um ambiente de discussões acerca dos efeitos da cultura de massa, dos modos de produção capitalista, bem como do lugar reservado aos mestres, não deixam de se fazer presentes no momento em que Lacan profere seu seminário de 1969-70.

Em *Radiofonia* ([1970] 2003), entrevista concedida a uma rádio belga contemporânea a seu seminário sobre os discursos, fica claro a interrogação acerca da posição política do psicanalista, ou melhor, acerca das funções da psicanálise no registro político, questões com as quais Lacan se encontrava às voltas à época. Assim, em *Televisão* ([1974], 2003), Lacan convoca os psicanalistas a assumirem a posição política que lhes cabe.

Nessa mesma época, segundo Wainzstein (2001), Lacan se interrogava acerca do lugar da verdade no mundo atravessado pela ciência e as diferentes formas do sujeito se relacionar com aquela. Às voltas com a questão da verdade e a função da psicanálise no registro político, Lacan afirma em *O seminário, livro XVII* que é a partir da teoria dos discursos que se pode efetuar uma intrusão na política: “a intrusão na política só pode ser feita reconhecendo-se que não há discurso – e não apenas o analítico – que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade” (LACAN, [1969-70] 1992, p.82).

A teoria dos quatro discursos que surge nesse contexto político decorre da lógica do significante introduzida por Lacan na década de 50, e se constitui como uma articulação significante que faz laço social. Ela introduz o que Lacan denominará na década de 70 como o seu campo: o campo do gozo.

Embora os laços sejam estruturados pela linguagem, e os discursos façam parte do campo do gozo, não se localiza aí uma contradição. Pois, decorrendo a teoria dos discursos da tese do *inconsciente estruturado como uma linguagem*, o campo em que estes se inscrevem está ligado ao campo da linguagem. O campo do gozo, diz Quinet (2006), é um campo operatório e conceitual estruturado pela linguagem por intermédio dos discursos, verdadeiros aparelhos de tratamento do gozo nos laços sociais.

Logo, é a lógica do significante aparelhada em forma de discurso que permite a Lacan avançar sobre o dito campo lacaniano, pois os discursos estruturam e dão limite ao campo do gozo mediante a linguagem. Dito de outra forma: “os discursos como laços sociais são formas de tratamento do real do gozo pelo simbólico” (QUINET, 2006, p.52). A teoria dos quatro discursos é, portanto, fruto da articulação entre linguagem e gozo, que é explicitada nos matemas lacanianos.

3.4 Discurso e realidade

O discurso é o que funda e define cada realidade, ensina Lacan em *O seminário, livro XX* ([1972-1973] 1985). Logo, o discurso não serve à descrição desta, pois não há realidade prévia ao discurso: “o fato de a realidade ser abordada com os *aparelhos do gozo* não quer dizer que haja uma realidade anterior ou posterior ao gozo. Há uma conjunção entre constituição da realidade e regime de gozo vigente” (GONÇALVES, 2000, p.33). São os

discursos que fundam e sustentam a realidade, permitindo que se opere sobre ela. Assim, cada realidade corresponde a um modo de fazer laço social, de tentar recuperar o mais-gozar por intermédio de um aparato de gozo.

Lacan inicia suas lições de *O Seminário, livro XVI* com a menção a um discurso sem fala: “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” ([1968-69] 2008, p.11). Segundo ele, o instrumento da linguagem instaura certo número de relações estáveis que ultrapassa as enunciações efetivas, o que o leva a afirmar que o discurso é “uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional” (LACAN, [1969-70] 1992, p.11).

Assim como não há realidade apartada da linguagem, para Lacan, não há discurso que não seja do semblante: “tudo que é discurso só pode dar-se como semblante, e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado de significante. Sob a luz em que hoje o produz para vocês, o significante é idêntico ao status como tal do semblante” (LACAN, [1971] 2009, p.15). A noção de semblante, portanto, não pressupõe a idéia de uma “máscara” que ocultaria a coisa em si. Tudo só é dado a conhecer a partir dos semblantes, pois não há gozo prévio ou extra linguagem, afinal o significante é causa material do gozo.

O discurso do mestre, correlativo à dimensão do inconsciente estruturado como uma linguagem, ao fundar a realidade, que para todo falante é sempre psíquica, instaura a própria fantasia (JORGE, 1988). Esse discurso apresenta todos os pontos da abordagem da realidade: a verdade, o semblante, o saber e o gozo. O agente, por se basear em uma verdade impossível de ser toda dita, faz semblante. Sobre essa verdade o outro pretende produzir um saber que resulta sempre em perda, pois sobre a verdade do gozo é impossível construir um saber.

Dessa forma, para Gonçalves (2000), a teoria dos discursos introduz um novo viés a partir do qual a realidade pode ser questionada. Se antes ela era discutida em sua relação com o saber (tomando a realidade a partir do conhecimento) ou da verdade (em uma abordagem moral), com o advento do discurso do analista, a realidade é abordada a partir do gozo.

3.5 A estrutura e o funcionamento dos discursos

Os matemas dos discursos ao articularem quatro elementos – S_1 , S_2 , $\$$, a – em quatro lugares diferentes – verdade, agente, outro, produção – dispostos em binômios interligados

por uma seta, constituem “(...) a estrutura mínima de todo e qualquer liame social, sempre concebido como fundado exclusivamente na linguagem” (JORGE, 2002, p.19). A passagem de um discurso a outro se dá com um quarto de giro⁴³, em que as letras passam a ocupar novas posições, fazendo com que em cada discurso haja sempre um agente, movido por uma verdade, a partir da qual põe o outro a trabalhar, com o intuito de obter deste uma produção.

A estrutura dos discursos, segundo a qual um significante intervém em uma bateria de significantes, do que decorreria uma representação ao sujeito, tem como grande novidade a inclusão na própria estrutura do discurso, de um termo que escapa à ordem significante: o objeto *a*. Este, segundo Rinaldi (2002), com a noção de discurso, ganha operatividade em sua articulação com o gozo.

É válido notar que os discursos apresentados por Lacan, enquanto trazem a marca da impossibilidade em sua estrutura, recobrem as profissões ditas impossíveis por Freud⁴⁴: psicanalisar, governar e educar, a que Lacan ([1969-70] 1992) acresce: fazer-se desejar. Essa impossibilidade intrínseca à estrutura do discurso se configura pelo fato de que “todo discurso é, por um lado, uma tentativa de estabelecer uma ligação entre o campo do sujeito e o campo do Outro, e, por outro, a confirmação de que um impossível radical vigora entre sujeito e Outro” (JORGE, 2002, p.27). Isto se denota no fato de que jamais a produção dá conta da verdade que movimenta o discurso. Algo sempre escapa: o objeto *a*, e este, é incapaz de tamponar o sujeito, como pretende o discurso do capitalista ao tentar eliminar as impossibilidades, baseando-se em um engodo.

Em cada discurso, ressalta Jorge (1988), há apenas um sujeito, o que elimina de partida a questão da intersubjetividade: não existe relação entre sujeitos, assim como não existe relação sexual. Isso, todavia, não implica que não haja referência ao Outro. Pelo contrário: todo discurso implica referência a um Outro, pois é pelo discurso que se estabelece o laço social. Logo, há uma seta que parte do agente em direção ao Outro em cada um dos quatro discursos, ainda que nem sempre o sujeito ocupe o lugar de agente.

Uma intervenção inovadora na fórmula dos discursos é promovida por Jorge (1988) ao explicitar que a leitura atenta do matema permite depreender nele, como estrutura, dois

⁴³ Ressalte-se que não há continuidade ou seqüência lógica entre um discurso e outro, mas ruptura, ou seja, a operação chamada de quarto de giro é uma operação de ruptura que funda uma realidade discursiva heterogênea. A descontinuidade, portanto, se dá não apenas no seio do discurso, entre verdade e produção, mas na própria operação de passagem de um discurso a outro.

⁴⁴ “*Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones <<imposibles>> en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar*” (FREUD, [1927] 2006, p.249).

campos: o do sujeito e o do Outro. A articulação entre esses dois campos é a que opera entre o campo da linguagem e o campo do gozo, o que resulta em laço social.

Ao grafar o matema do discurso com a seta na linha mediana entre os discursos, Jorge (1988) pretende ressaltar que o liame não se dá apenas entre agente e outro, assim como a descontinuidade não se dá apenas entre verdade e produto. Há, segundo o autor, também descontinuidade entre agente e outro:

(...) partimos do princípio lógico de que uma tentativa de ligação e seu conseqüente fracasso operem simultaneamente ao nível dos numeradores e dos denominadores dos discursos. Ou, antes disso, que um *impossível radical* vigora entre sujeito e Outro, impossível que funda mesmo todo e qualquer discurso que visa produzir aí algum grau de possibilitação (JORGE, 1988, p.159-160).

De acordo com Lacan, a primeira linha de cada discurso apresenta uma relação impossível entre agente e Outro. Essa impossibilidade se refere aos limites ao poder que o homem pode exercer sobre o outro pela linguagem, na medida em que o inconsciente não é dominável. Assim, no discurso do mestre é impossível que o mestre faça o outro trabalhar: “fazer com que as pessoas trabalhem é ainda mais cansativo do que a gente mesmo trabalhar, se tivesse mesmo que fazê-lo. O mestre nunca faz isso. Ele dá um sinal, o significante-mestre, e todo mundo corre” (LACAN, [1969-70] 1992, p.185).

Ao mestre, portanto, é impossível governar o real, assim como à histérica é impossível fazer-se desejar, no discurso do universitário há a impossibilidade de educar o real, e no discurso do analista se presentifica o impossível em jogo em cada análise. A impossibilidade que permeia os discursos tem sua chave na disjunção que se apresenta na segunda linha de cada um deles. Trata-se da impotência, que Lacan ([1970] 2003) apresenta como barreira do gozo pela disjunção entre produção e verdade. Ou seja, na segunda linha do matema o fracasso da produção em dar conta da verdade é atestado:

Quaisquer que sejam os sinais, os significantes-mestre que vêm se inscrever no lugar do agente, a produção não tem, em qualquer caso, relação alguma com a verdade. Pode-se fazer tudo o que se quiser, pode-se dizer tudo o que se quiser, pode-se tentar conjugar essa produção com as necessidades, que são necessidades que se forjam, mas não adianta. Entre a existência de um mestre e a relação de uma produção com a verdade, não há como sair disso. Toda impossibilidade, seja ela qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se sempre com isto – se ela nos deixa em suspense quanto à sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamaremos impotência (LACAN, [1969-70] 1992, p.185).

Segundo Lacan, a mudança pela qual passa o discurso do mestre em determinado momento da história⁴⁵ se dá justamente quando a impotência da segunda linha é eliminada. Ou seja, a disjunção entre mais-gozar e verdade é esvaziada:

A mais-valia se junta ao capital – sem problemas, é homogêneo, estamos aí nos valores. Aliás, todos nós nadamos nisso no abençoado tempo em que vivemos. O que há de chocante, e que não parece ser visto, é que a partir daquele momento o significante-mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da impotência, aparece como mais inatacável, justamente na sua impossibilidade. Onde está ele? Como nomeá-lo? Como discerni-lo, a não ser, evidentemente, por seus efeitos mortíferos? Denunciar o imperialismo? Mas como pará-lo, esse mecanismo tão pequeno? (LACAN, [1969-70] 1992, p.189).

A tentativa, ainda que falha, do discurso em estabelecer uma ligação entre o campo do sujeito e o campo do Outro resulta na constituição da fantasia, pois, ensina Jorge (1988, p.167): “a fantasia associa aquilo que falta ao sujeito àquilo que falta ao Outro”. Ou seja, “a fantasia se instala precisamente porque algo falta, no Outro, ao sujeito. Ou ainda, porque aquilo que falta ao sujeito também falta ao Outro” (JORGE, 1988, p.167). Não é outra coisa que se depreende do matema da fantasia em que a falta é apresentada em seus dois pólos.

A dissociação entre o campo do sujeito e o campo do Outro pode ser escrita, segundo Jorge (1988, p.171), da seguinte forma: “no campo do sujeito, este se acha associado ao significante fálico, $S_1 - \$$, enquanto que, no campo do Outro, se encontram o saber do Outro e o objeto causa do desejo. $S_2 - a$ ”. A separação que vigora entre sujeito e Outro configura a impossibilidade da relação sexual, o que leva Jorge (1988, p.172) a concluir que: “(...) a fantasia é o elemento mínimo que entroniza esta separação ao associar a falta do sujeito à falta do Outro, $\a ”.

A fantasia enquanto articulação entre a falta no campo do sujeito e no campo do Outro é evidenciada, observa Jorge (1988, p.173), apenas em dois discursos que a inscrevem: o discurso do mestre e o discurso do psicanalista. Se é o discurso do mestre que, ao representar o momento da emergência do sujeito enquanto representado entre dois significantes, instaura a fantasia, é o discurso do psicanalista que a evidencia (JORGE, 1988). No primeiro, a fantasia aparece recalcada como efeito da ação do significante Nome-do-Pai, enquanto no segundo ela se apresenta sobre a barra.

O desejo sustentado pela fantasia, ensina Jorge (1988, p.187), decorre do comparecimento da falta, concomitantemente, no campo do sujeito e no campo do Outro.

⁴⁵Essa mudança por que passa o discurso do mestre e resulta no aparecimento do discurso do capitalista será abordada no capítulo seguinte.

Logo, ele comparece tanto no discurso do mestre quanto no discurso do analista. O discurso da histórica e o discurso do universitário por manterem a falta, respectivamente, apenas no campo do sujeito e no campo do Outro, põem em cena o amor, o que implica na elisão da falta. Assim, a psicanálise salienta a fantasia inconsciente como suporte do desejo na relação estrutural que o sujeito, \$, mantém com o objeto causa de seu desejo, *a*.

3.6 Os elementos do discurso

São quatro os elementos que compõem os discursos, sendo que a importância de cada um deles depende da função que desempenha na estrutura. É a partir dos lugares que as relações são estabelecidas e articuladas, logo, o valor não é inerente aos elementos, mas à disposição dos mesmos. A localização deles – \$, *S*₁, *S*₂, *a* –, tal como se apresentam no discurso de entrada na linguagem, demonstra, segundo Denise Maurano (2006), a interposição entre o sujeito (\$) e o objeto causa de seu desejo (*a*) do universo da linguagem (*S*₁ - *S*₂), que causa sua divisão e o separa de seu objeto.

A linguagem opera uma separação entre sujeito e Outro, do que resulta o apartamento entre \$ e *a*. A verdade que jaz sob a barra resta, dessa forma, para sempre enigmática, pois é perpassada pela linguagem e só pode ser semi-dita, restando inapreensível. A operação discursiva, portanto, jamais visa a produção da verdade, mas de um mais-gozar que não é extrínseco ao campo da linguagem na medida em que o próprio objeto *a* se inscreve na estrutura discursiva. Quanto a isso, é interessante observar que, se é a linguagem que causa a separação entre \$ e *a* – então causa de desejo, haja vista a perda de gozo para o falante –, é pelo aparato discursivo que se pretende alcançar o mais-gozar.

Enquanto aparatos de linguagem, os discursos são tratamentos do gozo sob o registro do semblante, representando formas do sujeito se relacionar com os significantes e com o objeto. Os elementos *S*₁, *S*₂ e objeto *a* que compõem os discursos, ensina Quinet (2006, p.28), são modalidades de gozo, e o sujeito (\$) é resposta do real. O autor ressalta, também, que no campo do gozo, o significante não é mais o significante Nome-do-Pai que barra o gozo no campo da linguagem. Ele é o significante do excesso e do fracasso, do encontro faltoso com o sexo, e *S*₂ é o saber como meio de gozo: “assim, no campo do gozo, o significante não só se

refere ao gozo, mas é causa deste – axioma a que chega Lacan no Seminário 20” (QUINET, 2006, p.28).

É a partir do **significante mestre**, S_1 , que se inicia a construção discursiva ao designar o significante a partir do qual o sujeito se representa ao conjunto de significantes, do que advém sua aptidão em promover laço social. Ele tem o poder de marca fundadora, e enquanto significante do gozo, tem como comando próprio o comando de gozo. Jorge (2002) ressalta que S_1 não é exatamente *um* significante, mas um enxame de significantes que possuem referência muito particular ao sujeito. Assim, S_1 é também parte do saber do Outro (S_2).

O **significante do saber** inconsciente (S_2) é fruto da repetição significante. Ele corresponde ao conjunto de significantes que compõem a cadeia significante, à qual o sujeito se faz representar. A bateria dos significantes, tal como a série de números inteiros, é infinita, sendo sempre possível a inclusão de mais um significante. O saber constituído por essa cadeia é o preço da renúncia ao gozo, ao mesmo tempo em que é meio de gozo, na medida em que é por intermédio do saber que o escravo goza. O saber surge assim como gozo do Outro:

É precisamente em relação a esse saber, S_2 , do Outro, que Lacan postulará o gozo do Outro. Se o gozo fálico se indica por intermédio da relação do sujeito com o significante fundador de sua subjetividade, S_1 , o gozo do Outro se indica na relação ao S_2 , ao saber do outro (JORGE, 1988, p.178).

Estabelece-se uma íntima relação, apontada por Jorge (1988), do significante do desejo do Outro, o Falo, com S_1 , e do significante da falta de um significante, $S(A/)$, com S_2 . O Falo enquanto significante que falta no campo do Outro, denotado na álgebra lacaniana por S_1 , vem determinar que o Outro, do ponto de vista lógico, é incompleto, pois lhe falta um significante $S(A/)$, o que vem a ser representado em S_2 .

Enquanto tesouro dos significantes, S_2 representa o conjunto *faltoso* dos significantes do campo do Outro, pois neste campo falta o significante da inscrição da diferença sexual. O significante do saber seria, assim, a tentativa fracassada de saber o Outro sexo ($A/$) (JORGE, 1988). A falta de um significante no campo do outro é escrita por Lacan como $S(A/)$, em torno do qual se estrutura toda a cadeia significante: “ $S(A/)$ é a matriz da estrutura psíquica e constitui o núcleo real do inconsciente, homólogo ao objeto da pulsão e do desejo, a : $S(A/)$ é o furo real do simbólico, assim como a é o furo real do imaginário” (JORGE, 2002, p.24).

S_2 , significante da repetição da primeira experiência de satisfação que jamais é alcançada, leva à repetição incessante em busca de um mais-gozar. Ressalte-se, entretanto, que, quando S_1 se repete na tentativa de reproduzir tal experiência de satisfação, já não se

trata mais de S₁, mas de S₂, pois o significante jamais é idêntico a si. Logo, o saber é fruto da repetição, do que decorre uma perda: “é uma repetição de gozo, mas que implica o reencontro com a falta de gozo” (QUINET, 2006, p.31). Trata-se, portanto, da repetição de um fracasso.

De acordo com Lacan, S₂ é o significante afanisante, pois é nele que o sujeito desaparece entre os significantes do Outro:

Esse outro significante, S₂, representa exatamente, nessa conexão radical, o saber, como o termo opaco em que, se assim posso dizer, vem perder-se o próprio sujeito, ou ainda, no qual ele vem se extinguir, o que aponte desde sempre com o emprego do termo *fading*. Nessa gênese subjetiva, o saber se apresenta, no início, como o termo em que o sujeito vem se extinguir (LACAN, [1968-69] 2008, p.54).

O **sujeito dividido** (\$) se inscreve na realidade discursiva a partir dos significantes do campo do Outro. Ele é produzido retroativamente pela repetição de S₁ ao conjunto de significantes, S₂: “é no instante mesmo em que o S₁ intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge isto, \$, que é o que chamamos de sujeito como dividido” (LACAN, [1969-70] 1992, p.13).

Logo, não se pode deixar de atestar a dependência do sujeito ao significante, pois é por seu intermédio que aquele pode ser representado, mesmo que de forma pontual e evanescente: “um sujeito só pode ser produto da articulação significante. O sujeito como tal nunca domina essa articulação, de modo algum, mas é propriamente determinado por ela” (LACAN, [1971] 2009, p.18). Isto é, o sujeito é operacionalizado a partir da estrutura discursiva em que se produz, e está invariavelmente atrelado ao significante, ainda que não se saiba de que significante ele é efeito.

Por ser efeito da linguagem, o sujeito do inconsciente é produto do discurso do Outro, do que decorre o aforismo lacaniano: “o inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN, [1957] 1998, p.525). O sujeito é apresentado como barrado na medida em que ele não se apresenta inteiro, mas dividido pelo muro da linguagem, entre dois significantes, entre o saber e o gozo, entre o que sabe e o que diz, sendo real por ficar excluído da cadeia: “embora seja efeito do significante, o sujeito não pode ser representado integralmente por ele; por isso, surge barrado, dividido, sem unidade possível, absolutamente heterogêneo ao indivíduo que significa precisamente o *indiviso*, aquele que não se divide” (JORGE, 2002, p.23).

Como resultado da intervenção de S₁ sobre S₂ tem-se não apenas o advento do sujeito, mas também a produção de uma perda, o quarto elemento, que faz circular os discursos. Dessa forma, o **objeto a** “é o que sobra de toda tentativa de representar o sujeito” (JORGE,

2000, p.83). Enquanto causa do desejo, ele é causa da divisão do sujeito. Entretanto, segundo Quinet (2006), no campo do gozo, o objeto *a* não é causa de desejo, mas mais-gozar ao prometer um gozo a mais, haja vista a insuficiência de gozo decorrente da constituição do humano pela linguagem: “o objeto *a* designa justamente a perda implicada nessa operação, ao mesmo tempo que a promessa de sua superação, de um *mais-de-gozar* (...)” (MAURANO, 2006, p.214). O laço social é a tentativa de, devido a uma perda de gozo que restou no real, alcançar um mais-gozar:

O que é o mais-de-gozar? Na repetição, em que o sujeito está sempre procurando obter novamente aquela experiência que o S1 comemora, há um gozo de busca, e também um gasto. E o resultado é o gozo fracasso. Como numa máquina, há um gozo que se perde pelo próprio funcionamento do aparelho, o que se chama entropia, que é o gasto de energia. A entropia da energia que cai desta repetição que é o objeto *a* (QUINET, 2006, p.32).

O gozo cobra sua repetição gerando uma satisfação paradoxal, de forma que *a* é “a chave da estruturação de todos os discursos, quer esteja situado como *mais-de-gozar* ou *causa de desejo*” (MAURANO, 2006, p.225). Quinet (2006) ressalta que nos discursos o gozo se apresenta em várias modalidades. Ele irrompe em S₁, em S₂ ele aparece como meio de gozo, em *a* como perda e tentativa de recuperação no mais-gozar, e o \$ “é efeito do gozo da repetição significante que aparece como *fallasser*” (QUINET, 2006, p.28).

Assinale-se que os discursos se apresentam como modos de ler o gozo que o laço social engendra entre sujeito e Outro. Logo, na estrutura nem tudo é significante, pois, tal como operada por Lacan, ela é uma composição que comporta o real. O sujeito e o objeto se fazem comparecer, com o que o impossível que habita os discursos fica resguardado.

3.7 Os lugares no discurso

São quatro os lugares que o discurso comporta e a partir dos quais ele se sustenta: verdade, agente, outro e produção⁴⁶. Segundo Jorge (1988, p.43), eles correspondem às questões que a leitura de cada discurso gera: “em nome de quê” opera o discurso, ou seja, qual seu agente e verdade? E, “em vista de quê”, isto é, qual o Outro a que se dirige para obter determinado produto?

⁴⁶ Esses lugares, conforme se verá, a partir de *O seminário, livro XVIII*, são renomeados: verdade, semblante, gozo e mais-gozar.

O discurso é nomeado a partir da função do ocupante de sua dominante⁴⁷. Lacan chama de dominante o lugar de onde o discurso se ordena e que lhe serve para denominar os discursos: “a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar” (LACAN, [1969-70] 1992, p.72). Assim, o significante mestre na dominante resulta no discurso do mestre, o saber no lugar do desejo constitui o discurso do universitário, o sujeito dividido como agente configura o discurso da histérica, e o objeto causa tomado como semblante resulta no discurso do analista.

O lugar da dominância, diz Wainzstein (2001, p.29), é ocupado por aquilo que o discurso tenta dominar: no discurso do mestre, trata-se de dominar a lei; no da histérica, o sintoma; no do universitário, o saber; no do analista, este, fazendo-se semblante de causa de desejo, desvela o lugar do gozo para o sujeito. Já o lugar do mais-gozar é ocupado por “o que do discurso se perde, dele cai” (ALBERTI, 2007, p.71).

A verdade, por encontrar-se isolada sem nenhum vetor ou elemento que se direcione a ela, segundo Souza (2003), fundamentaria a consistência do real⁴⁸, o que permitiria concluir: “(...) nenhum discurso pode apreender o real que o causa. Não existe Saber que possa dar conta do real” (SOUZA, 2003, p.105). O elemento que ocupa esse lugar, de acordo com Quinet (2006), revela que: no discurso do mestre, há um sujeito por trás do ato de dominação, representado à cadeia significante; no ato de educar há um imperativo tirânico de tudo saber, representando o autor para o estudante; há um gozo por trás do sintoma histérico, representando o gozo para o mestre; e há um saber que sustenta o ato analítico, representando o saber para o analisando.

3.8 Os quatro discursos e o mal-estar na cultura

Em *O mal-estar na civilização*, Freud aponta o relacionamento com os demais homens como a principal fonte de sofrimento do ser humano. Dessa forma, os discursos, por engendrarem o enlaçamento social – já que os laços são estruturados pela linguagem – ao

⁴⁷ Note-se que o agente não se confunde com o sujeito. Este circula pelos diferentes lugares, ao passo que o agente inicia o ato enunciativo.

⁴⁸ Segundo esse mesmo autor, ainda que a referência simbólica seja ressaltada no que tange “as pequenas fórmulas giratórias”, é a consistência do real que funciona como estrutura e causa dos discursos.

mesmo tempo em que possibilitam a relação do sujeito com o Outro, são a fonte própria de mal-estar que advém do laço.

Se a civilização exige do homem uma renúncia pulsional para que o vínculo com o Outro se sustente, do laço social resulta uma perda de gozo sexual para o sujeito. Isto posto, “o mal-estar na civilização é o mal-estar dos laços sociais” (QUINET, 2006, p.17). Estes, ainda que estruturados a partir do impossível, ensina Quinet (2006), constituem-se como possibilidades diante da impossível complementaridade entre os sexos. Os discursos são, assim, um modo de aparelhar o gozo com a linguagem às custas da “(...) renúncia da tendência pulsional em tratar o outro como um objeto a ser consumido: sexual e fatalmente” (QUINET, 2006, p.17).

O discurso do mestre, na medida em que constitui a entrada no mundo da linguagem, ao exigir a renúncia pulsional e promover o rechaço do gozo, é o discurso da civilização, pois esta se estrutura a partir do que nesse discurso é produzido. Quinet (2006) ressalta que enquanto discurso da dominação, juntamente com o discurso do universitário e do capitalista em que S_1 também se encontra no campo do sujeito, o discurso do mestre é um dos responsáveis pelo mal-estar ao promover o enquadramento da pulsão. Seu sucesso, ressalta Lacan, não se deve ao emprego da força: “se o discurso do mestre constitui o lastro, a estrutura, o ponto forte em torno do qual se ordenam diversas civilizações, é porque seu motor, afinal, é de uma ordem muito diferente da violência” (LACAN, [1971] 2009, p.25).

Dessa forma, os discursos da dominação, segundo Quinet (2006), utilizam-se do poder de comando do significante seja sob a forma do poder (S_1) ou do saber (S_2). Diferentemente desses, os discursos do avesso da civilização levam a pulsão em consideração ao colocarem o objeto a como verdade (discurso da histérica) ou como agente (discurso do analista).

3.8.1 O discurso do mestre

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

O discurso do mestre é formalizado por Lacan a partir da dialética hegeliana do senhor e do escravo. Por razões históricas, esse discurso tem uma importância particular. Nele as

letras têm o mesmo valor que os lugares, o que permite a Jorge (1988) afirmar tratar-se do único discurso em que as letras ocupam seus “devidos lugares”. Tal especificidade discursiva o configura como matema da linguagem e possibilita que ele seja também designado por *discurso do inconsciente*.

O significante mestre no lugar da dominância, ou, dito de outra forma, “o significante enquanto mestre” (LACAN, [1969-70] 1992), constrói e organiza a própria estrutura da linguagem, fazendo supor um sujeito. Autoriza-se, assim, a afirmação de que o discurso do mestre configura a estrutura do *parlêtre* ao fundar o sujeito do inconsciente. Regido pelo Falo, o discurso do mestre evidencia a entrada do sujeito na ordem simbólica⁴⁹ a partir do acionamento de S_1 sobre S_2 . A imissão de um significante junto aos demais significantes do campo do Outro configura a aptidão desse discurso em promover laço.

No campo do sujeito apresentam-se o significante mestre e o próprio sujeito do inconsciente sob a barra do recalque, já no campo do Outro, tem-se tanto o saber sobre o gozo (S_2) que é sempre do Outro, como o objeto a que falta ao $\$$ e, desse modo, só poderia pertencer ao Outro. Para Jorge (1988), no discurso do mestre, há a evidência de que a relação sexual é impossível, pois há o reconhecimento de que o saber e o objeto do desejo pertencem ao campo do Outro. O objeto a no lugar do produto resulta da articulação significante $S_1 \rightarrow S_2$, que para o sujeito constitui-se como perda: uma falta objetual no campo do Outro.

Nesse discurso, resta demonstrada a lógica do significante, segundo a qual um significante (S_1) representa um sujeito ($\$$) para outro significante (S_2), do que resulta a produção de um resto real (a), que Lacan nomeia objeto a , e, que, no discurso do mestre, não se apresenta como causa, mas como mais-gozar. É esse discurso que melhor apresenta o sujeito como efeito da linguagem, e sua conseqüente sujeição a esta.

O mestre (S_1), ao intervir sobre a bateria de significantes (S_2), põe o escravo, quem possui o saber-fazer adquirido com sua experiência, a trabalhar, sua forma de gozar. Constatase, por conseguinte, que, no discurso do mestre, o senhor está privado do gozo e é o escravo quem goza, pois é ele quem tem o *savoir-faire*, o saber sobre o gozo do Outro: “o escravo, eu lhes peço perdão por esse parêntese, o escravo, nesse caso, é muito mais folgado do que se imagina, é ele quem goza, ao contrário do que diz Hegel, que deveria afinal perceber isso, porque foi por isso que ele se deixou dominar pelo senhor” (LACAN, [1974], s/d).

⁴⁹Segundo Jorge (1988, p.174), se o discurso do mestre é correlativo à entrada do sujeito na ordem simbólica, o discurso do psicanalista ao reconstituir este momento de fundação subjetiva, tem como dominante justamente a , produzido pelo discurso do mestre. Assim, é a partir do discurso do mestre que Freud pôde fundar a psicanálise, pois o produto daquele é o agente a partir do qual a psicanálise opera.

De acordo com a leitura que Lacan promove da dialética do senhor e do escravo em Hegel, a relação entre ambos é fruto da luta de morte e puro prestígio na qual o senhor arrisca a vida⁵⁰, renunciando a tudo, inclusive ao gozo. Por ter enfrentado a morte e renunciado ao gozo, o senhor passa a dominar o corpo do escravo, que, mantém o gozo e o saber sobre seu corpo, ainda que dele esteja privado.

O senhor procura na escravização do outro a recuperação do que perdeu ao se expor à morte: o mais-gozar, cuja função como pequeno *a* decorre, segundo Lacan ([1968-69] 2008), do fato de o senhor dispor do corpo do outro sem que tenha nenhum poder sobre o que acontece com seu gozo. O discurso do mestre revela, assim, que o saber é meio de gozo: “(...) trata-se de saber o que, sob esse nome mais-de-gozar, o senhor recebe do trabalho do escravo” (LACAN, [1969-70] 1992, p.186).

Ao fomentar o mais-gozar ao senhor, é o trabalho do escravo que fornece a verdade daquele. Entretanto, ressalta Lacan, o trabalho do escravo fornece a verdade do senhor, mas jamais um saber: “se o saber é meio de gozo, o trabalho é outra coisa. Mesmo sendo feito por quem tem o saber, o que ele engendra pode até, certamente, ser a verdade, mas nunca é o saber – nenhum trabalho jamais engendrou um saber” (LACAN [1969-70] 1992, p.83).

O escravo interessa ao senhor porque de seu trabalho resulta um mais-gozar que o senhor ordena que lhe seja restituído por tê-lo perdido ao renunciar a tudo. Do mais-gozar, entretanto, o senhor não se beneficia, pois há uma disjunção radical entre produção e verdade. O gozo de que o escravo não quis inicialmente abrir mão, Lacan ([1969-70] 1992, p.83) diz que “(...) nada indica que por si mesmo o escravo ficasse infeliz ao doá-lo”, ou seja, ele aceita renunciá-lo: “esse escravo, eu o chamo de *S₂* mas aqui também podem identificá-lo com o termo gozo, ao qual de início ele não quis renunciar, e depois concordou, porque o substitui pelo trabalho – que apesar de tudo não é seu equivalente” (LACAN, [1969-70] 1992, p.181).

O escravo torna-se o ideal do senhor, um corpo no qual se inscrevem todos os demais significantes perante os quais o senhor se sustenta como sujeito. A verdade revelada pelo escravo é, entretanto, que o mestre é sujeito a um significante (JORGE, 1988). Assim, o sujeito no lugar da verdade revela um mestre castrado, apontando para a verdade do desejo e a inexistência d’A verdade, pois o sujeito barrado barra a verdade (JORGE, 1988).

⁵⁰ Em relação à luta hegeliana entre o senhor e o escravo, faz-se aqui uma breve referência a um perspicaz comentário de Žizek (2003) quanto ao paradoxo que se apresenta na contemporaneidade: “embora nós, ocidentais, sejamos percebidos como senhores exploradores, somos nós que ocupamos a posição do Servo que, por se prender à vida e seus prazeres, é incapaz de arriscar a vida (...), ao passo que os radicais muçulmanos são os Senhores prontos a se arriscar a morrer...” (ŽIZEK, 2003, p.57).

De acordo com Lacan ([1969-70] 1992, p.114), o discurso do mestre “(...) é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação do a com a divisão do sujeito – $(\$ \wedge a)$ ”. Ou seja, no discurso do mestre a fantasia é rompida, fica interdita sob a barra, ao passo que no discurso do analista ela se apresenta sobre a barra, evidenciando-se “em seu caráter originariamente constituinte, estruturante para o sujeito” (JORGE, 1988, p.29).

3.8.2. O discurso da histérica

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Se no discurso anterior quem trabalha é o escravo, a histérica, no afã de questionar o estabelecido, tenta subverter a regra, colocando o mestre a trabalhar, exortando-o a produzir um saber. Ou seja, como diz Maurano (2006, p.224), a histérica “não se põe a trabalhar como escrava; ao contrário, quer que o mestre trabalhe, isto é, que ele produza saber (S_2)”. Há, assim, uma brutal diferença entre a histérica e o escravo, já que ao contrário deste último, ela se rebela contra o mestre:

O que a histérica quer (...) é um mestre. Isto é completamente claro. A tal ponto, inclusive, que é preciso indagar se a invenção do mestre não partiu daí. (...) Ela quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas e muitas coisas, mas, mesmo assim, que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo o seu saber. Em outras palavras, quer um mestre sobre o qual ela reine. Ela reina, e ele não governa (LACAN [1969-70] 1992, p.136).

Diferentemente do saber-fazer em jogo no discurso do mestre, é o saber inconsciente que interessa à histérica quando questiona S_1 para que este produza um saber sobre seu gozo, com o que revela uma verdade: “falta um objeto a contento” (CALDAS, 2008). Como o saber é suposto ao Outro, pois S_2 está no lugar do mais-gozar, “o saber é o Bem que se pode extrair do gozo no discurso da histérica” (ALBERTI, 2007, p.72).

A histérica dirige-se ao significante mestre no lugar do Outro, pois quer saber por que as coisas não funcionam. Daí seu discurso ser tido como o discurso do analisando, ao passo que ao mestre, ao tentar dominar a lei, não é o saber que interessa, mas simplesmente que as

coisas andem⁵¹. A histérica interroga a lei, posicionando-se ao lado do mestre para apresentar-lhe os enigmas da sexualidade, para tentar forçá-lo a produzir o saber que ela denunciará.

A convocação de S_1 ao trabalho favorece a transferência, pois, ao colocar seu desejo, seu sintoma em questão, o sujeito exige que o mestre trabalhe para produzir um saber sobre a verdade de seu gozo. O analista, em contrapartida, ao promover a associação livre, leva a histérica a produzir seus significantes que, associados em uma cadeia significativa, constituem um saber. Porém, ainda que um saber (S_2) sobre seu sintoma surja como produto do discurso histórico, Souza (2003) lembra que o analisando continua a ignorar o real (a) que causa seu sofrimento. Há, portanto, uma disjunção entre a verdade do sintoma e o saber produzido, o que torna este último impotente para dizer da causa da divisão do sujeito.

O objeto a no lugar da verdade não é apenas causa de desejo, mas da própria divisão do sujeito. Este, como agente dirige-se ao Outro supondo neste um saber – por isso S_2 resta sob a barra – sobre a verdade de seu sintoma. Por trazer o gozo para o campo do sujeito, a histérica promove uma inversão. Impelida a denunciar a castração que o mestre tenta esconder, ela acaba por fabricar um homem animado pelo desejo de saber, o que a aproxima da ciência: “a histérica apresenta, a um só tempo, a dimensão insolúvel de sua insatisfação e a expectativa de resolvê-la via produção de saber, desvelando certa afinidade com a ciência” (MAURANO, 2006, p.225).

No afã de desmascarar o mestre, a histérica denuncia seu semblante de mestria, destitui-o de seu lugar, e acaba por desvelar a impossibilidade, inerente aos discursos, de açambarcar o gozo no campo da linguagem. Ela demonstra a disjunção entre o campo do sujeito e o campo do Outro, ou seja, a inexistência de relação sexual. Dessa forma, ela desvela não apenas a incompetência do mestre em produzir um saber, mas a própria impossibilidade do saber em dar conta do gozo que vige no laço e é parte da engrenagem dos discursos, sendo amplamente experienciado no mal-estar da cultura. Ela desmascara o mestre ao mesmo tempo em que denuncia o engodo nos laços sociais, o mal-estar do gozo que jaz como sua verdade, ou seja, o mal-estar na cultura.

Como todos os significantes estão no campo do Outro da histérica, ela quer um mestre sobre o qual possa reinar. Ela requer do mestre que lhe possibilite gozar de sua insatisfação estrutural. Segundo Heloísa Caldas (2008), a verdade mais contundente que ensina a histérica é que ela goza de sua insatisfação, do objeto como vazio e causa de desejo.

⁵¹Já ao discurso do capitalista, interessa que as coisas “corram” (GONÇALVES, 2000).

A essa demanda de insatisfação, não há saída senão inovar. Foi o que fez Freud, sujeito advertido, ao perceber que não há saber constituído que responda à demanda e ao sofrimento da histérica. Renunciando à mestria, ele inaugura o discurso do analista, para o qual o saber que importa é o articulado à verdade. À pergunta da histérica sobre seu gozo, Freud interpõe uma questão sobre o desejo.

É a verdade da histérica, a causa de seu desejo, que funda e move o discurso do analista: à demanda da histérica para que o mestre trabalhe, o analista toma o objeto causa de desejo como semblante e a põe para produzir os significantes atrelados a seu desejo. A psicanálise, assim, segundo Analia Nanclares (2001), subverte o pensamento científico da época, o que a torna tributária ao que a histérica interpela e põe em causa. Pois, se a histérica põe o mestre a trabalhar, e este coloca o saber à prova, o resultado disso é o próprio objeto que o analista coloca como semblante de seu discurso. A experiência psicanalítica está, dessa forma, como denota Caldas (2008), enlaçada ao discurso histórico, ao ponto de Lacan ([1969-70] 1992) afirmar que é com o discurso da histérica que se desenha o discurso do psicanalista.

3.8.3. O discurso do analista

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Se o discurso do mestre é o primeiro historicamente a se constituir, Lacan adverte que foi somente a partir do aparecimento do discurso do analista, inaugurado por Freud, que os demais puderam ser depreendidos. Avesso do discurso do mestre, o discurso do analista é o único que tem como produção puros significantes, isto é, se no discurso do mestre S_1 está desde o início, no discurso do analista S_1 é produzido ao fim. Ademais, se, como vimos, é o discurso do mestre que instaura a fantasia, é o discurso do psicanalista que a revela ao remetê-la por sobre a barreira do recalque (JORGE, 1988).

No discurso do mestre o objeto a aparece em sua feição *mais-gozar*, ao passo que no discurso do analista, o objeto a aparece como *causa de desejo*, convocando o sujeito a delinear o significante que o comanda. Entretanto, no discurso do psicanalista, S_1 não se apresenta como semblante de dominação, lei ou mestria, não podendo, por conseguinte, como

ressalta Quinet (2006), ser encarnado por ninguém: governante, mestre ou autor. Nesse discurso, S₁ é apenas um significante particular do sujeito: “na análise, com efeito, o sujeito produz, delinea os contornos do mestre que o governa, que o submete. Mais precisamente, o sujeito depura o significante mestre que se encontra na base de sua constituição subjetiva” (MAURANO, 2006, p.215).

No discurso do psicanalista, segundo Jorge (1988), o analista, ao tomar para si o campo do Outro, inscreve em seu campo apenas a alteridade, na medida em que a alteridade do objeto perdido (a) e do saber do Outro (S₂) surgem em seu campo, enquanto o gozo fálico e o sujeito se apresentam no campo do Outro. Não há, portanto, no campo do sujeito do psicanalista inscrição de sua subjetividade.

Se no discurso do mestre o que domina é a linguagem (S₁), no discurso do analista, o que domina é o silêncio (a) (JORGE, 2002). Ao silenciar enquanto puro semblante de objeto causa, o analista favorece a enunciação no campo do Outro, possibilitando que o sujeito aí situado produza seus significantes primordiais: “o discurso psicanalítico evidencia, simultaneamente, que *a enunciação é exclusividade do sujeito* e que o fruto desta enunciação são os significantes que estão na origem mesma da constituição deste sujeito” (JORGE, 1988, p.165). Ou seja, o analista leva o sujeito a produzir o significante Nome-do-Pai:

Se assim lhes escrevo o discurso analítico: *a/S₂*, isto é, o analista sobre o que ele tem de saber por parte do neurótico, e questionando o sujeito, S barrado, para produzir uma coisa que recebe a notação S₁, é porque podemos dizer que o significante-mestre do discurso analítico, até o momento, é realmente o Nome-do-Pai (LACAN, [1971] 2009, p.161).

Ao fazer função de semblante de objeto, o analista promove a histericização do discurso, ou seja, ele introduz, mediante condições artificiais, o discurso da histérica. Ele convoca o analisando, do lugar de gozo, à produção significativa com vistas a interrogar seu desejo, tendo como testemunho e produto de seu trabalho as formações do inconsciente. Para tanto, é necessário que o discurso sofra um quarto de giro e o sujeito passe a ocupar o lugar do desejo, dominante do discurso do analisando, de onde pode questioná-lo a partir de sua divisão subjetiva.

O discurso do analista é, assim, um avanço de ¼ de volta em relação ao discurso da histérica, restituindo a esta sua verdade (ALBERTI, s/d). Quanto à verdade que move o discurso do analista, esta, segundo Lacan ([1969-70] 1992), é o saber inconsciente, ou o Édipo enquanto saber com pretensão de verdade. Ou seja, o discurso do analista é o único que coloca o saber sobre a singularidade do sujeito no lugar da verdade.

O discurso do analista, segundo Silvia Amigo (2001), comanda a produção possível do ato analítico, que faz girar os discursos. De acordo com Lacan, é o próprio discurso do analista que emerge na passagem de um discurso a outro: “(...) é preciso prestar atenção à colocação em prova dessa verdade de que há emergência do discurso analítico a cada travessia de um discurso a outro” (LACAN, [1972-73] 1985, p.27). Portanto, o giro que a análise promove faz emergir tanto o discurso do inconsciente (do Mestre), o do fazer desejar (da Histórica), ou o do saber (do Universitário)⁵².

A suposição de saber ao analista, configurada por S2 no lugar da verdade, possibilita o desenrolar da transferência, que leva o sujeito a tomar a palavra em associação livre e o analista a interpretar, pois o saber nesse lugar confere à interpretação a estrutura de um semi-dizer⁵³. Ao mesmo tempo, haja vista a disjunção entre verdade e produto, o saber suposto ao analista, saber sobre a verdade da castração⁵⁴, não interfere na produção significativa do analisando.

O sujeito suposto saber, para Jorge (1988), é o sujeito do inconsciente, pois o discurso do analista, ao destituir o saber com o qual o objeto é constituído no discurso do mestre lançando-o sob a barra, demonstra que o saber inconsciente é uma produção do analisando. Ou seja, como afirma Lacan ([1969-70] 1992) o que a análise instaura, ao colocar o sujeito a falar, é o analisando como sujeito suposto saber. É por isso que o sujeito do inconsciente comparece no lugar do Outro. O analista, por sua vez, comparece tanto na posição de objeto causa do desejo, como opera do lugar da interpretação como A/, a partir de S2.

Alicia Yacoi (2008) ressalta que o discurso do analista é o único que contém a cláusula de seu final: que o agente como dejetivo é produto do analisando. Por isso, Lacan ([1974] 2003) se refere ao analista como o santo, não por fazer caridade, mas por bancar o dejetivo e, dessa forma, funcionar para o sujeito como causa de desejo. Ou seja, como ensina

⁵²No livro *Os discursos e a cura* (2001), Vegh e demais analistas argentinos desenvolvem uma formulação acerca da presença dos quatro discursos na cura analítica. De acordo com os autores, no processo de cura, dá-se uma progressão regressiva, ou um quarto de giro retrógrado: o discurso do analista evoca na histórica sua própria mestria, o que, a partir de um quarto de giro retrógrado permite a emergência do discurso do inconsciente (discurso do Mestre). O analisando é levado a enunciar seus significantes-mestres a partir das formações do inconsciente, produzindo um saber a partir do qual um outro giro retrógrado permite a emergência do discurso do Universitário. Neste, o analista é tomado como objeto, permitindo que o analisando avance em sua análise até a assunção de uma nova posição discursiva (discurso do Analista). A operação analítica e os giros que esta promove permitem, por exemplo, que o S1 oculto no discurso do Universitário surja como produção, que o objeto circule, passando de verdade do sofrimento (discurso da histórica) para o campo do Outro. O sujeito, por sua vez, circula saindo da cena como agente dominado por seus sintomas, emergindo posteriormente como sujeito desejante. Assim, quando a análise termina com o saber inconsciente no lugar da verdade, muito pouco pode ser dito, mas um significante novo pode ser produzido.

⁵³É interessante observar que a interpretação tem o saber como verdade, ao passo que a citação tem como verdade o mestre.

⁵⁴Este saber recalcado e apartado do produto do discurso é um importante lembrete para os analistas de que o saber psicanalítico nada diz sobre o analisando, e que, como nos recomenda Lacan, o analista não deve se utilizar de “intervenções

Lacan, o fim de uma análise faria de um analisando, um analista – o que faz de toda análise uma análise didática –, já que a travessia da fantasia levaria o sujeito a fazer bom uso da posição de objeto, causa de desejo, e *semblante* do discurso que permitiria levar outros a enfrentarem a experiência de travessia.

Assim, ao fim da análise se poderia esperar do discurso do analista algo absolutamente novo, conforme ensina Lacan ([1969-70] 1992, p.187):

enfim ao nível do discurso do analista. Naturalmente, ninguém assinalou – é muito curioso que o que ele produz nada mais seja do que o discurso do mestre, já que S1 é o que vem no lugar da produção (...) talvez seja do discurso do analista, se fizermos esses três quartos de giro, que possa surgir um outro estilo de significante-mestre.

3.8.4 O discurso do universitário

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Com os significantes todos no campo do sujeito, o discurso do universitário se pretende completo, sem falhas, constituindo ao lado do discurso do mestre um dos discursos da dominação. Nesse discurso, ainda que o sujeito compareça no campo do Outro – pois o campo do sujeito é habitado pelo saber sem furos sustentado pelo Falo –, ele só comparece como dejetos após ser tido como objeto de estudo⁵⁵.

Tendo como dominante a tirania do saber constituído, que resulta da repetição da ordem de um mestre recalcado, o discurso do universitário tenta dominar o mais-gozar, tratando o outro como um objeto *astudado*⁵⁶. Esse discurso, por apenas reproduzir o conhecimento do mestre recalcado, ignora a existência do saber inconsciente e da divisão subjetiva. Logo, seu saber constituído não diz respeito ao sujeito e acaba por se tornar um obstáculo à produção de novos significantes, não favorecendo a criação e se refletindo no desaparecimento dos questionamentos do astudado.

teóricas” na análise que promove, pois estas não dizem respeito ao sujeito desejante em busca da produção de seus significantes mestres, que, particulares, não têm relação com um saber prévio, estabelecido.

⁵⁵ Zizek (1992) observa que *sujet* em francês é tanto “sujeito” quanto “assunto”. Assim, ao tomar o outro por objeto a partir de uma rede de saber, não deixa de ser um “assunto”, um “tema” que o discurso do universitário produz.

Ao renunciar à palavra diante do saber que o objetifica, o sujeito sintomatiza (QUINET, 2006) e surge enquanto dejetado como um sujeito moldado, completamente apartado dos significantes mestre que o constituem. Do lugar da verdade, S₁ profere o imperativo: “continue a saber”, que acaba por obliterar a verdade do sujeito. Por isso, Lacan conclui que o discurso do universitário não traz qualquer avanço em relação ao discurso do mestre antigo quanto ao que concerne à verdade:

O fato de que o tudo-saber tenha passado para o lugar do senhor, eis o que, longe de esclarecer, torna um pouco mais opaco o que está em questão – isto é, a verdade. De onde sai isso, o fato de que haja nesse lugar um significante de senhor? Pois este é precisamente o S₂ do senhor, mostrando o cerne do que está em jogo na nova tirania do saber. Isto é o que torna impossível que nesse lugar apareça, no curso do movimento histórico – como tínhamos, talvez, esperanças –, o que cabe à verdade (LACAN, [1969-70] 1992, p.32-33).

A busca por *tudo saber sobre tudo* faz com que o discurso do universitário seja tido como discurso da burocracia por excelência, exigindo tantas informações e preenchimento de papeladas em detrimento da emergência do sujeito do inconsciente. Trata-se de um discurso que se mantém fiel ao saber do mestre cujo nome é sempre preservado nas inúmeras referências e citações tão caras à academia, mas à custa da renúncia à própria fala do sujeito. Assim, conclui Jorge (1988, p.93), “(...) o outro silencia para que o saber cristalizado fale”.

Por pretender-se um saber total, esse discurso dá ensejo à emergência de sistemas totalitários ao tomar o outro como objeto, conforme se pode depreender da observação de H. Arendt ([1963] 1999, p.312-313): “(...) a essência do governo totalitário, e talvez a natureza de toda burocracia, seja transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando”. O discurso do universitário cala toda pergunta sobre a verdade, fazendo com que esta deixe de ser enigma: “o sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros” (LACAN, [1969-70] 1992, p.33).

O discurso universitário encontra sua verdade nos mestres, o que enseja uma mudança quanto ao saber em relação ao discurso do mestre: se neste último o saber-fazer pertencia ao escravo, que portava o saber sobre o gozo, no discurso universitário o saber-fazer se torna um saber - teórico que se sustenta sobre um mestre. Ou seja, dá-se uma passagem do saber do escravo para o saber do mestre e uma conseqüente transmutação do saber em

⁵⁶Termo cunhado por Lacan em *O seminário, livro XVII*, em referência à posição de objeto *a* ocupada pelo estudante no discurso do universitário: “o estudante se sente *astudado*. É *astudado* porque, como todo trabalhador (...), ele tem que produzir alguma coisa” (LACAN, [1969-70] 1992, p.111).

conhecimento⁵⁷. Segundo Sonia Alberti (s/d), é o exercício do discurso universitário que propicia a mudança das relações do mestre e do escravo face ao saber. O saber posto em uso a partir do semblante não mais se encontra no lugar de quem trabalha, mas do burocrata, e serve, segundo Souza (2003), de suporte às ciências, passando a ordenar o mundo do humano.

No discurso universitário, ensina Alberti (s/d), o que aufere valor a um saber são os títulos universitários, ou seja, o valor de um saber não é resultado da inquietação de um sujeito dividido, como no discurso do mestre. O saber é contado pelos títulos que não necessariamente têm alguma relação com a verdade do sujeito, pois resulta da reprodução do mandamento do mestre recalcado, que, por sua vez, não precisa mais se fazer presente já que seu mandamento o substitui: “não pensem que o mestre está sempre aí. O que permanece é o mandamento, o imperativo categórico: *continua a saber*. Não há mais necessidade de que ali haja alguém. Estamos todos embarcados, como diz Pascal, no discurso da ciência” (LACAN, [1969-70] 1992, p.111).

Com a transformação do mestre no decorrer dos tempos, Maurano (2006) constata que a verdade que move o saber universitário passa a ter como mestria o capital. O saber que está em jogo é o passível de objetivação voltado para o mercado: a pesquisa deixa de interrogar o saber para se voltar à produção de *gadgets*⁵⁸, reflexo da subsunção da universidade ao mercado.

Aliado ao discurso do capitalista, o discurso do universitário tem se prestado não apenas a direcionar o saber à fabricação de produtos para o mercado, mas chega a ir além: faz do próprio estudante um produto, uma unidade de valor, pois é ele no lugar do *a* que é explorado pelo discurso: “o discurso universitário, inspirado por esse tipo de mestre, ocupa-se da fabricação de produtos *para* o mercado, mesmo que esse produto seja o próprio estudante” (MAURANO, 2006, p.223). Vêem-se, corriqueiramente, *outdoors* pregando *slogans* tais como “preparamos você para o mercado”, com o que se depreende que o que se prepara ali é um sujeito fabricado para o mercado, para *servi-lo*. Não é à toa que Lacan ([1969-70] 1992, p.194) se refere ao discurso do universitário como “um discurso do mestre pervertido”.

Quando, no Discurso Universitário, o saber se conta em títulos acadêmicos, pouco importando se esses títulos efetivamente condizem a algum estofo de sujeito, a consequência,

⁵⁷Essa alteração do lugar do saber parece ter sido o que teria levado Lacan a, inicialmente, ter concluído pelo discurso do universitário como o discurso do mestre moderno. Já na primeira lição de *O Seminário, livro XVII*, Lacan se reporta ao discurso do universitário como um “discurso atual” ou “discurso do mestre moderno”. Conforme se verá no capítulo seguinte, é apenas em 1972, com a formulação do matema do discurso do capitalista que Lacan retifica seu comentário. Nesse último discurso, o escravo também não tem mais o saber de gozo do mestre, sendo apenas meio de gozo.

⁵⁸ Os *gadgets* são engenhocas que se caracterizam por cumprirem funções supérfluas.

o que se produz, o que se joga fora, no discurso da universidade, é o próprio sujeito. Um pequeno passo apenas seria necessário para instituir aí a perversão na própria ordem do discurso. E essa perversão é a que abre a porta para o Discurso do Capitalista (...) (ALBERTI, 2000, p.51).

Esse discurso, uma regressão de um quarto de giro em relação ao discurso do mestre, quando a serviço do discurso do capitalista, tem expandido a dominação deste. Tal domínio se consolida à medida que o discurso do capitalista se alia ao discurso da ciência, conforme se verá adiante.

4 O DISCURSO DA CIÊNCIA E O DISCURSO DO CAPITALISTA: CONLUÍO RUMO A UM NOVO TOTALITARISMO?

4.1 O matema do discurso da ciência

Apesar de aludir a um possível discurso da ciência, Lacan jamais apresentou seu matema. Entretanto, em *Televisão* ([1974] 2003), ele aproxima o discurso da histérica ao da ciência, indicando que o discurso histórico tem *quase* a mesma estrutura do científico. Inclusive, por mais paradoxal que pareça, Lacan afirma em *Radiofonia* (1970) que é a partir do discurso da histérica que a ciência ganha impulso.

Em ambos os discursos haveria demanda de saber, estando a divergência entre eles em relação à verdade. Enquanto o discurso da histérica com o objeto mais-gozar no lugar da verdade apresenta a verdade recalcada do gozo, a ciência não quer saber nada da verdade como causa, caracterizando-se pela forclusão do sujeito: “(...) da verdade como causa, ela [a ciência] não quer-saber-nada. Reconhece-se aí a formulação que dou da *Verwerfung* ou forclusão (...)” (LACAN, [1965] 1998, p.889).

Movido por uma injunção a tudo saber, o discurso da ciência se assemelha à histeria na medida em que ambos partem do questionamento, com o que provocam no outro o desejo e a criação de um saber. Porém, enquanto o cientista questiona o saber constituído, a histérica interroga o mestre, com o que provoca “(...) a queda do saber do qual denuncia a disjunção com a verdade” (ALBERTI, 2007, p.72).

Ainda que o discurso da histérica seja o discurso que mais se assemelha ao científico, a ciência pode se desenvolver nos moldes de outros discursos: “o que se espera da ciência é efetivamente a produção de saber sobre o real. Mas isso não quer dizer que ela não entre nos outros discursos – ela também entra tanto no discurso universitário quanto no do mestre” (QUINET, 2006, p.19-20).

Ela se aproximaria do discurso do mestre ao não levar em conta o inconsciente e o desejo, ou seja, ao apagar o sujeito (PRUDENTE & RIBEIRO, 2005, p.09). Porém, o movimento atual da ciência, conforme afirma Lacan em *O seminário, livro XVII*, deriva da dominância de S₂ no lugar da ordem e do mandamento. Dessa forma, alicerçada no discurso universitário, ou seja, comandada pelo saber universal científico, a ciência é dominada pela

tiranía do saber, tendo como conseqüência a rejeição da verdade do sujeito em prol da obediência cega a seu mandamento que, do lugar da verdade, profere: “vai, continua. Não pára. Continua a saber sempre mais” (LACAN [1969-70] 1992, p.110).

O discurso universitário da ciência, de forma perversa, trata tudo, incluindo homens e mulheres, como objeto de estudo e gozo a ser abordado pelo saber constituído. Segundo Lacan ([1969-70] 1992, p.110), “aquele que está neste lugar, no discurso do mestre, é o escravo, e no discurso da ciência é o *a* estudante”. Aliada ao discurso do universitário, a ciência tem produzido em massa, segundo Quinet (2006), o sujeito da crença, resto excluído do saber científico: “ao universal da ciência responde não o sujeito da ciência, mas o sujeito da Igreja Universal. Pois é lá que o sujeito encontra *prêt-à-porter* o máximo da totalidade do saber: aquele que tudo sabe, o Onisciente” (QUINET, 2006, p.20).

Os dias atuais têm testemunhado a aproximação da ciência ao discurso universitário e ao discurso capitalista. Entretanto, seria a aproximação ao discurso da histórica que poderia restituir a ciência às suas origens. Pois nesse discurso, avesso do discurso universitário, o sujeito que sofre, ao interrogar o mestre-cientista para que haja a produção de algum saber sobre o real de seu sofrimento, faz objeção à tirania do saber científico universalizante:

Esse discurso [discurso da histórica] é o responsável pela utilização do saber como uma forma de tratamento do mal-estar na civilização. A histeria como produção de saber provocado pelo sujeito é o que fez Lacan encontrar a afinidade da ciência com o discurso da histórica – que é o melhor que se pode esperar da ciência. O pior é quando ela se encontra a serviço do discurso do capitalista, como parece ser o caso das pesquisas universitárias que se dirigem ao mercado e das pesquisas em psiquiatria comandadas pela indústria farmacêutica (QUINET, 2006, p.37).

Se aliada ao discurso do universitário – o qual rejeita a verdade do sujeito e trata o outro como objeto *a* passível de estudos – a ciência produz malefícios, já que o *tudo saber* da ciência moderna atrelada ao *tudo saber sobre tudo* do discurso do universitário resulta numa ciência universalizante cujo saber se pretende completo; aliada ao discurso do capitalista, ela é produtora do pior.

4.1.1 O discurso da ciência, a ciência e o cientificismo

Segundo Elisabeth Roudinesco (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p.63), há uma ideologia – relacionada com a transformação do ser humano em máquina – “oriunda do

discurso científico ligado ao progresso da ciência e das ciências, que pretende reduzir todos os comportamentos humanos a processos fisiológicos experimentalmente verificáveis”. Trata-se, quanto a essa ideologia, de um *cientificismo contemporâneo*, que, propõe Derrida, é preciso diferenciar da ciência:

(...) o cientificismo consiste em estender ilegítimamente o campo de um saber científico ou em conferir a teoremas científicos um status filosófico ou metafísico que não é o seu, ele começa ali onde a ciência se detém e ali onde se exporta um teorema para além de seu campo de pertinência. O cientificismo desfigura o que existe de mais respeitável na ciência (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p.63).

É, portanto, em nome da ciência⁵⁹ que se deve ser vigilante contra o cientificismo, cujo germe a própria ciência porta e que a ameaça desde o basilar enunciado acerca de uma pretensa *neutralidade científica*. A ciência é um saber ciente de seus limites: “(...) a ciência se define como um saber que sabe de seus limites, poderíamos dizer, um saber que, em princípio, leva em conta a castração – ela não pode tudo” (ALBERTI, 2006, p. 84). Porém, tão logo a ciência ultrapassa seus limites e extrapola a aplicação de seus métodos, ela resvala em um cientificismo que se lhe opõe ponto a ponto⁶⁰.

Enquanto a ciência se impõe limites estabelecidos por seu método, para Roudinesco, o cientificismo decreta a ausência de limites, pretendendo dar conta do real: “no debate atual, creio que é necessário distinguir o cientificismo do verdadeiro procedimento científico sem nunca esquecer que cientistas podem perfeitamente conceber, em nome da ciência, projetos delirantes” (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p.72). Se a ciência duvida e faz disso seu móvel, o cientificismo se pretende completo e não titubeia: ele se crê um saber absoluto.

Para além dessa diferenciação entre o cientificismo e a ciência⁶¹, faz-se necessário que também se estabeleça uma diferença entre a ciência, as ciências e o discurso da ciência. Segundo Jean-Pierre Lebrun (2004), enquanto a ciência seria um procedimento de conhecimento, o discurso da ciência seria uma forma de laço social inaugurado pela existência desse tipo de conhecimento. Se discurso é o que faz laço social e a aquisição e a transmissão do conhecimento produzido por determinado procedimento científico se dá por intermédio da relação com um Outro, trata-se aí do *discurso* da ciência. Quanto às ciências,

⁵⁹ Em *O seminário, livro XVII*, Lacan deixa claro que não é contra a ciência, apenas enfatiza o fato de que ela não representa *progresso* absoluto.

⁶⁰ Seria a aliança com o capitalismo - na medida em que este extirpa todos os limites - que contribuiria para que a relação da ciência com a castração se alterasse, com o que ela resvalaria em um cientificismo?

⁶¹ Ainda que Roudinesco & Derrida (2004) bem diferenciem ciência e cientificismo, no decorrer da dissertação optou-se por fazer sempre referência à ciência, pois o cientificismo é apresentado nos meios de comunicação travestido de “ciência”.

elas seriam, segundo o autor, o conjunto de conhecimentos elaborados nos mais diversos domínios segundo o procedimento da ciência.

É o discurso da ciência – e não a ciência –, na opinião de Lebrun (2004), que teria subvertido de forma inédita o laço social. Ao subverter o discurso da religião, o discurso da ciência assume a posição de autoridade com um conjunto coerente de enunciados no lugar da enunciação divina. Esse fato traz uma transformação no meio circundante do sujeito: a *enunciação* divina é substituída por um conjunto de *enunciados* científicos. Por pretender que a linguagem fosse meramente utilitária, servindo apenas à comunicação de descobertas, o discurso da ciência se pretende um discurso no qual a subjetividade dos interlocutores estaria ausente. Assim, o que se aborda é o efeito subversivo que o discurso da ciência promove no laço social ao despojar o locutor e o interlocutor do que os constitui como sujeitos.

4.1.2 O discurso da ciência e a ameaça totalitária

A ciência moderna surge com o *cogito* de Descartes, quando ela deixa de se constituir a partir das percepções das coisas ou em Deus, e passa a se auto-engendrar. Inaugura-se, dessa forma, a civilização científica em que o saber não é mais estorvado pela questão da verdade. Se antes Deus era o soberano do saber e da verdade, possibilitando que estes se mantivessem imbricados, a partir de então estabelece-se uma nova relação entre saber e verdade. O desaparecimento de Deus, que pretendia conferir consistência ao campo do Outro, leva à divinização e idealização do saber no discurso da ciência universitária. Este é, segundo Quinet (2006), o ápice do discurso da ciência, podendo ser observado no crescimento do fenômeno religioso na atualidade.

A fecundidade do pensamento cartesiano se deve à rejeição da verdade, que, a cargo de Deus, fica fora da dialética do sujeito e do saber. Descartes se desembaraça da questão da verdade, ao mesmo tempo em que conserva sua segurança nela – dois e dois são quatro porque Deus quer –, o que permite à ciência se constituir como um saber apartado da verdade.

O sujeito da ciência é o sujeito dividido entre o saber e a verdade, que se apresentam como disjuntos. É sobre essa disjunção que a ciência se funda. O saber deixa de se ancorar na questão da verdade em sua origem, o que permite à ciência abandoná-la sem colocar em perigo sua validade. A verdade só é retomada pelo procedimento científico em termos de

saber. Em outras palavras, “o que constitui a força e a potência do procedimento científico moderno é, pois, haver podido liberar-se de sua relação com a verdade da enunciação e, a partir daí, poder se tomar como sua própria origem para progredir” (LEBRUN, 2004, p.59).

O homem da ciência moderna procede, segundo Lebrun (2004), por um duplo movimento de enunciar algo para que, em seguida, apenas os enunciados sejam retidos. O sujeito da enunciação é apagado diante do enunciado produzido: “a ciência se encarrega, então, de esquecer o ‘dizer’ para só reter o ‘dito’” (LEBRUN, 2004, p.60).

Ao elidir a enunciação e o enunciador, a ciência traz consigo a crença ilusória em sua autofundação. Essa crença, para Lebrun (2004), resulta em uma pretensão totalizadora: “ela [a ciência] se presta, a cada um de seus avanços, a ‘deixar crer’ que é capaz de se autofundar; é esse convite à autofundação – abusiva e enganosa – que faz com que carregue espontaneamente, em si, uma pretensão totalizadora, e é isso que faz com que tenha estado ligada e que sempre tenha ligação (...) com o risco totalitário” (LEBRUN, 2004, p.62). A forclusão do sujeito operada pelo discurso da ciência se mostra no desaparecimento da enunciação requerida pelo método científico, que faz com que o próprio cientista queira apagar-se: “(...) seu objetivo só é considerado como exitoso quando ele [o cientista] produziu um enunciado que pode dispensar sua enunciação, quando chegou a excluir-se completamente como sujeito daquilo que produziu” (LEBRUN, 2004, p.64).

Se o discurso científico prima pelo apagamento da enunciação, conferindo autoridade apenas aos enunciados, esse movimento seria intensificado pelo desenvolvimento da técnica, já que no discurso técnico se lida apenas com enunciados e até mesmo os vestígios do apagamento da enunciação desaparecem. A submissão da ciência à técnica resultou no surgimento do neologismo “tecnociência”, que configuraria o ápice do apagamento da enunciação. A formação de “técnicos neutros” exige a clivagem entre o exercício da função e a responsabilidade do sujeito. Está-se aí diante do problema do totalitarismo.

Ainda que não seja em si totalitária, a ciência moderna cumprindo os ditames do método científico traz consigo como efeito, na opinião de Lebrun (2004), o risco da emergência de um totalitarismo. Por totalitarismo, o autor entende “(...) a autonomia adquirida por um sistema organizado em torno de uma lógica que pretende dar conta racionalmente de tudo, a tal ponto que chegaria – sem deliberadamente querer, mas também não querendo saber – a não mais deixar lugar para o sujeito” (LEBRUN, 2004, p.68). Para ele, o sistema totalitário nazista, por exemplo, seria tributário das modificações introduzidas

no discurso social pela ciência moderna, podendo ser considerado como uma antecipação dos riscos que o método científico porta:

Foi a promoção da exclusão da enunciação em proveito de puros e simples enunciados que permitiu aos nazistas servirem-se – como fizeram – da ciência racial; eles, manifestamente, ‘aproveitaram-se’ do fato de que os enunciados da ciência permitem, àqueles que os usam, desconhecer a dimensão da enunciação, legitimando, então, que uma adesão a um enunciado assassino pode ser realizada ‘inocentemente’, com o álibi de se submeter a um programa científico de bem-estar social (LEBRUN, 2004, p.69).

Ao justificar-se na biologia racial, o totalitarismo nazista mostra-se referido à ciência. A prática da eutanásia, a exterminação de judeus e ciganos, os experimentos de Mengele, dentre inúmeras outras práticas, encontravam sua legitimidade na *ciência nazista*. O programa de extermínio de Hitler, segundo Arendt ([1963] 1999), tinha como objetivo inicial levar uma “morte misericordiosa” aos “doentes incuráveis” e, paulatinamente, foi sendo ampliado para o extermínio dos “geneticamente defeituosos”.

Segundo Lebrun (2004), o nacional-socialismo seria uma espécie de “raciologia aplicada” capaz de tornar “científico” até mesmo o anti-semitismo: os judeus eram rechaçados não por sua religião, mas por suas características antropológicas e econômicas. Era a “raça” e não a religião judaica que era atacada com bases na “ciência ariana”, tornando o nazismo um “racismo cientificamente justificado” (LEBRUN, 2004). A medicina era convocada para que a doença social fosse extirpada. Até mesmo a exortação *Heil, Hitler!*, “que Hitler esteja em boa saúde”, remetia à ciência médica.

Em seu texto *Eichmann em Jerusalém* (1963), Arendt demonstra que a ordem de exterminar os judeus não tinha a ver com a guerra, pois não tinha como pretexto necessidades militares. Sua origem se encontrava no *programa de eutanásia* de Hitler: “(...) os pavilhões de gás, do começo ao fim, estavam intimamente ligados ao ‘programa de eutanásia’ (...)” (ARENDR, [1963] 1999, p.122). Segundo Arendt, foi a origem “médica” da morte por gás que teria inspirado a surpreendente convicção de que se tratava de um dos “benefícios da eutanásia”, logo, “assunto médico”.

Em sua opinião, essa questão gerou um dos poucos grandes momentos de todo o julgamento do carrasco nazista em Jerusalém, quando seu advogado, nas alegações finais, referiu-se aos assassinatos por gás como “(...) efetivamente uma questão médica, uma vez que era preparada por médicos; *era uma questão de morte e a morte também é uma questão médica*” (ARENDR, [1963] 1999, p.83).

A eutanásia a serviço de uma purificação da raça, cujo ideal era a raça ariana, buscava alcançar melhorias na sociedade pela fabricação de um novo homem, mais harmonioso. Esse objetivo não deixa de produzir sérias consequências ao homem e à cultura:

Aí está, portanto, o que talvez possa ser a tese de partida de uma teoria freudiana da cultura: a cultura humana não é, em última instância, nada além de uma formação defensiva, a reação a uma dimensão assustadora, radicalmente desumana, imanente à condição do homem. A negação desse núcleo desumano, conceituado por Freud como ‘pulsão de morte’ e por Lacan como relação do sujeito com *das Ding*, só pode acarretar sua efetivação brutal: os crimes mais assustadores, desde o holocausto nazista até os expurgos stalinistas, foram cometidos justamente em nome da Natureza Humana harmoniosa, em nome de um ideal do Novo Homem (ZIZEK, 1992, p.194).

Em seus trabalhos sobre o totalitarismo, Arendt toma os campos de concentração como paradigmas do universo totalitário, por servirem como laboratórios a verificar a afirmação ideológica de que *tudo é possível*. Na opinião de Lebrun (2004), é esse aforismo – e não o fato de que tudo é permitido – o traço característico das sociedades modernas que realizam toda sorte de coisas cuja prerrogativa, anteriormente, era exclusiva da ação divina.

Os acontecimentos extremos de sua época e, em especial, o julgamento de Eichmann em Jerusalém, suscitam em Arendt a reflexão sobre o homem no mundo, em particular, a relação entre pensamento e moralidade. Ela se questionava não apenas se a ausência de reflexão contribuiria para que o mal se apresentasse de forma banal, mas também se o pensamento poderia de alguma forma evitá-lo (CORREIA, 2007).

O fato de um burocrata, uma figura comum, ter contribuído para o genocídio de milhões de judeus⁶², sem que ele tivesse matado ninguém, ou mesmo sujado suas mãos, leva Arendt a abandonar a utilização do termo “mal radical” para permitir a conclusão estupefaciente de que os perpetradores de tais crimes não necessariamente eram monstros diabólicos, mas pessoas banais. “Hannah Arendt considera Eichmann um personagem banal não apenas por ser uma figura comum, sem qualquer traço distintivo, mas principalmente por ser incapaz de reflexão, de pensar sem um regulamento” (CORREIA, 2007, p.50).

Para Arendt, considerar Eichmann uma figura comum, não significa que haja “um Eichmann dentro de cada um de nós” (ARENDT, [1963] 1999, p.309), mas que não há nenhum atributo específico que o distinga dos demais homens. Aliás, a tolerância para com as ordens que lhe eram imputadas, bem como a indiferença que nele podia ser observada quanto

⁶² É interessante observar como a tecnicização e a eficácia, almejados pelo discurso da ciência e do capitalismo, eram fundamentos operantes na máquina de destruição nazista, cuja logística de transporte de contingentes enormes de pessoas – a cargo de Eichmann – precisava ser o mais eficaz possível para que a *Solução Final* alcançasse seu objetivo de extermínio em massa. Até mesmo o nível mínimo de veneno necessário para que as câmaras de gás funcionassem adequadamente fora testado para que não houvesse desperdício de recursos materiais.

à sorte de suas vítimas ou as conseqüências de seus atos, não parecem se afastar da indiferença e tolerância silenciosa tão comum nas massas⁶³ e que, na opinião de Arendt, favorecem a emergência do totalitarismo.

A tese de Arendt, que à época e ainda hoje suscita enorme polêmica por trazer à tona a possibilidade de que os crimes mais bárbaros estejam ao alcance do homem comum, assenta-se na idéia de que a incapacidade de reflexão e pensamento estaria por trás de atos monstruosos engendrados num sistema totalitário. Eichmann não era um monstro pervertido, mas uma pessoa terrível e “assustadoramente normal”, o que ensejava a conclusão: não é preciso ser mau para que o mal ocorra:

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas (...) (ARENDR, [1963] 1999, p.299).

O julgamento de Eichmann ensinou que o indivíduo comum, cumpridor de seus deveres, mas incapaz de reflexão, não é inofensivo: “o que incomodou na sua análise, entre outros aspectos, foi justamente o fato de ela [Hannah Arendt] ter concebido uma teoria na qual o perpetrador do mal possivelmente não possui qualquer diferença essencial com relação às suas vítimas” (CORREIA, 2007, p. 52). Esse novo tipo de criminoso seria produto de um totalitarismo cujas raízes se encontrariam no desapego, na omissão e na indiferença das massas que tomam o homem como supérfluo.

Ao concluir pela incapacidade de Eichmann de pensar por si mesmo, na opinião de Lebrun (2004), Arendt acaba fazendo dele um paradigma do sujeito do sistema totalitário: um *a-sujeito* que, por abrir mão de sua faculdade de julgar, demite-se de sua posição de sujeito. A renúncia à faculdade de julgamento é o que permite a emergência do que a filósofa convencionou chamar de *banalidade do mal*. Tanto a abdicação da capacidade de pensar por si quanto a banalidade do mal que dessa postura resulta, só podem ser compreendidos no contexto do sistema totalitário:

Não se trata de um sujeito maléfico, mas de um sujeito que se demite de sua posição de sujeito, que se submete totalmente ao sistema que o comanda, que não se autoriza a pensar, que não pensa mais; é um sujeito que se demite de sua enunciação e se contenta em ser congruente com os enunciados aos quais consentiu em se sujeitar (LEBRUN, 2004, p.73).

⁶³ Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud aponta como uma característica da formação das massas, a redução da capacidade intelectual que remete a uma inibição coletiva da faculdade de pensar.

O pensamento de Hannah Arendt permite que se estabeleça uma relação entre o sistema totalitário e a demissão do sujeito de sua capacidade de enunciação. Para Lebrun (2004), o que promove esse acontecimento é a tentativa do sujeito de se livrar do mal-estar da incerteza inerente ao ato de pensar, e de sustentar seu desejo, que o leva a se remeter apenas aos enunciados abdicando da enunciação.

Lebrun (2004) aventa a hipótese de que o nazismo tenha antecipado as questões com as quais a sociedade atual se defronta, podendo-se estabelecer um paralelo entre ele e os enunciados da ciência de hoje. Parece haver uma continuidade entre a abdicação da faculdade de pensar observada em um sistema totalitário como o nazista e a renúncia à enunciação exigida pelo discurso da ciência cada vez mais em voga na atualidade:

Se o crime de Eichmann pôde ser identificado como o de não pensar, o de se demitir de sua enunciação, se demitir de sua faculdade de julgar e de discernir, apresenta-se a questão de saber se, no nosso meio social, um tal tipo de crime não pode ser encontrado cada vez mais! (LEBRUN, 2004, p.78).

Surge assim uma questão: a aliança entre o discurso da ciência – que se pretende um discurso objetivo em que a singularidade do cientista é apagada em prol de um enunciado – e o discurso do capitalista – que se propõe a eliminar o mal-estar inerente à constituição do sujeito como desejante – não teria como efeito o surgimento de um novo totalitarismo científico e de consumo?

Se tivermos em conta que, para Arendt (1993, p.85), “pensar é antes uma prática entre os homens que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si”, pode-se concluir que Arendt concebe “(...) o pensamento estreitamente vinculado ao estar junto aos outros no mundo” (CORREIA, 2007, p.09). Logo, ao elidir o laço social, o capitalismo favoreceria a emergência do totalitarismo por eliminar a possibilidade de pensar, prática possível apenas na relação entre os homens.

A pergunta que se impõe aqui é: ao foracluir o sujeito, o procedimento científico, em conluio com o discurso do capitalista, que, por sua vez, elimina o laço social, não acaba por eliminar a faculdade de enunciar, pensar e julgar, resultando no que caracterizaria um sistema totalitário? O imperativo de consumo que afasta o sujeito da reflexão e o aparta de seu desejo não é um indício de sua imersão em uma nova forma de totalitarismo cujo senhor é o capital?

4.2 A espoliação do saber

O que opera a passagem do discurso do senhor antigo ao discurso do senhor moderno é, segundo Lacan ([1969-70] 1992, p.32), uma modificação no lugar do saber que não decorre de um progresso no trabalho do escravo, mas de uma espoliação do saber cuja responsabilidade poderia ser imputada à tradição filosófica. É a filosofia que, de acordo com Lacan ([1969-70] 1992, p.157), “(...) teve o papel de constituir um saber de mestre e senhor, subtraído ao saber do escravo”.

A espoliação a que é submetido o escravo é denunciada por Marx, ainda que este desconhecesse ser *o saber* que, por intermédio da filosofia, era objeto da espoliação: “o que designa a filosofia em toda a sua evolução? Isto – o roubo, o rapto, a subtração de seu saber à escravaria, pela operação do senhor” (LACAN [1969-70] 1992, p.20).

Lacan ([1969-70] 1992) estabelece uma diferenciação entre o saber-fazer do escravo e a episteme do filósofo, que resulta de uma depuração do saber a partir de seu questionamento. É também por essa via que o discurso científico posteriormente se estabelece, na medida em que a ciência se configura pelo questionamento do saber⁶⁴:

A episteme se constituiu por uma interrogação, por uma depuração do saber. O discurso filosófico mostra a todo instante que o filósofo faz referência a isso. Não foi à-toa que ele tenha interpelado o escravo e demonstrado que este sabe – que sabe, por sinal, o que não sabe. Só se mostra que ele sabe porque se lhe faz boas perguntas. Foi por esta via que se operou o deslocamento que faz com que, atualmente, nosso discurso científico esteja do lado do mestre (LACAN, [1969-70] 1992, p.157).

O discurso do capitalista é, por conseguinte, efeito da incidência da filosofia e da ciência sobre o discurso do mestre antigo: a primeira seria responsável pela apropriação do saber do escravo pelo mestre e a segunda pela produção de *gadgets* a partir de um saber técnico-científico (PORGE, 2006).

A filosofia, de acordo com Lacan ([1969-70] 1992), caracteriza-se pela subtração e transformação do saber do escravo em saber teórico transmissível. O saber se universaliza com a contribuição da filosofia, das ciências e, mais recentemente, da própria universidade (SOUZA, 2003). Ele se configura, portanto, como empreendimento em benefício do senhor: “a filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor” (LACAN [1969-70] 1992, p.21).

O saber do senhor resulta da espoliação do escravo, tendo sido o discurso filosófico, segundo Lacan ([1969-70] 1992), que teria motivado no senhor o desejo de saber que, originalmente, ele despossuía. Pois: “(...) um verdadeiro senhor não deseja saber absolutamente nada – ele deseja que as coisas andem. E por que haveria ele de querer saber? Há coisas mais divertidas” (LACAN [1969-70] 1992, p.22-23).

Lacan ressalta, entretanto, que não decorre do processo de aquisição do saber pelo senhor o aparecimento da ciência que, por sua vez, também contribuiu para o aparecimento do discurso do capitalista. Para ele, é apenas quando Descartes, da relação entre S_1 e S_2 , subtrai a função do sujeito, ou seja, faz aparecer o sujeito da ciência sobre o qual opera a psicanálise, que a ciência nasce: “foi só no dia em que, num movimento de renúncia a esse saber, por assim dizer, mal adquirido, alguém pela primeira vez extraiu da relação estrita entre S_1 e S_2 a função do sujeito como tal, eu nomeei Descartes (...), foi nesse dia que a ciência nasceu” (LACAN [1969-70] 1992, p.22).

A ciência promove a homogeneização dos saberes no mercado, tornando o saber mercadoria a ser distribuída no “mercado de saber”, como Lacan ([1968-69] 2008) se refere à Universidade. Dessa forma, a mudança em relação ao saber, que começa a se estabelecer na passagem do discurso do mestre para o discurso do universitário por intermédio da filosofia, com a imissão galopante da ciência no mundo, intensifica-se, contribuindo para o advento do discurso do capitalista. Este, como dito anteriormente, deve sua potência à ciência que, como afirma Lacan, não pode ser detida:

Quem pode, em nossa época, sonhar sequer por um instante em deter o movimento de articulação do discurso da ciência em nome do que quer que possa acontecer? As coisas, meu Deus, já estão aí. Elas mostraram onde vamos, de estrutura molecular à fissão atômica. Quem pode pensar sequer por um instante que se poderia deter aquilo que do jogo de signos, de inversão de conteúdos a mudança de lugares combinatórios, provoca a tentativa teórica de pôr-se à prova do real da maneira que, revelando o impossível, faz dele brotar uma nova potência? (LACAN, [1969-70] 1992, p.110).

A intervenção da ciência sobre o saber, que, devido a ela empreendeu uma galopada (LACAN [1969-70] 1992), resulta na radical configuração do discurso do capitalista. Esse discurso, assim como o universitário, também tenta sujeitar o objeto mais-gozar, porém, por meio da tecnologia e das leis de mercado: “essa condição linguageira causou uma ilusão de que seria possível a aquisição de um saber que pudesse comandar esse objeto identificado no ensino lacaniano como mais-de-gozar” (SOUZA, 2003, p.10).

⁶⁴Este constitui um ponto de divergência em relação ao discurso da histórica, que não questiona o saber, mas o próprio mestre.

A atuação da ciência sobre o saber e sua conseqüente transformação em objeto de consumo, para Souza (2003), faz desaparecer a disjunção entre a verdade e a produção, o que torna o saber acessível ao sujeito. Com isso, a impossibilidade estrutural do sujeito ter acesso ao objeto é subvertida, e ele passa a crer que possui um saber sobre o objeto de seu desejo, o que resulta em uma alteração na relação do sujeito com o desejo e com o próprio objeto:

Se até então havia uma impossibilidade estrutural e discursiva do *sujeito* ter acesso ao Saber e ao objeto causa do desejo [*a*], desde que esse Saber adquiere o estatuto de um bem de consumo, ele vem continuamente oferecido como uma promessa de satisfação possível para o *sujeito*. (SOUZA, 2003, p.139).

Comparando-se o discurso do mestre antigo com o discurso do mestre moderno (capitalista), vê-se que a disjunção que existia entre verdade e produto, e que impedia o acesso a ela, desaparece e reaparece entre sujeito e Outro⁶⁵. Dessa forma, diferentemente dos demais discursos, o semi-dizer da verdade é eliminado e o capitalista pretende dizê-la toda: é possível gozar. O mais-gozar produzido pelo discurso do capitalista não mais retorna como verdade do sujeito, mas do capital, e o não-saber sobre o real do gozo, devido à forclusão da castração que opera no discurso do capitalista, se torna mera “falta de informação” passível de ser solucionada com o *conhecimento* sobre os objetos.

Atesta-se, assim, que o compromisso da ciência não é com a verdade, mas com a tentativa de apreender o real. Ela se mostra prodigiosa na produção de objetos, os ditos gadgets, pelos quais, segundo Lacan ([1969-70] 1992), a ciência controla o desejo: “Lacan (...) dizia no seminário sobre os quatro discursos que no que se seguia a ciência governava nossos desejos. O mercado que ela torna possível governa os desejos. Governa-os mediante sua oferta de objetos de gozo, objetos para gozar substitutivos”⁶⁶.

O processo de transformação que resulta na passagem do discurso do mestre para o discurso do capitalista se reflete na alteração da própria estrutura discursiva e se inicia, segundo lição de Lacan em 6 de janeiro de 1972, com um pequeno desvio:

Ainda a história mostra que ele viveu durante séculos, esse discurso [do Mestre], de uma forma rentável para todo mundo, até certo desvio, no qual se tornou, em razão de um ínfimo deslizamento que passou despercebido aos próprios interessados, o que o especifica, portanto, como o discurso do capitalista, do qual não teríamos nenhuma espécie de idéia se Marx não tivesse se dedicado a completá-lo, para dar a ele seu sujeito: o proletário. Graças a que o

⁶⁵ Pois, foracluída a castração, o laço social é rompido.

⁶⁶ “Lacan (...) decía en el seminario sobre los cuatro discursos que en lo sucesivo la ciencia gobernaba nuestros deseos. El mercado que ella hace posible gobierna los deseos. Los gobierna mediante su oferta de objetos de goce, objetos para gozar sustitutivos” (SOLER, 2008, p.112).

discurso do capitalismo, floresce por toda parte onde reina a forma de estado marxista (LACAN, [1971-72]).⁶⁷

O desvio a que se refere Lacan e que estaria associado ao surgimento do discurso do capitalista, segundo Maria Anita Carneiro Ribeiro (1999), é a Revolução Industrial. Nesse período, inicia-se o aparecimento da mais-valia, que possibilita o acúmulo de capital: “alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história (...) a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação do capital” (LACAN [1969-70] 1992, p.188-189). Ou seja, o discurso do capitalista passa a tentar quantificar o impossível de ser contabilizado, por mais conta que se faça: o gozo perdido pela operação significante.

Retomando a colocação de Lacan de que o marxismo é apenas um quarto de volta retrógrado ao discurso do mestre, ou seja, assenta-se no discurso universitário, Ribeiro (1999, p.169) ensina que enquanto o discurso do mestre pretende a recuperação da mais-valia, o discurso universitário reduz o sujeito à condição de meio de produção de mais-valia, portanto, não representa avanço algum. Ao contrário: “(...) essa elevação do senhor ao saber permitiu a realização dos senhores mais absolutos que jamais conhecemos desde os primórdios da história” (LACAN, [1968-69] 2008, p.380)⁶⁸.

A elevação do senhor ao saber talvez possa ser relacionada à interpelação que lhe promove o discurso da histórica, que, ao recusar a posição do escravo e pôr o mestre a trabalhar para a produção de um saber, favoreceria a aquisição deste pelo mestre e, conseqüentemente, a passagem para o discurso do universitário:

Por que caminho, então, o senhor veio a saber o que fazia? De acordo com o esquema que lhes dei há pouco, foi pela via histórica, bancando o escravo, o amaldiçoado da terra. Trabalhou muito. Substituiu o escravo pela mais-valia, que não era uma coisa fácil de encontrar, mas que foi o despertar do senhor para sua própria essência (LACAN, [1968-69] 2008).

A histórica demanda a intervenção de um significante forte o suficiente que lhe barre o gozo que é sua verdade. Tal demanda é fadada ao insucesso, pois, o significante, longe de extirpar o gozo, é sua causa. Logo, a histórica passa a desqualificar S₁. Com isso, surge uma

⁶⁷ “Encore l’histoire montre-t-elle qu’il a vécu pendant des siècles, ce discours [du Maître], d’une façon profitable pour tout le monde, jusqu’à un certain détours, où il est devenu, en raison d’un infime glissement qui est passé inaperçu des intéressés eux-mêmes, ce qui le spécifie dès lors comme le discours du capitaliste, dont nous n’aurions aucune espèce d’idée si Marx ne s’était pas employé à le compléter, à lui donner son sujet: le prolétaire. Grâce à quoi le discours du capitalisme, s’épanouit partout où règne la forme d’état marxiste”. Lacan, lição de 06 de janeiro de 1972. *Inédito*.

⁶⁸ O discurso do universitário, sendo o discurso da burocracia, parece estar relacionado ao aparecimento do totalitarismo. É válido lembrar, por exemplo, que o nazismo se utilizou da máquina burocrática estatal para atingir seus objetivos de destruição em massa.

questão: ao destituir o significante mestre de seu lugar, não estaria a histórica enfraquecendo justamente o significante cuja aptidão é promover laço, o que favoreceria, por conseguinte, o surgimento do discurso que foralçui o liame social?

O significante-mestre ao qual a histórica demanda intervenção contra o gozo é o mesmo que o discurso do capitalista, em direção contrária ao da histórica, recalca, para que emerja a crença de que é possível gozar. O rebaixamento de S_1 marcaria, assim, para Agnès Aflato (2008), o fim de seu reinado na contemporaneidade. E, se na época de Freud a histeria pretendia subverter o poder dos significantes, hoje, segundo Caldas (2008), o discurso da histórica não se apresentaria tanto no combate, mas na tentativa de revelar a fraqueza dos significantes face ao gozo excessivo.

4.3 O matema do discurso do capitalista

Ainda que já observasse as mudanças que a sociedade capitalista propiciava ao funcionamento dos discursos, em especial ao discurso do mestre, Alberti (s/d) ressalta que Lacan não fez nenhuma referência *explícita* a um quinto discurso em suas lições de *O Seminário, livro XVII: O avesso da psicanálise*. No ano seguinte, entretanto, na lição de 10 de fevereiro de 1971 de *O seminário, livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante*, Lacan explicita sua existência, demonstrando, inclusive, que já refletia sobre o mesmo durante as lições do ano anterior:

(...) quando lhes falei do discurso do mestre no ano passado, ninguém veio me provocar para me perguntar como se situava aí o discurso do capitalista. Eu esperava isso, só peço para explicá-lo a vocês, sobretudo porque é simples demais. Uma coisinha de nada que gira e o discurso do mestre de vocês mostra-se tudo o que há de mais transformável no discurso do capitalista (LACAN, [1971] 2009, p.47).

O matema do discurso do capitalista é apresentado no ano seguinte, em 12 de maio de 1972, em Conferência em Milão. Nesse período, as menções ao “discurso astucioso”, como a ele se refere Lacan, são feitas em diferentes ocasiões, aparecendo nos seminários *De um discurso que não fosse semblante* (1970-71), *...ou pior* (1971-72), nas palestras sobre *O saber do psicanalista* realizadas em Sainte-Anne (1971-72), bem como em *Televisão* (1974).

A formulação do discurso do capitalista, segundo Souza (2003), decorreria das questões que Lacan, então, colocava-se quanto ao lugar da psicanálise na cultura e a

conseqüente posição política do analista. Em Milão, Lacan deixa claro que o discurso do capitalista mantém profunda relação com o discurso do mestre, sendo seu substituto. Ele era peremptório em afirmar que só havia quatro discursos: “o discurso é o quê? É isto que, na ordem... na ordenança disto que pode se produzir pela existência da linguagem, faz função de laço social. (...) E não há trinta e seis possíveis, não há senão quatro...”⁶⁹ (LACAN, [1972]). O chamado “discurso” do capitalista seria apenas uma corruptela do discurso do mestre, que, com a perda do limite, não promove laço social.

A partir da menção que faz nessa mesma conferência ao seu seminário *De um discurso que não fosse semblante*, Ribeiro (1999) concebe que seja o discurso do capitalista o *discurso completamente excluído*. Pois, ao afirmar que não há discurso que não seja do semblante, já que todo o discurso é sustentado por uma verdade sempre velada, Lacan ressaltava que a própria estrutura discursiva é estabelecida a partir do semblante e que “o discurso impõe a necessidade ao homem de a ele se submeter pelo semblante, faz-de-conta que tem valor de verdade” (ALBERTI, s/d). O capitalismo, em contrapartida, por apresentar uma estrutura discursiva *aberrante*⁷⁰ em que o significante mestre, a partir do lugar da verdade, move o discurso pretendendo dizê-la toda e, com isso, desvelá-la, parece permitir essa leitura.

Na mesma conferência em que apresenta o discurso do capitalista, Lacan prenuncia seu destino: ele está condenado à morte, por ser insustentável:

Enfim, é depois de tudo o que se fez de mais astucioso como discurso. Não é por isto menos dedicado à explosão. É que é insustentável. É insustentável [...] num truque que eu poderia explicar a vocês [...] porque o discurso capitalista está lá [...] vocês o vêem [...] uma pequenina inversão simplesmente entre o S1 e o S [...] que é o sujeito [...] isso é o suficiente para que isso ande como sobre rodas, isso não pode andar melhor, mas justamente isso anda depressa demais, isso se consome, isso se consome tão bem que isso se consoma⁷¹ (LACAN [1972]).

⁶⁹ “*Le discours c’est quoi? C’est ce qui, dans l’ordre... dans l’ordonnance de ce qui peut se produire par l’existence du langage, fait fonction de lien social. (...) Et il n’y en a pas trente-six possibles, il n’y en a même que quatre...*”. Lacan, Conferência de Milão, 12 de maio de 1972. *Inédito*.

⁷⁰ É Fingermann (2005) quem se refere ao discurso do capitalista como uma aberração.

⁷¹ “*Enfin, c’est après tout ce qu’on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n’est pas moins voué à la crevaison. C’est que c’est intenable. C’est intenable... dans un truc que je pourrais vous expliquer... parce que, le discours capitaliste est là, vous le voyez... une toute petite inversion simplement entre le S1 e le S... qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme*

4.3.1 A estrutura e o funcionamento do discurso do capitalista

Em 1972, Lacan introduz alterações no nome dos lugares, resguardando apenas o lugar da verdade como inalterado. Ao lugar de agente, Lacan passa a se referir por *semblante*, o lugar do outro passa a ser chamado por *gozo*, e a produção passa a ser conhecida por *mais-gozar*. Essas novas designações, de acordo com Erik Porge (2006), decorreriam do efeito do discurso da ciência – caracterizado por uma relação com a letra como algoritmo – sobre o conjunto dos discursos, mais precisamente sobre o discurso do mestre⁷². A renomeação dos lugares dos discursos é, portanto, contemporânea à introdução do discurso do capitalista.

Nesse discurso, assim como no discurso da histórica, a dominância é ocupada pelo sujeito. Porém, com uma diferença: se naquele o agente é o sintoma, neste outro, devido à *Verwerfung*, a divisão subjetiva não comparece. Ou seja, no discurso do capitalista, o sujeito, cujo valor é conferido pelo significante-mestre no lugar da verdade do capital, apenas enganosamente ocupa a posição de semblante:

Corruptela do discurso do mestre, no discurso do capitalista o mestre é ainda o significante mestre, as marcas dos *gadgets* que, no entanto, não estão no lugar do semblante mas no lugar da verdade. E o sujeito, que se crê agente, é no fundo um engano que não deve se levar em conta pois o que conta, a verdade, é o brilho daqueles significantes (ALBERTI, s/d).

Enquanto substituto do discurso do mestre, o discurso do capitalista continua apresentando alguns traços deste, pois o escravo continua comandado pelo mestre ($S_1 \rightarrow S_2$). Porém, o sujeito (\$) passa a ser movido pelo mais-gozar que o invade ($a \rightarrow \$$). Assim, o gozo produzido (a) é reintroduzido onde havia a verdade da castração (\$), transformando o sujeito do significante em sujeito do gozo. Em outras palavras:

Da mesma maneira que no discurso do mestre, é o S_1 que se dirige a S_2 , mas o S_1 está no lugar da verdade e o S_2 no lugar do gozo. Os objetos da mais valia, produtos dessa orientação, no entanto, não caem do discurso, não se perdem, são reaproveitados e o sujeito que no discurso do mestre é impedido de aceder ao gozo, pode dele usufruir (ALBERTI et al., 2003, p.23).

Se no discurso do mestre antigo, conforme a dialética hegeliana do senhor e do escravo, havia vencedores e vencidos, pois o mestre vence o confronto com a morte, Ribeiro (1999, p.172) chama atenção para a constatação: “no capitalismo, não há vencedores, só

sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume”. Lacan, Conferência de Milão, 12 de maio de 1972. *Inédito*.

⁷²Porge (2006) ressalta também que é a partir dessas novas designações que Lacan introduz pela primeira vez o termo *matema* para falar dos quatro discursos.

vencidos”. Se, à época, Marx pôde conclamar os trabalhadores do mundo a unirem-se contra o capitalista, fazendo greves e paralisando as fábricas, hoje em dia isso se tornou raro, pois não se sabe mais quem é o capitalista⁷³. Aliás, nesse discurso, o sujeito é o proletário (LACAN, [1971-72]). Com o rompimento do laço social, a relação entre capitalista e proletário desaparece, e o que resplandece é a figura impessoal do capital, face à qual, *todos, inclusive o capitalista, são proletários*.

O capitalismo tomou rumos impensáveis na época de Karl Marx, em que o patrão tinha um rosto e podia ser combatido e até mesmo amado e invejado. Hoje, o capital não tem face. Se a bolsa cai num desconhecido país do Oriente, nossa vida é afetada para pior, mas não temos contra quem protestar (RIBEIRO, s/d).

Ainda que ocupe o lugar da dominância e creia ser capaz de comandar por meio do saber o objeto mais-gozar, o sujeito não tem como fazer semblante de amo, pois sua verdade é o capital (S_1). É este que, enquanto imperativo de consumo, dirige-se a S_2 , o saber técnico-científico reduzido ao gozo, para que sejam produzidos os *gadgets* que sustentam o sujeito como consumidor em busca do mais-gozar.

Os *gadgets*, também chamados por Lacan de *latusas*⁷⁴, segundo Jorge Alemán (2003), resultam da confluência entre o saber do discurso da ciência e o mercado. Visando transformar o real, a ciência incide sobre os objetos, com os quais ela pretende causar e controlar o desejo. Ela promove, por conseguinte, o esquecimento da verdade como causa do sujeito desejante. Os *gadgets* acabam tomando o próprio valor do sujeito, com o que se opera uma equivalência entre sujeito e objeto.

Se o discurso do mestre instaura a fantasia e o do analista a revela (JORGE, 1988), o discurso do capitalista a esgarça, o que se denota no desaparecimento da hiância entre sujeito e objeto em seu matema. Neste, o objeto causa o sujeito ($a \rightarrow \$$), isto é, o faz consumidor de um objeto que lhe *convém*, “feito sob medida”. Com o esgarçamento da fantasia, é o gozo mortífero que o discurso do capitalista põe em cena. A esse gozo, lembra Alberti (s/d), de maneira diferente ao que se passa no discurso do mestre, o sujeito acede, de forma que a castração fica foracluída e o sujeito fixado no lugar que o capital lhe reserva.

Por não promover laço, mas segregação, o capitalismo, segundo Quinet (2006), é um discurso fora-do-discurso, caracterizado pela foraclusão da castração, ou seja, foraclusão da sexualidade e da diferença entre os sexos. Uma vez excluído o Outro do laço social, o sujeito, reduzido a consumidor, passa a se relacionar com os objetos-mercadoria produzidos pelo

⁷³ Pois, como demonstra seu matema, ele está escondido sob a barra.

saber técnico-científico, comandados pelo significante-mestre capital: “Trata-se de um discurso sem lei, que obedece à lógica da foraclusão, daí ser paradoxalmente um discurso fora-do-discurso, onde não é possível o laço social, trata-se de ‘discurso excluído’” (QUINET, 2006, p.40).

Desde Lacan, sabe-se que o que é foracluído no simbólico, retorna no real. Ora, se o que opera no capitalismo é a foraclusão da castração, da falta simbólica, o retorno desta se dá como falta real: “falta a consumir”. O próprio sujeito se faz de objeto a ser consumido pelo Outro não barrado, o mercado devorador.

O discurso do capitalista interpreta a foraclusão da seguinte forma: o que está foracluído no simbólico sexual retorna no real como um objeto de consumo. O psicótico, diz Lacan, é o homem livre por excelência, porque tem seu objeto de gozo, o objeto *a*, no bolso. O discurso do capitalista interpreta: ‘Vamos tratar, então, o sujeito oferecendo-lhe um objeto de consumo com seu valor de troca, acoplando o sujeito a uma mercadoria’. Eis uma forma de inclusão, sem dúvida, mas que foraclui a singularidade do sujeito e suas tentativas criacionistas de restabelecimento de laço (QUINET, 2006, p.55).

4.3.2 O discurso do capitalista e a foraclusão da castração

Na lição de 6 de janeiro de 1972, em sua fala aos jovens psiquiatras na capela de Sainte-Anne, Lacan é taxativo quanto ao que distinguiria o discurso do capitalista: “o que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*, a rejeição, a rejeição fora de todos os campos do simbólico com aquilo que eu já disse que tem como consequência. A rejeição de quê? Da castração”⁷⁵ (LACAN, [1971-72]).

Vale ressaltar que, ao se falar em foraclusão no nível do discurso, cujos efeitos se fazem sentir nas relações esquizofrenizantes promovidas pelo capitalismo, não se quer com isso dizer que o sujeito no discurso do capitalista é psicótico. O que se pretende é observar uma sorte de efeitos que a foraclusão do laço social promove sobre o sujeito que frequenta esse discurso e que, entretanto, não subsiste fora do laço. Se o liame social se efetua pela tentativa de enlaçamento do campo do sujeito ao campo do Outro, o sujeito enquanto enlaçado ao Outro, representante da cultura, não deixa de ser afetado pelo discurso dominante na contemporaneidade.

⁷⁴Pequenos objetos que habitariam a aletéia.

⁷⁵“Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci: la *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j’ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi? De la castration”. Lacan, lição de 06 de janeiro de 1972. *Inédito*.

Não se deixa de observar um “efeito de esquizofrenização”⁷⁶ (SOLER, 2008) em curso na sociedade, visto que esta tem freqüentado, com maior regularidade, o discurso do capitalista, um discurso psicotizante⁷⁷: “a foraclusão da castração do discurso do capitalista nos indica que esse ‘laço’ é louco, pois seu discurso é psicotizante na medida em que tira o sujeito de outros laços sociais” (QUINET, 2006, p.40).

Com isso, não se pretende fazer um diagnóstico da cultura, desaconselhável e mesmo impossível de se perpetrar. Não se trata disso. Não convém, nem seria possível, dizer que a sociedade é *psicótica* ou *perversa*. Muito menos se pretende diagnosticar um inexistente “sujeito contemporâneo”, pois o sujeito, efeito evanescente da linguagem, é irrepresentável, impossível de vestir roupa alguma.

Um diagnóstico desses, aponta Rudge (2006, p.14), não visaria senão a “eliminar completamente a idéia da singularidade em nome de um sujeito médio que representaria a sociedade”. Assim, não se há como falar de um sujeito contemporâneo, mas sim, das consequências psíquicas que um discurso psicotizante promove no sujeito. O capitalismo pode ser *esquizofrenizante*, porém isso não significa que o sujeito sucumba à psicose.

Ribeiro (1999) ressalta que se o laço social é estruturado a partir da castração simbólica, ao foracluí-la, é o próprio laço social que é foracluído. Assim, o rompimento do laço na tentativa de eliminar o impossível, e a supressão da disjunção entre verdade e produção presente nas fórmulas dos quatro discursos, parece resultar na *esquizofrenização* em voga na sociedade contemporânea.

Ora, se é a foraclusão o que caracteriza o discurso do capitalista, o que ele produz e sustenta não é o laço social baseado na lei edipiana do pai. São antes relações esquizofrênicas e esquizofrenizantes que vêm como produto deste discurso; ao foracluir a castração, este foraclui o próprio laço social (RIBEIRO, 1999, p.167).

Para Freud, a realidade psíquica não se opõe à exterior, pois ambas estão intimamente relacionadas. O inconsciente é o discurso do Outro, ensina Lacan. O Outro é, portanto, também o lugar da cultura, onde opera o discurso do capitalista, que, por sua vez, enquanto discurso prevalente na cultura contemporânea, reverbera e produz efeitos no sujeito.

⁷⁶ “Por qué este término? Hay dos características que lo justifican. En primer lugar, nuestras vidas o, mejor, nuestros cuerpos, son instrumentalizados por los objetos del progreso. Los objetos de los que ya no podemos prescindir, so pena de grave inadaptación a la realidad, so pena, también, del sentimiento de exclusión (...) Nuestros cuerpos son instrumentalizados aún en el nivel de su manejo, lo cual quiere decir que con esos objetos, los sujetos están sometidos a una organización colectiva de los plus de gozar. Lo más notable es que esos seres instrumentalizados por esos objetos están solos con un goce que se establece como un corto circuito en el lazo social. Gozar con nuestro auto no nos conecta mucho con el otro del amor (...) Esquizofrenización, por lo tanto, porque el mercado nos conecta directamente con los plus de gozar, para un goce pariente de la insatisfacción, porque son pobres sustitutos y, además, cortocircuitan las satisfacciones de Eros, asimilándolas a lo sumo a la de un narcisismo exhibido” (SOLER, 2008, p. 113-114).

Lacan ([1971-72], p.49) adverte que “toda ordem, todo discurso que se aparenta ao capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, as coisas do amor (...)”⁷⁸, o que não é pouca coisa, como ele ressalta em seguida. Logo, se, como lembra Ribeiro (1999, p.173), “a forclusão do laço social no discurso do capitalista é consequência direta da forclusão da castração, que é o suporte da libido, das ‘coisas do amor’”, ao foracluir a castração, o próprio laço de amor é foracluído.

Em seu texto *O amor é o que vem em suplência à inexistência* (2008), Jorge dá relevo à relação entre amor e morte. Segundo o autor, é o amor, um dos pólos da fantasia⁷⁹, que vem em suplência à inexistência, à morte. Assim, uma vez foracluído o laço amoroso⁸⁰, o sujeito parece ser remetido, justamente, ao campo da morte: “ali onde a libido se extingue, reina a pulsão de morte e no lugar do amor vem a luta em que o corpo se despedaça” (RIBEIRO, 1999, p.174).

Em *O Seminário, livro XX: mais, ainda*, Lacan ([1972-73] 1985, p.62) afirma que “o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor”. Assim, o amor está vinculado à castração, pois, ao mesmo tempo em que tenta elidi-la por meio de uma ilusão de plenitude amorosa, a castração é condição para o amor. Uma vez foracluída aquela, este também o é, o que leva à afirmação de Lacan ([1976], p.16): “a psicose é uma espécie de fracasso ao que concerne à consumação daquilo que se chama amor”⁸¹.

As diversas formas de degradação do laço e a tendência à forclusão do amor na contemporaneidade parecem promover um empuxo-ao-gozo, afastando, por conseguinte, o sujeito de seu desejo, o que nos remete à advertência de Lacan ([1962-63] 2005, p.197): “só o amor permite ao gozo condescender ao desejo”. Pois, o amor é, no fundo, o reconhecimento da castração, um encontro com a falta. É ele, nas palavras de Freud, o fator civilizador:

E no [desenvolvimento] da humanidade toda, do mesmo modo que no do indivíduo, somente o amor atuou como fator de cultura no sentido de uma transformação do egoísmo em altruísmo. Sem dúvida, isso é válido tanto para o amor sexual pela mulher, com todas as obrigações que cabe respeitar quanto ao que é caro a ela, quanto para o amor dessexualizado

⁷⁷ Assinale-se uma vez mais que se faz referência ao discurso como esquizofrênico, não ao sujeito.

⁷⁸ “*Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour (...)*” Lacan, lição de 06 de janeiro de 1972. *Inédito*.

⁷⁹ Segundo uma leitura do matema da fantasia efetuada por Jorge (2006b), é possível depreender dois pólos distintos na fantasia cujas posições de fixação são possíveis de se indicar na cultura: o pólo do inconsciente, do amor (neurose), e o pólo da pulsão, de gozo (perversão).

⁸⁰ Se o capitalismo foraclui a castração – e, com esta, o laço social e amoroso – isso não significa, contudo, que no sujeito a castração esteja foracluída. O que não impede, entretanto, que ele sofra os efeitos de uma forclusão no discurso.

⁸¹ “*(...) la psychose est une sorte de faillite en ce qui concerne l'accomplissement de ce qui est appelé <<amour>>*” (LACAN, [1976], p.16).

em direção a outros homens, amor homossexual sublimado que tem seu ponto de partida no trabalho comum⁸².

4.3.3 A “personalidade *como se*” e a suplência imaginária

A expressão “personalidade *como se*” foi cunhada e utilizada pela primeira vez no meio psicanalítico por Helene Deutsch (1884-1982) em seu texto *Um tipo de pseudo-afetividade* (“*como se*”)⁸³, de 1934, para referir-se a certo tipo de indivíduos que sofriam de uma desordem de caráter que gerava a impressão no observador de que faltava “autenticidade” nos relacionamentos que eles estabeleciam em suas vidas: “esta adaptação sem experiência de afeto é precisamente o que nomeei ‘como se’”⁸⁴. Esses indivíduos agiriam, segundo Deutsch, *como se* estivessem completos, sendo-lhes atribuído um “defeito no modo de sentir”.

Eles seriam capazes de estabelecer relações intensas, amorosas e amigáveis. Entretanto, apesar de não apresentarem comprometimento intelectual, nem comportamento bizarro e suas expressões emocionais parecerem, à primeira vista, apropriadas, as pessoas com quem estabeleciam relacionamento, invariavelmente acabavam por perceber que havia algo de errado, intangível, ainda que não soubessem explicar exatamente o quê.

A única razão por que uso um rótulo tão pouco original para o tipo de pessoa que desejo apresentar, é que toda tentativa de compreender o que experiencia e vive esse tipo de pessoa dá inevitavelmente a quem os observa, a impressão que, em sua relação com a vida, há algo que carece de autenticidade – embora, do exterior, tudo se passe “como se” tudo estivesse bem.⁸⁵

As personalidades *como se* seriam bem sucedidas no meio social, aparentemente empáticas, narcisistas e exibicionistas, com boa adaptação social, ainda que as relações de objeto fossem deterioradas. Nos trabalhos desses indivíduos, Deutsch ([1942] 2007)

⁸² “Y en el [desarrollo] de la humanidad toda, al igual que en del individuo, solamente el amor ha actuado como factor de cultura en el sentido de una vuelta del egoísmo en altruismo. Sin duda, ello es válido tanto para el amor sexual por la mujer, con todas las obligaciones que impone respetar lo que es caro a ella, cuanto para el amor dessexualizado hacia el prójimo varón, amor homossexual sublimado que tiene su punto de arranque en el trabajo común”. (FREUD, [1921] 2007, p.98).

⁸³ “Un type de pseudo-affectivité (<<comme si>>)”.

⁸⁴ “Cette adaptation sans expérience d’affect est précisément ce que j’ai nommé <<comme si>>” (DEUTSCH, [1934] 2007, p.56).

⁸⁵ “La seule raison que j’aie de me servir d’une étiquette aussi peu originale pour le type de personne que je souhaite présenter, c’est que tout essai pour comprendre ce qu’éprouve et vit ce type de persnne donne inévitablement à qui les observe l’impression que leur relation à la vie a quelque chose qui manque d’authenticité – encore que, de l’extérieur, tout se passe <<comme si>> il n’y avait pas de manque” (DEUTSCH, [1942] 2007, p.154).

observava a ausência de qualquer impulso criativo ou traço de originalidade. Ainda que os vínculos fossem frágeis, as relações afetivas seriam intensas. Eles seriam marcados por uma pseudo-afetividade, que suscitaria certa estranheza e incômodo no observador.

O indivíduo conduziria sua vida *como se* possuísse completa capacidade emocional, ainda que as expressões de emoção fossem meramente formais. Em contraste com uma vida aparentemente rica, haveria uma pobreza afetiva contornada pela simulação de experiências afetivas ao redor de objetos novos e mutáveis.

Tais indivíduos demonstrariam grande plasticidade no comportamento, imitando os mais diversos tipos de personalidade com que estabelecessem contato, passando a agir, pensar ou sentir como o outro: “a identificação a outras pessoas, à maneira delas de pensar e sentir, é a expressão desta maleabilidade, que torna possível tanto uma fidelidade absoluta quanto uma infidelidade”⁸⁶. Chama a atenção desses autores, portanto, que nos indivíduos *como se* o teste de realidade se mostrasse preservado⁸⁷.

A fidelidade ao objeto seria apenas aparente, pois ele é prontamente substituído por outro, sem que haja uma resposta afetiva à perda do mesmo: “à primeira oportunidade, o objeto antigo é trocado por um novo com a mesma capacidade de identificação”⁸⁸. O fracasso no estabelecimento de um investimento objetal forte permite a mudança constante de objetos, e leva a uma fraca diferenciação entre o *self* e o objeto. Uma ausência de sentimentos genuínos nas relações de objeto é observada, pois qualquer um serviria à identificação. Essa característica levou Deutsch a concluir por uma inconstância de objeto⁸⁹, ainda que este seja necessário para sustentar o processo de identificação.

O comportamento desses indivíduos seria baseado em uma espécie de arremedo. Eles possuiriam uma grande capacidade de imitar que decorreria, segundo Deutsch, de uma falha no processo de identificação, cujo primeiro estágio seria a imitação. Neles, o estágio em que a identificação promoveria mudanças estruturais no eu, a partir das características tomadas do objeto, não é alcançado, tendo sido interrompido em um momento muito precoce.

⁸⁶ “*L’identification à d’autres personnes, à leur manière de penser et de sentir, est l’expression de cette malléabilité, qui rend capable aussi bien de fidélité absolue que d’infidélité*” (DEUTSCH, [1934] 2007, p.56).

⁸⁷ De acordo com Deutsch ([1942] 2007), o narcisismo e a pobreza das relações de objeto aproximavam a personalidade *como se* a um quadro de psicose, que, entretanto, não se configurava haja vista a preservação do teste de realidade. Isso constituía, para Ross (1967), um grande enigma. Hoje, à luz do ensino de Lacan, a preservação da realidade poderia ser atribuída à estabilização que a suplência imaginária proporciona em uma psicose não-desencadeada.

⁸⁸ “*À la première occasion venue, l’ancien objet est échangé contre un nouveau avec la même capacité d’identification*” (DEUTSCH, [1934] 2007, p.56).

⁸⁹ Essa inconstância na relação com o objeto nos permite um *link* com a troca constante de objetos promovida pelo consumo incessante a que o capitalismo incita o indivíduo.

Haveria uma persistência das identificações imitativas: fantasias de ser o objeto ou *como* o objeto, levando esses indivíduos a um permanente estado de narcisismo insatisfeito. A imitação seria a forma encontrada por eles de se salvar da perda total do objeto que seria catastrófica para o sujeito. Ela serviria como um arremedo de identificação simbólica que, devido à falha no processo de desenvolvimento, tornou-se impossível de ser perpetrada.

A psicanálise mostra que no indivíduo “como se”, não se trata mais de um ato de recalçamento, mas de uma perda real do investimento de objeto. Sua relação com o mundo, normal em aparência, é comparável ao mimetismo da criança e é testemunha de uma identificação com o ambiente, um mimetismo que leva a uma adaptação aparentemente satisfatória à realidade, apesar da ausência de investimento de objeto.⁹⁰

O vazio e a monotonia emocional que Deutsch caracterizou por uma falta de afetividade seriam também observados na estrutura moral, considerando-os sem caráter ou princípios:

A formação do caráter mostra o mesmo vazio e a mesma falta de personalidade que a vida sentimental. Meus indivíduos “como se” são a quintessência da ausência de caráter. Sua moral, seus ideais, suas convicções não são senão sombras de um modelo. Eles estão prontos a não importa que ação, boa ou má, desde que se lhes mostre o exemplo⁹¹.

Suas convicções seriam reflexos das de outra pessoa, havendo a capacidade de mudanças rápidas sob a égide dos extremos mais contraditórios de moralidade e ideal, haja vista a fragilidade do ideal do eu e o não desenvolvimento do supereu. A fragilidade do ideal, ligado à modalidade de identificação simbólica, I(A), resulta no recurso ao eu ideal, matriz da identificação imaginária, *i(a)*, ou seja, à identificação com a imagem especular:

(...) na identificação imaginária, imitamos o outro no nível da semelhança, ou seja, identificamo-nos com a imagem do outro de maneira a ser ‘como ele’, ao passo que, na identificação simbólica, identificamo-nos com o outro precisamente no ponto em que ele é inimitável, no ponto que escapa à semelhança (ZIZEK, 1992, p.107).

Faz-se aqui uma breve interrupção à descrição das características do *como se* para se fazer menção à idéia que o filósofo Dany-Robert Dufour desenvolve sobre um *estádio do espelho televisual* que parece ter relação com a questão da identificação imaginária premente nas personalidades *como se*. Para ele, se no estádio de espelho clássico o reconhecimento de si se dá pela intermediação do Outro, no estádio do espelho televisual dar-se-ia pelos outros:

⁹⁰ “La psychanalyse montre que chez l’individu <<comme si>>, il ne s’agit plus d’un acte de refoulement mais d’une perte réelle de l’investissement d’objet. Sa relation au monde, normale en apparence, est comparable au mimétisme de l’enfant et témoigne d’une identification avec le milieu environnant, un mimétisme qui aboutit à une adaptation apparemment satisfaisante à la réalité malgré l’absence d’investissement d’objet” (DEUTSCH, [1942] 2007, p.156).

⁹¹ “La formation de caractère montre le même vide et le même manque de personnalité que la vie sentimentale. Mes individus <<comme si>> sont la quintessence de l’absence de caractère. Leur morale, leurs idéaux, leurs convictions ne sont jamais

Nesse estágio do espelho audiovisual tão buscado hoje, pode-se, portanto, dizer que são os outros que me dizem (me ditam) quem e o que eu sou. Vejo-me na câmera como os outros me vêem. Eu me vejo como um outro entre outros, um outro que devo gerir, de maneira finalmente impessoal, *como se* fosse eu (DUFOUR, 2008, p.45).

A possibilidade de ver-se como os outros o vêem, provocando uma alteração no reconhecimento de si, resultaria, segundo Dufour (2008), do fato de que a imagem refletida pela televisão não reproduz o erro de inversão de imagem que o espelho produz. Ou seja, se no espelho a esquerda está à direita e vice-versa, na imagem refletida pela televisão, a inversão é corrigida, o que afetaria o processo de subjetivação.

A difusão da televisão como meio de comunicação estaria produzindo uma série de consequências que afetariam não apenas a relação com os outros, mas a própria relação do indivíduo consigo. Assim, para Dufour (2005, p.122), não bastaria discutir-se apenas o conteúdo das imagens, mas o próprio meio pelo qual elas são transmitidas: “Esse ponto é capital para abordar a verdadeira questão do papel da televisão no que eu chamo de uma vontade difusa, mas realmente operante, de fabricação de sujeitos ‘psicotizantes’”. Isso tudo prometeria, em sua opinião, “um belo futuro” para as personalidades *como se*, pois, a pessoa se vê na televisão *como se* fosse ela própria.

Tal fato remete à observação de Zizek (2003), para quem as pessoas que participam dos famosos *reality shows* ainda que se apresentem “como são”, não passam de personagens de ficção que estão *representando a si mesmas*. Portanto, ironiza o autor, seria importante que o mesmo aviso padrão que adverte quanto ao conteúdo das obras ficcionais fosse utilizado também nas obras que se pretendem “reproduzir a realidade”: “os personagens deste texto são ficcionais, e qualquer semelhança com personagens reais terá sido mera coincidência” (ZIZEK, 2003, p.26).

Se é possível observar nos *como se* uma certa impostura, já que eles são bons imitadores e demonstram habilidade no arremedo, Deutsch ressaltava uma diferença entre os *como se* e os impostores: a ausência nesses últimos de identificações múltiplas. Em geral, o impostor assume uma única outra personalidade para ludibriar. Já nos *como se*, a imitação tem o intuito de permitir-lhes se sentirem *como se* fossem vários.

A grande sugestionabilidade a que os indivíduos *como se* estão expostos permitiria que eles fossem capazes de mudar de um grupo social para outro com ideais absolutamente incompatíveis com o anterior, pois a ligação aos grupos sociais através da imitação seria

que les ombres d'un modèle. Ils sont prêts à n'importe quelle action, bonne ou mauvaise, du moment qu'on leur a montré l'exemple” (DEUTSCH, 1934] 2007, p.56).

apenas uma forma de tentar dar conteúdo ao seu vazio: “eles podem substituir rápida e radicalmente sua adesão entusiasta a uma filosofia por outra que a esta é oposta, sem qualquer traço de transformação interior, simplesmente em seguida a um reagrupamento fortuito do círculo de suas relações ou qualquer coisa do gênero”⁹².

Em seu texto de 1965, *Aspectos clínicos e teóricos das personalidades “como se”*⁹³, Deutsch afirma que o fenômeno *como se* pode tratar-se de uma experiência, um sintoma ou uma perturbação transitória. Por isso, Nathaniel Ross (1967) aponta a importância de se diferenciar a “personalidade *como se*” dos “estados *como se*”, que ocorreriam transitoriamente em diferentes tipos de personalidade. Assim, o fenômeno *como se* não deveria ser isolado como uma síndrome nitidamente demarcada, mas tomado como um fenômeno passível de ser observado em indivíduos com diferentes patologias.

A par dessas formulações teóricas e, a partir de uma observação de Maria Anita Carneiro Ribeiro⁹⁴, cogitou-se a hipótese do capitalismo promover a proliferação do que Deutsch convencionou chamar de “*como se*”. A aparente semelhança entre o *como se* e os sujeitos que sofrem os efeitos desse discurso em voga na atualidade fez surgir a indagação: a forclusão da castração no discurso do capitalista teria como consequência a promoção de certos comportamentos assemelhados às características observadas por Deutsch no indivíduo *como se*?

A observação de Deutsch de que, nos indivíduos *como se*, o teste de personalidade se encontra preservado, remete-nos à idéia da suplência imaginária como estabilizadora da forclusão da castração perpetrada no discurso do capitalista. À falta da inscrição da castração, é o recurso ao imaginário por meio da imitação, *como se* fosse outra pessoa, que confere um sentido e uma estabilização a um discurso que não se sustenta na castração simbólica. Seria a sociedade dominada pelo discurso do capitalista uma sociedade pré-psicótica que encontraria no fenômeno *como se* uma suplência?

Se nos fosse permitido fazer uma suposta transposição ou *abdução* do mecanismo causador da estrutura clínica da psicose para o campo da cultura, poder-se-ia aventar, à guisa de analogia, a seguinte elucubração: à forclusão do *Nome-do-Pai*, significante da castração, é o *Nome-da-marca* que acode como uma suplência imaginária suficientemente robusta. No

⁹² “Ils peuvent remplacer très vite et radicalement leur adhésion enthousiaste à une philosophie par une autre qui lui est opposée, sans la moindre trace de transformation intérieure, simplement à la suite d’un regroupement fortuit du cercle de leurs relations ou quelque chose du même genre” (DEUTSCH, [1942] 2007, p.157).

⁹³ “*Aspects cliniques et théoriques des personnalités <<comme si>>*”

⁹⁴ Em informação verbal.

capitalismo, o que grande parte das pessoas quer é que seu *nome* vire *marca*⁹⁵: *Louis Vuitton, Gucci, Christian Dior, Hugo Boss, Giorgio Armani, Yves Saint-Laurent, Donna Karan...*⁹⁶

O movimento *esquizofrenizante* do capitalismo faz com que o nome, a *marca simbólica* distintiva, que singulariza e inscreve o sujeito em dada filiação, seja transformado em *marca comercial*. Não mais de um sujeito, mas de uma coisa, tendo em vista que aquele deixa de assinar seu nome e passa a assinar uma *grife*. É a *assujeição*⁹⁷ do sujeito ao objeto. O *Nome-da-marca* sustentaria imaginariamente um nome, que, uma vez foracluído do simbólico, não mais se inscreve. À impossibilidade de identificação simbólica, a identificação imaginária por intermédio do objeto é que viria em suplência.

Aqui surge uma questão: a prevalência do objeto, que Quinet (2008) se refere por “empuxo ao objeto” e “empuxo à objetalização”, não seria efeito da foraclusão da castração que se dá no nível do discurso? Não seria o “empuxo à objetalização” próprio da posição de objeto de gozo do Outro a que a cultura, cujo discurso dominante opera a partir da foraclusão, remeteria o sujeito? O “empuxo-ao-objeto”, por sua vez, não decorreria de uma identificação imaginária, efetuada por meio do objeto, que viria em suplência com vistas a fazer face ao empuxo-ao-gozo esquizofrenizante que a foraclusão da castração no discurso do capitalista promove na cultura?

Dada a impossibilidade de recurso à identificação simbólica, o empuxo-ao-objeto viria como suplência imaginária: ao comprar o objeto, o sujeito adquiriria uma imagem para si que o protegesse dos efeitos de despedaçamento decorrentes da esquizofrenização do discurso. Essa imagem una resultaria numa experiência de alienação que mascararia a incompletude do sujeito, o que viria a favor do ideal almejado pelo capitalismo: a elisão da falta.

Como a imagem adquirida por meio do objeto não teria sustentação no simbólico, ela é continuamente renovada com a substituição freqüente dos objetos. Chama-nos a atenção a correlação que pode ser estabelecida, por exemplo, entre a promoção do consumo por meio do qual o capitalismo renova a oferta de *gadgets* para que estes sejam substituídos em uma busca incessante por novos objetos, e a “pseudo-fidelidade” ao objeto que Deutsch observa como um dos traços mais impressionantes da personalidade *como se*:

⁹⁵ Para que assim possam se tornar desejáveis, já que, de acordo com Ferreira (2001, p87), “a função da marca é introduzir o objeto numa rede de associações significantes, fazendo com que este se individualize e adquira significações que o tornem desejável”.

⁹⁶ Essas formulações são fruto de um profícuo debate com Marco Antonio Coutinho Jorge.

⁹⁷ Referência ao termo *assujeito* cunhado por Lacan.

A fidelidade ao objeto é muito lábil e a lembrança dos objetos aos quais eles estão identificados no passado se apaga. A existência de uma pseudo-fidelidade, que se manifesta pelo modo como se agarra ao objeto pelo tempo que dura a identificação, é muito característico⁹⁸.

A mesma inconstância na relação de objeto, característica dos *como se*, é possível de ser observada na atualidade. As relações intensas acompanhadas de um vazio afetivo, bem como a rapidez na mudança de objeto acompanhada de falta de resposta afetiva à sua perda parecem ser bastante observáveis hoje na facilidade com que as pessoas têm estabelecido vínculos intensos, porém frágeis, em que o parceiro é facilmente “descartado” e substituído por um novo. Estabelecem-se laços cada vez mais superficiais e menos duradouros, o que levou o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2004) a cunhar a expressão *amor líquido* para se reportar à *fragilidade dos laços humanos*.

O capitalismo se aproveita da sugestionabilidade dos *como se*, que parece ter se espalhado na cultura, para tornar o sujeito refém do objeto. Pela propaganda, promove o consumo e a substituição constante de objetos, levando à busca desenfreada por *gadgets* que vendam uma imagem de sucesso para quem os compra. À falha na identificação simbólica decorrente da forclusão da castração no discurso do capitalista, o sujeito recorre à identificação imaginária por meio da imitação de pessoas “bem-sucedidas” e famosas, com o que se mostra pertinente a reflexão introduzida por Zizek:

(...) a identificação imaginária é sempre uma identificação *para um certo olhar do Outro*. Assim, a propósito de todas as imitações de uma imagem-modelo, a propósito de qualquer desempenho de papéis, a pergunta a formular é: para quem o sujeito desempenha esse papel? Que olhar é considerado quando o sujeito se identifica com uma certa imagem? (ZIZEK, 1992, p.105).

A identificação *para um certo olhar do Outro* parece ser congruente com a mudança de posição que, segundo Dufour (2008), acomete o sujeito no estádio do espelho televisual, em que ele passa da posição de quem olha, para quem é olhado. É o olhar dos outros que lhe permitirá ser reconhecido. Na opinião do autor, a vontade de tornar-se célebre leva os candidatos a celebridades a reproduzirem o máximo de traços de identificação com os outros, o que introduz uma novidade: enquanto antes o que tornava alguém famoso era a presença de um traço distintivo singular, hoje é a reprodução do mesmo, ainda que travestido de exclusivo, que o espectador deseja ver.

⁹⁸ *la fidélité à l'objet est très labile et le souvenir des objets auxquels ils se sont identifiés dans le passé s'efface. L'existence d'une pseudo-fidélité, qui se manifeste par la façon de se cramponner à l'objet le temps que dure l'identification, est très caractéristique* (DEUTSCH, [1965] 2007, p.299).

Se o traço ao qual se liga a identificação simbólica é geralmente oculto, não se referindo necessariamente a uma característica de prestígio, mas possivelmente a uma falha ou fraqueza, a identificação a ideais como modelos, cantores *pop*, astros de cinema, atletas entre outros, para Žizek (1992), pode ser enganadora. Entretanto, a frequência cada vez maior com que isso se dá se deve ao fato de que a identificação imaginária visa reproduzir uma imagem a partir da qual ao sujeito pareça possível ser amado, uma imagem que represente “o que gostaríamos de ser”. Assim, o mimetismo se volta aos traços visíveis, reproduzíveis, dessas figuras ilustres que saem das “fábricas de imagens” como ideais prontos para serem imitados. Não estaria o apogeu do consumismo associado a essa “indústria de celebridades”?

Ora, a identificação imaginária com a imagem de famosos vendida por intermédio dos objetos e, assim, ilusoriamente adquirida pelos sujeitos que tentam se identificar a elas imitando-as, parece remeter à impostura observada por Helene Deutsch no comportamento dos *como se*. Ao comprar a imagem de pessoas famosas, o próprio comprador crê se tornar *como se* fosse “bem-sucedido”, tornando-se ele próprio um paradigma a ser imitado, ou seja, uma mercadoria. A transformação das pessoas em mercadorias, que leva Maurano (2006) a apontar que no capitalismo sujeito e objeto se equivalem, parece remeter à observação de Deutsch de que haveria uma fraca diferenciação entre o *self* e o objeto.

O sujeito torna-se passível de ser adquirido como mercadoria cuja imagem é exibida em programas como *Big Brother* ou sites de relacionamento como *Orkut*, *Facebook*, entre outros. Esse fenômeno contemporâneo parece ter relação com outra característica dos *como se* apontadas por Deutsch: pessoas bem sucedidas no meio social, narcisistas e exibicionistas.

Não parece ser a necessidade de um milhão de reais, ou seja, não parece ser o dinheiro que leva as pessoas a se exibirem em *reality shows*. Há mais para além disso: a realização da intenção do Outro da cultura. A sociedade do espetáculo torna a pessoa um espetáculo, ainda que ao preço da morte do sujeito e sua exposição como objeto para o gozo do Outro. Esses elementos parecem apontar para o que se poderia chamar de uma *cultura do mal-estar* em voga na contemporaneidade.

5 A CULTURA DO MAL-ESTAR: GOZAR MAIS, AINDA, SEMPRE

Se, como se viu, discurso é o que faz laço social – o que se depreende no matema dos discursos pela seta que parte do agente em direção ao outro –, o discurso do capitalista, ao elidir a relação do sujeito com o Outro, promove uma alteração na própria estrutura discursiva, o que resulta, nas palavras de Dominique Fingermann (2005), em uma aberração: um discurso que contraria a função de enlaçamento social própria aos discursos. Trata-se, portanto, de um discurso *fora-do-discurso*, e que, por mostrar-se dominante na cultura contemporânea, não deixa de produzir efeitos sobre esta.

A alteração na estrutura parece ser própria à aliança estabelecida entre a ciência e o discurso do capitalista, e que repercute nas inovações promovidas pelas pesquisas mais recentes. Estas realizam alterações nas estruturas celulares gerando os clones, os transgênicos e outros organismos que têm sua estrutura genética modificada em laboratórios, do que resultam novos produtos para o mercado. O próprio homem é tomado como objeto de pesquisa: “(...) somos todos, doravante, objetos de experiência – experiência que se tornou sinônimo de gozo para o Outro do discurso da ciência” (ANDRÉ, 1993, p.135).

A aliança entre o discurso da ciência, que foraclui o sujeito, com o discurso do capitalista, que, por sua vez, elimina a falta pela vertente do objeto, tenta elidir a falta nos dois pólos da fantasia ($\a). Crendo ser agente de seu desejo, porém governado pelo significante mestre capital, o sujeito dominado pelo discurso do capitalista tem sua relação com o objeto imediatizada. No capitalismo, a hiância entre $\$$ e a – que presentifica o lugar do desejo nesta álgebra – é eliminada e, por conseguinte, a fantasia é obliterada. Ausente esta, resta sem sustentação o desejo. Com isso, sem recursos para fazer face ao empuxo-ao-gozo, o sujeito entrega-se à pulsão de morte.

5.1 O imperativo de gozo ou a obrigação de ser feliz

Apartado de seu desejo, o sujeito sucumbe ao imperativo de gozo imposto pelo discurso do capitalista: “a relação do sujeito com sua causa perdida não é mais barrada pela impossibilidade; torna-se possível gozar” (FINGERMAN, 2005, p.78). Tal imperativo gera

a “obrigação de ser feliz”⁹⁹, que se pauta num pretenso retorno a um ilusório estado de completude a ser alcançado não mais pela vertente do amor, mas por meio dos objetos.

Se o amor promove a ilusão de completude sem eliminar a castração¹⁰⁰, o capitalismo promove uma ilusão de completude¹⁰¹ em que a castração está foracluída, pois a relação promovida é com o objeto de gozo que pretende tamponar a falta no sujeito. Os *gadgets*, enquanto idealizados, propõem um tamponamento e uma restituição do suposto gozo perdido, promovendo um “verdadeiro empuxo ao gozo assumido pela posição fantasística da cultura contemporânea” (JORGE, 2005, p.11).

A farsa proporcionada pelos *gadgets* de que o desejo seria satisfeito pelo objeto revela severo e contundente desconhecimento de que o objeto é *causa* do desejo e de que este, por sua vez, é sempre desejo de desejo. Esse engodo leva o sujeito a uma demanda insaciável de consumo, baseada na ilusão de completude não com o parceiro:

Hoje o que está em jogo na sociedade é a primazia do objeto: o objeto-mercadoria, objeto da tecnologia, objeto da ciência, objeto da moda, todos esses objetos inundam nossas vidas, nosso cotidiano e se tornam próteses de nossos corpos como já anunciava Freud no início do século XX a respeito dos objetos da ciência de sua época (QUINET, 2008, p.71).

Faz-se crer que a felicidade é passível de ser comprada, porém, a um preço altíssimo, o do desejo: “em psicanálise, a traição do desejo tem um nome preciso: felicidade” (ZIZEK, 2003, p.77). Tal quimera se assenta sobre a mentira da elisão da falta: “a qualquer sinal de tristeza, é oferecido ao sujeito um objeto que vende a ilusão de que é possível sanar o mal-estar do sujeito desejante em sua divisão constitutiva” (RINALDI, 2002, p.14). Isso acarreta o engano ardiloso de que tudo é possível, com o que se pretende resolver o paradoxo da impossibilidade estrutural dos laços sociais.

O discurso do capitalista pretende sanar o mal-estar constitutivo do sujeito desejante à custa do próprio desejo. Ele pretende que não haja perda de gozo, daí propor um discurso sem saída. Porém, a perda de gozo que resulta em mal-estar é onipresente na cultura. Ela é correlata ao desaparecimento da possibilidade de um Bem Supremo e é o preço que o falante, necessariamente, paga para ascender ao desejo. Ao tentar engendrar que não haja perda, o discurso do capitalista pretende fazer crer que é possível gozar ininterruptamente,

⁹⁹ Segundo Bauman (2008), a atual sociedade de consumidores talvez seja a única na história que promete uma felicidade *instantânea e perpétua* no aqui-e-agora. Em verdade, ela não só promete, mas também concede: “Metró Rio: aqui você é mais feliz”.

¹⁰⁰ Já que a relação amorosa visa o outro enquanto sujeito.

¹⁰¹ É interessante observar que o capitalismo associado à ciência na contemporaneidade acaba por promover uma ilusão de completude. Ironicamente, entretanto, era justamente na ciência que Freud ([1927] 1996) depositava esperanças para ajudar a eliminá-la.

promovendo uma forma de mal-estar que, supostamente, não decorreria de um excesso de proibições, mas de possibilidades.

O capitalismo propõe erigir um Bem nos bens, o que se observa no movimento de aquisição e acumulação de mercadorias, na tentativa de recuperar o gozo perdido. Ele promove uma ética avessa à da psicanálise: se esta propõe que não há um Bem Supremo, tendo sua ética pautada pelo desejo, o discurso do capitalista propõe uma ética dos bens, os bens de consumo.

5.2 A degradação da Coisa

A modernidade líquida – como nomeia Bauman (2001) a contemporaneidade –, em que os laços se “liquefazem” em vínculos efêmeros, promove o consumo irrestrito de bens, objetos de gozo que, ao pretenderem suturar a falta do sujeito, dão-lhe uma falsa representação vendida junto ao objeto. Isto é, o sujeito passa a ser efeito do *gadget*, torna-se aquilo em que o objeto o transforma, o que elide as singularidades, tratando as diferenças apenas de forma segregadora. Tal homogeneização¹⁰² promovida pelo discurso do capitalista não milita a favor de Eros, pois este une as diferenças sem reduzi-las. Ela está relacionada à pulsão de morte.

O capitalismo promove, por meio de um objeto fálico, a busca de um gozo absoluto que seria próprio ao campo de *das Ding*, operando uma degradação da Coisa ao nível dos objetos, que pululam no mercado. Trata-se de uma cultura engodada com a falsa promessa de se encontrar a Coisa nos objetos, através da idealização. Vende-se a ilusão de que o gozo absoluto é encontrado no objeto idealizado, embora este não dê acesso senão a um gozo fálico e, portanto, parcial.

A cultura contemporânea se torna uma “cultura de satisfação total” e produz um apelo ao objeto para que este garanta uma imagem, um sentido, uma completude ao sujeito, o que é

¹⁰² Além da homogeneização dos modos de vida, o mercado impõe gozos padronizados: “*las ofertas a gozar del mercado (...) imponen a todos goces estandarizados: los mismos objetos, las mismas costumbres, los mismos modos de vida*” (SOLER, 2008, p.234).

notório nas propagandas publicitárias que promovem, com a venda do objeto, a aquisição de uma imagem¹⁰³: “Stilo: ou você tem, ou você não tem...”¹⁰⁴.

O discurso da publicidade oferece a via pela qual o homem pode ter acesso à falta do objeto. O objeto se apresenta mais além de sua própria imagem, sendo sustentado por uma marca que se constrói em torno de significantes que nada têm a ver com o próprio objeto. Justamente por isto não se trata de qualquer objeto para satisfazer uma necessidade, mas exatamente daquele, daquela marca x, porque o que está em jogo não é o objeto, mas as imagens que a ele foram associadas (FERREIRA, 2001, p.87).

O objeto idealizado, ao falsamente tamponar a falta, deve logo ser substituído por outro, sob a desculpa do “mais moderno e avançado”¹⁰⁵, uma vez que a acessibilidade do objeto – a infinitas prestações – permite que seu logro seja rapidamente desbaratado. É o que Zizek (2003) chama de “obsolescência planejada”. Por não promoverem a satisfação absoluta que propunham, do que resulta uma insatisfação, os objetos são prontamente descartados:

Não que eu diga que o capitalismo não serve para nada. Não. O capitalismo serve para alguma coisa, justamente, e não deveríamos esquecer disso. São as coisas que ele faz que não servem para nada. Mas essa é uma outra questão, muito diferente. É justamente o problema dele (LACAN, [1968-69] 2008, p.232).

Ao tentar promover a degradação de *das Ding* ao nível dos objetos, tomando-os pela Coisa – que se dissipa nas mais diversas mercadorias (carros, celulares, *laptops*, *notebooks*, *iphones*, *mp4 players*, *ipods*, *ipads* etc.)¹⁰⁶ –, o discurso capitalista mantém apenas objetos fálicos no horizonte da pulsão, apagando a dimensão do mais-além. O sujeito crendo ter encontrado o objeto perdido, a este se aprisiona e, sem conseguir se desvencilhar do empuxo ao gozo da cultura, neste se consome e é por este consumido.

Por fazer crer que há um objeto para a pulsão, o discurso do capitalista interrompe o movimento do desejo, que sucumbe ao objeto idealizado, em atendimento ao clamor subliminar da propaganda: “todo desejo deve ser satisfeito”. Contrariamente à pulsão, que se volta à Coisa, o capitalismo toma como horizonte o objeto, que, sabe-se, é absolutamente indiferente à pulsão, rejeitando com isso o vazio, o mais-além. Ocorre, assim, uma degradação do próprio movimento pulsional.

¹⁰³ A aquisição de uma imagem para o eu (também um objeto) é possível por meio da identificação a traços comuns. É por isso que, no decorrer do tempo, a publicidade deixou de descrever as qualidades do objeto que pretende vender, e se voltou à descrição de uma imagem com a qual o consumidor desse objeto possa se identificar.

¹⁰⁴ Propaganda de um automóvel, cujo *nome fantasia* é “stilo”.

¹⁰⁵ A curta expectativa de vida do produto é levada em consideração na estratégia de *marketing*, que produz a difamação das ofertas antigas e a apoteose das novas (BAUMAN, 2008). Logo, é o próprio capitalismo que se desmascara, ao anunciar a falácia do produto que há pouco oferecera como imprescindível.

¹⁰⁶ A onipresença da língua inglesa é aqui, por si só, reveladora da ação dominante da cultura norte-americana na produção dos *gadgets* e objetos.

A menção de Freud em nota de rodapé aos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) quanto à valorização da tendência pelos antigos, e do objeto pelo homem contemporâneo, parece inscrever-se nessa problemática:

A diferença mais profunda entre a vida sexual dos antigos e a nossa reside no fato de que eles punham ênfase na própria pulsão, enquanto nós a colocamos sobre seu objeto. Eles celebravam a pulsão e estavam dispostos a enobrecer com ela até um objeto inferior, ao passo que nós menosprezamos a atividade pulsional em si e a desculpamos somente pelas excelências do objeto¹⁰⁷.

Parece, assim, que, na Antiguidade, a pulsão tinha prevalência, pois se privilegiava o movimento, a tendência. Isso permite inferir que, sendo o vazio mais bem suportado e contornado, a sublimação era a *vicissitude mais importante da pulsão* ([1923] 1996, p.251). Em contrapartida, na cultura atual, o movimento sublimatório parece perder espaço para a valorização do objeto, que é o que se passa na idealização. Se, na Antiguidade, o objeto era compartilhado por todos, o objeto hoje valorizado é aquele exclusivo, que ninguém mais tem.

Dá-se, dessa forma, um verdadeiro empuxo ao gozo, do que decorre uma insatisfação disseminada: se o máximo de gozo obtido é o proporcionado pela mercadoria, e, ainda assim o sujeito se encontra insatisfeito, aprisionado em um círculo vicioso de demanda, o que mais esperar, quando não há nada além? Talvez o recrudescimento que se observa na atualidade da religião, com uma profusão de novos templos evangélicos¹⁰⁸, deva-se à tentativa de reintroduzir, por vias distintas, uma dimensão do mais-além, que no capitalismo desvanece, bem como *re-ligare* os laços que o capitalismo rompe¹⁰⁹.

5.3 O reatamento do laço: o vínculo com o objeto

Em detrimento do laço social, o discurso do capitalista propõe a relação com os *gadgets*, que invadem o campo de gozo do sujeito, levando-o a materializar o significante-

¹⁰⁷ “La diferencia más honda entre la vida sexual de los antiguos y la nuestra reside, acaso, en el hecho de que ellos ponían el acento en la pulsión misma, mientras que nosotros lo ponemos sobre su objeto. Ellos celebraban la pulsión y estaban dispuestos a ennoblecer con ella incluso a un objeto inferior, mientras que nosotros menosprezamos el quehacer pulsional mismo y lo disculpamos solo por las excelencias del objeto” (FREUD, [1905] 1996, p.136).

¹⁰⁸ Ou uma série de Maracanãs construídos pela Igreja Universal do Reino de Deus para sua massa de fiéis, como se refere Quinet (2006).

¹⁰⁹ Ou, quem sabe, talvez até mesmo uma tentativa de não frequentar o discurso do capitalista, pois, conforme se tem observado em reportagens veiculadas na mídia recentemente, dar tudo à igreja não seria uma forma neurótica de dizer *não* ao capitalismo, ainda que seja para receber em dobro no futuro? Abdicar da fixação no pólo de gozo promovida pelo capitalismo, fixando-se no pólo neurótico do amor?

mestre do discurso: o capital. O rompimento dos laços perpetrado pelo capitalismo parece estar por trás da idéia de *liquidez* dos vínculos humanos de que nos fala o sociólogo Bauman. A facilidade de se estabelecer e romper relações cada vez mais virtuais e *descartáveis* – tal qual a prontidão com que se adquirem e se descartam produtos comprados no mercado – não seria justamente uma tentativa de evitar a principal fonte de sofrimento de que fala Freud em *O mal-estar na civilização*: a relação com os demais homens?

Romper o laço social¹¹⁰ não seria a forma de que se vale o capitalismo para tentar eliminar o mal-estar propugnando o impossível: eliminar a própria impossibilidade? Se o encontro com o Outro é sempre um encontro faltoso, um encontro com a falta, não é desta que o capitalismo tenta se livrar, ao propor um discurso que não faz laço e que não tem espaço para a castração?

A ciência, à qual é reservado um espaço privilegiado na cultura contemporânea, na medida em que está a serviço do capitalismo, parece favorecer o rompimento do laço, ao negar a existência do sujeito do inconsciente: “o discurso da ciência (...) submetido aos imperativos do discurso capitalista, nega a existência do sujeito do inconsciente e, portanto, da castração que o constitui” (ALBERTI & RIBEIRO, 2004, p.08). Nas palavras de Lacan ([1970] 2003): “(...) a ciência é uma ideologia da supressão do sujeito (...)”.

A tentativa de apagamento do sujeito do inconsciente e de eliminação da castração, que se depreende dos experimentos mais recentes da ciência, leva Jorge (2006b, p.36) a advertir-nos: “é preciso que nós, analistas, possamos dizer, com todas as letras, que a ciência está louca. A ciência enlouqueceu, perdeu os limites. Hoje, ela mistura espécies, clona os animais a bel-prazer e quer fazer isso com o ser humano”. Essa perda de limites é efeito da *Verwerfung*, que Lacan deixa claro operar na ciência:

(...) é, propriamente falando, de *Verwerfung*, que se trata no discurso da ciência. O discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delineia o ideal do saber absoluto, isto é, de algo que estabelece, no entanto, a Coisa, não a levando ao mesmo tempo em conta. Todos sabem que essa perspectiva se revela na história, no final das contas, como que representando um fracasso (LACAN, [1959-60] 1997, p.164).

Ao tentar transformar a reprodução sexuada em reprodução assexuada, ápice de sua loucura, para Jorge (2006b), a ciência, associada ao capitalismo na contemporaneidade, tenta tornar possível o impossível, ou seja, fazer existir a relação sexual. A reprodução assexuada, uma tentativa de mudar a condição biológica humana de ser sexuado pela manipulação genética, parece ser a tentativa de eliminar a morte que surge com a secção, o sexo.

Como o discurso do capitalista se reproduz por si mesmo num discurso sem saída, também o homem, imerso nesse discurso, pretende se reproduzir por si só, como um *self-made man*. Em substituição ao encontro com a diferença e em detrimento do laço com o Outro, o capitalismo promove certo autismo nas relações sociais, e é o próprio objeto que é tomado como parceiro sexual¹¹¹.

Em uma entrevista durante um programa televisivo de notícias que apresentava reportagem acerca do crescente endividamento das mulheres, deu-se o seguinte diálogo entre o casal entrevistado. A esposa dizia: “acho que não tem coisa mais prazerosa do que comprar”, a que o marido acresceu: “A gente tem que gastar porque isso é o combustível para ganhar mais!”. Ao final, a reportagem concluía que o motivo para o crescimento da inadimplência era o *descontrole financeiro*, ou seja, o descontrole próprio ao gozo, ao mostrar que o entrevistado, a custos de crédito, possuía, por exemplo, oito TVs em sua casa, estando uma dessas inclusive no banheiro.

É de se observar que a entrevistada afirma, ao lado do marido, que não havia “coisa mais prazerosa do que comprar”. Isto é, uma vez transformada em consumidora, seu gozo estava tanto no ato de comprar, de domínio, como junto ao objeto de consumo, *seu verdadeiro amante*. Esse exemplo parece apontar para uma forclusão do laço do amor, que é substituído pelo vínculo de gozo com o objeto de consumo.

Outro diálogo ocorreu sob as vestes do ficcional – que, sabe-se, longe de escamotear a verdade, apresenta-a –, entre duas personagens, durante um passeio de carro em uma cena de novela recente. A moça dizia ao rapaz com quem estava que o carro chamava atenção, ao que ele redargüiu-lhe: “todo carro bonito chama atenção”. E ela logo complementa: “ele é *afrodisíaco!*”. Essa mesma erotização do objeto é observada em dada propaganda cuja música de fundo era uma canção romântica que dizia: “*I think of you day and night*”¹¹², enquanto eram mostradas imagens de um homem cuidando, tocando e mesmo acariciando seu carro.

Em todos esses exemplos – entre tantos outros que podem ser observados na cultura contemporânea –, fica claro o papel fálico do objeto que se pretende venha em substituição ao laço com o Outro. Eles parecem ser ilustrativos do abalo do laço social e da promoção do vínculo com o objeto que se tem estabelecido na cultura capitalista e que aponta para o

¹¹⁰Ou *liquefazê-los*, para nos utilizarmos da expressão cunhada por Bauman (2004).

¹¹¹Veja-se o título de uma reportagem da Reuters: “Japão produz namorada-robô para homens solitários”. A reportagem diz que a robô, chamada “Ema”, “faz beicinho quando uma cabeça humana se aproxima e entra no que os desenvolvedores chamam de ‘modo de amor’”. Esperando vender 10 mil unidades, o cientista que a produziu afirma: “ela é adorável e apesar de não ser humana, pode agir como uma verdadeira namorada”. Em http://br.noticias.yahoo.com/s/Reuters/080617/tecnologia/internet_tech_japao_namora... Em 20/06/2008.

próprio enfraquecimento do aparato discursivo. Pois, se o discurso é um enquadre ao gozo, dando certo limite a este, o discurso do capitalista, ao eliminar a hiância, a impossibilidade, rompe com a estrutura dos discursos, promovendo um empuxo ao gozo mortífero.

5.4 A cultura de promoção do gozo

A cultura é tradicionalmente vista como impedimento à satisfação total: “toda formação humana tem, por essência, e não por acaso, de refrear o gozo. A coisa nos aparece nua – e não mais através desses prismas ou pequenas lentes chamados religião, filosofia... ou até hedonismo, porque o princípio de prazer é o freio do gozo” (LACAN, [1967] 2003, p.362). Sob as vestes do domínio do discurso do capitalista, no entanto, a cultura parece, longe de refrear o gozo, promovê-lo.

Ao foracluir o laço social, cujo único objetivo seria frear o gozo, o discurso do capitalista promove uma perda de limites¹¹³, o que catapulta o sujeito de um gozo fálico a um gozo ilimitado: “o Discurso do Capitalista não exige a renúncia pulsional; ao contrário, ele instiga a pulsão, impondo ao sujeito determinadas relações com a demanda, sem se dar conta de que, ao fazê-lo, sustenta sobretudo, e em primeira mão, a pulsão de morte” (ALBERTI, 2000, p.47).

No capitalismo, o objeto não mais aparece na vertente *causa de desejo*, mas *mais-gozar*, pois não há desejo onde a falta está foracluída. O *gadget* provoca um fascínio no sujeito, que, vinculado às leis de mercado, torna-se refém de um consumo desenfreado de objetos em busca de um prometido mais-gozar, mesmo que às custas do isolamento.

A consumação do objeto acaba por conferir valor ao sujeito, o que, segundo Maurano (2006), resulta da tentativa de, ao fazê-lo equivaler-se ao objeto, dar-lhe consistência. De acordo com Quinet (2006, p.39), “a sociedade regida pelo discurso capitalista se nutre pela fabricação da falta de gozo, produz sujeitos insaciáveis em sua demanda de consumo. Consumo de *gadgets* que essa mesma sociedade oferece como objetos do desejo”¹¹⁴.

¹¹²Penso em você dia e noite.

¹¹³Repare-se nas propagandas de empresas de celular: “TIM, você sem fronteiras” ou “Bem-vindo ao clube de quem não tem limites. Nextel”.

¹¹⁴Observe-se que o *objeto de desejo* é diferente do *objeto causa de desejo*. Enquanto este leva em conta a castração e, por isso, causa desejo, aquele não leva em conta a falta.

Os *gadgets* se tornam medida de valor do sujeito, introduzindo a diferença pela segregação: *os que têm e os que não têm*. Como dizia certa vez uma moça na praia de Copacabana: “o sol nasce para todos, ainda que para poucos brilhe com *Ray-ban*”.

A única via de tratar as diferenças em nossa sociedade científica capitalista é a segregação determinada pelo mercado: os que têm ou não acesso aos produtos da ciência. Trata-se, portanto, de um discurso que não forma propriamente laço social, mas segrega. Daí a proliferação dos *sem*: terra, teto, emprego, comida etc (QUINET, 2006, p.40-41).

Movido pelo gozo do consumismo, que lhe promete uma idéia ilusória de satisfação, o sujeito deixa de se pautar pelo desejo e passa a obedecer ao imperativo superegóico de gozo do capitalismo. Como diz Quinet (2006, p.40), “esse sujeito como falta-a-ser é o sujeito como falta-a-ser-rico; e a falta-de-gozo se inscreve como a falta-a-ter-dinheiro: é o sujeito descapitalizado. Assim, o discurso do capitalista produz o sujeito inadimplente, o sujeito da dívida que se eterniza”. Ao sujeito da falta-a-ser, o capitalismo propõe as conquistas do ter¹¹⁵ (SOLER, 2005).

Essas conquistas, por meio do consumo e da relação com o objeto, podem adquirir matizes diversos, dependendo do uso que se dará ao objeto na economia psíquica de cada um. O consumo desenfreado – que pode ser qualificado de *consumismo*¹¹⁶ – implicaria o enfraquecimento do laço social, na medida em que o sujeito privilegiaria o vínculo com os objetos que substituiriam o laço com o Outro. Sob a égide da compulsão à repetição, ele parece ser governado por um empuxo mortífero ao gozo.

Para outras pessoas, entretanto, o consumo do objeto parece manter-se como um gozo fálico que permeia o laço com o Outro, sem rompê-lo. Ou seja, a sexualização do objeto funcionaria como proteção ao empuxo-ao-gozo mortífero. Assim, como melhor delimitar a passagem do consumo de objetos que dão acesso a um gozo fálico – na medida em que é um viés de erotização do capitalismo – para o consumismo governado por um empuxo à morte?

A droga é um bom exemplo de objeto que, na medida em que freqüentemente favorece o rompimento do laço com o Outro, pode remeter a um gozo para além da norma fálica. Não é à toa que há, em segmentos da sociedade, um pleito para que se faça barreira ao excesso de

¹¹⁵ Dêbord (1997) assinala que a *Sociedade do Espetáculo* teria ultrapassado a degradação do *ser* para o *ter*, pois agora o *ter* teria degradado para o *parecer*. Para o autor, tal sociedade se caracterizaria por uma acumulação de espetáculos, que constituiriam o modelo da vida em comum. O espetáculo se configuraria pelo momento em que a mercadoria ocupa totalmente a vida social, tornando toda vida humana uma simples aparência.

¹¹⁶ Bauman (2008) adverte que o consumo em si não é inerente a nossa época. Ele sempre existiu, já que a subsistência depende do ato de consumir. Entretanto, ressalta o sociólogo, quando o consumo desbanca o trabalho como cerne da sociedade, tem-se o surgimento do consumismo: “o consumismo chega quando o consumo assume o papel-chave que na sociedade de produtores era exercido pelo trabalho” (BAUMAN, 2008, p.41). A organização social passa a se estabelecer ao

gozo: *se beber, não dirija*. Pois, de alguma forma, a cultura sabe que onde há ausência de limites, não resta espaço ao gozo fálico, e a pulsão de morte é o que se presentifica.

Nesse sentido, a toxicomania pode ser lida como um sintoma da contemporaneidade, ainda que o uso de tóxicos perpassasse todas as épocas. Como observa Charles Melman (1992), a droga parece ser o objeto ideal para o capitalismo, pois produz e reproduz uma demanda insaciável por *mais, ainda*. A sociedade de consumo, como afirma Bauman (2008), baseia-se na promessa de satisfação do desejo, ainda que se sustente pela manutenção da insatisfação, para que o consumo perdure.

Dessexualizando a pulsão, a toxicomania promove uma ruptura com o gozo fálico (JORGE, 2003), remetendo o sujeito ao campo do gozo irrestrito. Mas seria apenas pela toxicomania que a ruptura com o gozo fálico se dá hoje? O consumismo desenfreado não seria também capaz de promover um rompimento que lançaria o sujeito ao campo da morte?

Uma jovem, que se apresentou como *compradora compulsiva*, relatou-me que, tendo alcançado o limite de gastos em quinze de seus *dezesseis* cartões de crédito, não conseguia controlar seu ímpeto para o consumo, pois o ato de comprar lhe proporcionava, em suas palavras, “satisfação, *felicidade!*” Em sua fala, deixar de consumir significava abrir mão da felicidade, e, assim, a única coisa que pensava quando não estava comprando era que *deveria* estar comprando. Esse *dever* de comprar parece remeter à obrigação de ser feliz que vige na sociedade atual, malgrado a pouco alentadora observação de Freud quanto ao malfadado propósito de busca por felicidade:

É absolutamente irrealizável: as disposições do Todo – sem exceção – o contrariam; dir-se-ia que o propósito de que o homem seja “feliz” não está contido no plano da “Criação”. O que em sentido estrito se chama “felicidade” corresponde à satisfação repentina de necessidades retidas, com alto grau de estase, e por sua própria natureza só é possível como um fenômeno episódico.¹¹⁷

Em seu relato, logo após mencionar sua compulsão por comprar, a jovem passa a relatar seu vício por drogas *ilícitas*. Essa ressalva que a própria jovem fez parece bem oportuna por apontar que o consumo era vivido por ela como uma droga, apenas *lícita*, mas tão viciante quanto a anterior, o que parece ser condizente com a “(...) estratégia do discurso

redor do ato de consumo, que se torna o responsável pela existência em sociedade. É isso que permitiria caracterizar a atual forma de organização social de “sociedade de consumidores”.

¹¹⁷ “Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo – sin excepción – lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea <<dichoso>> no está contenido en el plan de la <<Creación>>. Lo que en sentido estricto se llama <<felicidad>> corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico” (FREUD, [1930] 1996, p.76).

capitalista de abolir o sujeito do inconsciente e reduzi-lo a mero consumidor compulsivo das drogas lícitas” (RIBEIRO, s/d).

A jovem afirmava que, a princípio, não via diferença entre seus dois vícios: um apenas tinha substituído o outro. Porém, certo alívio transparecia dela, por ter substituído o significativo *drogada*, por *compradora compulsiva*. Se anteriormente era “seu corpo que pedia a droga”, agora era ela quem *entregava-se ao domínio* do objeto de consumo, ao qual, entretanto, ela própria confessava não poder resistir. Se antes ela acreditava ser vítima da química de seu corpo, agora ela se acreditava independente, agente do discurso, entregando-se voluntariamente ao vício.

A fala dessa jovem parece ser paradigmática da aproximação que se pode estabelecer entre o consumismo e a toxicomania, bem como acerca da crença do sujeito de que é *agente* do discurso do capitalista, quando, em verdade, ele é servo do capital: “o sujeito se crê agente sem se dar conta de que age somente a partir dos significantes mestres que o comandam e que, no Discurso do Capitalista, estão no lugar da verdade” (ALBERTI, 2000, p.46).

Em seu último descontrole, a jovem relatou ter comprado um condicionador de ar, uma máquina de lavar e uma nova televisão, pois estava insatisfeita com apenas uma em sua casa. É interessante que, ao relatar essas compras a uma colega de trabalho, esta lhe indagou estupefata: “Surtou?!” A fala de sua colega de trabalho aparentemente é reveladora de como a própria cultura parece aproximar a imersão do sujeito na lógica capitalista ao funcionamento de uma psicose.

O discurso do capitalista pretende fazer crer que não há perda, que o sujeito sempre sai ganhando. O *pouco*, no capitalismo, só aparece para levar ao *muito*: “por *apenas* cinquenta centavos você pode levar refrigerante e batatas-fritas *grandes*!”¹¹⁸ Seu lema é de que não importa como ou quanto, você sempre sai ganhando¹¹⁹, ainda que não saiba o quê ou para quê: “pague dois, leve três”¹²⁰. Segundo Zizek (2006), essas propagandas tentam suprir com o “a mais um ‘a menos’” na tentativa de compensar o fato de que jamais cumprem sua promessa de satisfação total: “em outras palavras, o supra-sumo da mercadoria ‘verdadeira’ seria aquela que não precisasse de nenhum complemento, aquela que simplesmente cumprisse na plenitude o que promete – ‘você recebe aquilo por que pagou, nem mais nem menos’” (ZIZEK, 2006, p.109).

¹¹⁸Fala padrão de funcionários de uma empresa de *fast-food*.

¹¹⁹Veja a propaganda de um banco brasileiro cuja ilustração é uma máquina de calcular onde o único sinal de operação que aparece é o “+”: “seé pouco, vira muito. Se é muito, vira muito muito”.

¹²⁰Conforme se vê em inúmeras embalagens de produtos.

Entretanto, ainda que o capitalismo pretenda proporcionar um *excesso de gozo*, não se tem como olvidar que gozo sempre é perda, e é essa perda de gozo que se repete na *repetição*. Credo não haver o que perder, só o que ganhar, o sujeito entra em um círculo vicioso de demanda insaciável que o aprisiona: “o sujeito entra em tal curto-circuito que não se dá conta de que o que perde é sua própria falta e, quando a falta falta, não há mais desejo possível” (ALBERTI, 2004, p.66).

Articulado ao impossível, o desejo em psicanálise é o que da demanda é inarticulável. O discurso do capitalista, entretanto, ao tentar eliminar o impossível, articulando todos os pólos do matema, faz desaparecer a dimensão do desejo, remetendo o sujeito à impotência. Afastado do desejo, que fazia barreira ao gozo, o sujeito é levado a uma demanda desenfreada por mais-gozar em uma cadeia metonímica infindável.

5.4 O homem descartável?

A crescente produção de objetos descartáveis favorece o aprisionamento em uma cadeia interminável de demanda e leva à substituição constante de objetos e pessoas. Se essa *liquidez*, esse desprendimento, produz o mote do capitalismo, qual seja, *ninguém é insubstituível*, com o que se pretende dizer que as próprias pessoas são descartáveis como os objetos¹²¹, Jorge (2005) lembra que, para a psicanálise, *ninguém é substituível*. Cada sujeito é um poema por se dizer. Assim, se as pessoas, tal como os objetos, tornam-se mercadorias descartáveis, para que possam participar do mercado e, dessa forma, permanecerem vivas, ainda que descartáveis (BAUMAN, 2008), é preciso lembrar-lhes as palavras de Caio Fernando Abreu: “ps.: te escrevo, enfim, me ocorre agora, porque nem você nem eu somos descartáveis. E amanhã tem sol”.

Em seu livro *Vida para Consumo* (2008), Bauman analisa recentes reportagens da imprensa britânica que expunham a intimidade das pessoas: uma sobre *sites* de relacionamento em que pessoas expõem sua intimidade com avidez e entusiasmo, a fim de atrair atenção para elas; outra sobre *softwares* que armazenam os registros de gasto do consumidor, com o intuito de possibilitar um tratamento diferente de acordo com seu perfil de consumo; e uma terceira sobre leis de imigração voltadas à atração de candidatos que

preenchem um perfil previamente estabelecido, os quais propõem um acúmulo de pontos a partir das características do potencial imigrante.

Nessas reportagens, Bauman observa uma interseção entre as diferentes situações retratadas: as três distintas categorias de pessoas eram estimuladas, senão forçadas, a *promover-se como uma mercadoria atraente e desejável*. Eram todas encorajadas a venderem-se por um *marketing* que faz com que “*remodelem a si mesmos como mercadorias, ou seja, como produtos que são capazes de obter atenção e atrair demanda e fregueses*” (BAUMAN, 2008, p.13). Remete-se, assim, ao que Quinet (2008, p.72) identifica em nossa cultura como um declínio da subjetividade por meio de um empuxo à transformação do sujeito em objeto: “o sujeito sofre hoje da sociedade o *empuxo à objetualização*”¹²².

A promoção da pessoa como mercadoria cunhou uma não tão recente, mas propagada expressão: *marketing pessoal*, que se refere justamente à *venda da própria imagem*, ou seja, à utilização de ferramentas do *marketing* para que o sujeito seja, ao mesmo tempo, o promotor e a própria mercadoria promovida. Veja-se, por exemplo, o título de uma reportagem publicada em certa revista brasileira: *Você sabe se vender bem?*¹²³ Dá-se, assim, uma invasão da dimensão econômica sobre as mais variadas searas da vida, inclusive sobre a própria vida. Saber vender-se se torna questão de sobrevivência na sociedade de consumidores:

Os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é a qualidade de ser uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade. Tornar-se e continuar sendo uma mercadoria vendável é o mais poderoso motivo de preocupação do consumidor, mesmo que em geral latente e quase nunca consciente (BAUMAN, 2008, p.76).

A transformação das pessoas em mercadorias é facilitada pelo tipo de vínculo virtual promovido pela *Internet*. Os contatos *online*, quando não favorecem um encontro face a face, funcionam como formas de relações fluidas, fáceis de serem rompidas¹²⁴ e que possuem um “dispositivo de segurança”, que permitira a desconexão indolor e imediata, atendendo à

¹²¹ O ato de “ficar” não é equivalente a “descartar” uma pessoa depois de uma noite com ela?

¹²² Quinet (2008, p.72) também faz referência a um “empuxo à subjetivação dos objetos” que é observado no intento de pesquisadores em aproximar os objetos do humano, autonomizando-os para ocuparem a posição de sujeitos: “se os objetos reivindicam um status de sujeito, é porque o sujeito está ameaçado de desaparecer para que prevaleça seu status de objeto” (QUINET, 2008, p.72). O título de uma reportagem da Reuters, por exemplo, era: “Robôs japoneses falam, brincam e até encontram óculos perdidos”. Alegando que “muitas pessoas idosas vivem sozinhas no Japão e não têm com quem conversar”, o robô pretende ser fabricado e vendido, pasme-se, com o intuito de “ajudar os solitários a combater sua solidão e a manter a vivacidade na velhice”! Ele auxiliaria também “pais ocupados que não tenham tempo para brincar com seus filhos” e, contariam até mesmo piadas... A invenção de um robô para combater a solidão é que parece ser a piada!

Em http://br.noticias.yahoo.com/s/Reuters/100729/tecnologia/internet_tech_robos_oculos&printer=1. Acesso em 29/07/2010.

¹²³ Artigo “Você sabe se vender bem?”. Revista Exame, Abril, 02.07.1997 *apud* GONÇALVES, L.H.P. *O discurso do capitalista: uma montagem em curto-circuito*. São Paulo: Via Lettera, 2000, p.48.

crescente intolerância ao sofrimento (BAUMAN, 2008). Os parceiros se apresentam em *sites* de relacionamento como mercadorias descartáveis, passíveis de serem *deletados* com um mero clique do *mouse*.

Observa-se por meio de *sites* de relacionamento, de programas televisivos, dentre outros meios, uma grande exposição da imagem. Concomitante a isso, a dimensão do oculto, do desejo, é apagada. Tudo passa a ser comercializado. Como afirma Arnaldo Jabor:

A liberdade de mercado nos levou ao ‘mercado da liberdade’. Hoje, tudo tem que ser brutalmente iluminado, como nos supermercados, para que nada seja secreto, nada oculto, nada pessoal. Sob a aparência de democracia, funda-se a liberdade totalitária. Nossa prisão virou um campo sem grades. Todos nós temos de estar visíveis, óbvios, presentes. A verdadeira proibição é a ausência de proibições, ou melhor a proibição das ausências¹²⁵.

Dá-se a passagem da intimidade do âmbito privado para a exibição pública, se possível em horário nobre, o que, segundo Bauman (2008), é um fenômeno que não deve ser atribuído à adolescência ou a um vício singular, mas a um *dever* que surge com o enfraquecimento da fronteira entre o público e o privado. Isso se dá, pois o capitalismo, com o movimento de idealização, é responsável por uma valorização do objeto e sua conseqüente prevalência sobre o sujeito, ou mesmo sobre a pulsão. E, não esqueçamos: como o eu é um objeto, a idealização promove justamente a cultura do narcisismo¹²⁶, da valorização do eu, o que produz essa abundante exposição da intimidade.

Se o objeto é o que é valorizado, é a isso que o homem aspira tornar-se, o que contribui para o engodo do capitalismo. Pois, para que este se sustente, faz-se necessário que o sujeito não se dê conta de que é um sujeito e, assim, possa se tomar por uma imagem (o eu), ou seja, um objeto e, então, consumir-se:

O capitalismo é a maximização do lucro da divisão entre sujeito e Outro pois o sujeito sempre pode sonhar tornar-se Outro, por exemplo. Nessa maximização vale tudo contanto que o sujeito não se dê conta de sua posição de sujeito senão como engano de eu, engano de querer aquilo que o capitalista quer que se queira. Tomar a demanda pelo desejo, engano neurótico, é a aposta feita pelo capitalista para fazer do sujeito um usuário de seu produto (ALBERTI, s/d).

O sonho de muitos, sendo indiferente o motivo, é ser “famoso”, aparecer em revistas e na televisão, ser visto, comentado, logo, desejado, tal como o são os sapatos, as roupas e os acessórios (BAUMAN, 2008). Ser famoso é uma forma de participar do mercado, mas se distinguindo da massa uniforme de objetos indistinguíveis em que o mercado os insere. Ao

¹²⁴As expressões “bloquear no msn”, “excluir do Orkut” se tornaram até letra de música (composta por Ewerton Assunção) e demonstram a facilidade com que se dá o rompimento desses laços afrouxados: “*eu vou te deletar, te excluir do meu Orkut/ eu vou te bloquear no msn/ não me mande mais scraps nem email power point/ me exclua também e adicione ele*”.

¹²⁵Cf. JABOR, A. Pecado faz falta na feira de sexo de Nova York, *Folha de S. Paulo*, 20.04.1999.

mesmo tempo, não estar no mercado equivaleria à morte: “numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fadas” (BAUMAN, 2008, p.22).

Como se vê, a contemporaneidade traz inúmeras questões inauditas, às quais, mais importante que oferecer uma resposta imediata e apressada, faz-se necessário permitir que se desdobrem para que sobre elas se possa refletir.

¹²⁶ Veja a capa da Revista *Mulher*, do jornal Liberal de 06 de julho de 2008: “quando você é seu grande amor”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS *ou A Santidade como Saída ao Discurso do Capitalista*

O discurso é a civilização para Freud, é a tentativa de ordenar o ímpeto das pulsões em um esforço para civilizar o gozo: “o discurso trata de civilizar o gozo, de colonizar esse espaço com seus significantes, suas imagens, seus semblantes”¹²⁷. O campo do gozo e seus discursos é, assim, de acordo com Quinet (2006), a resposta de Lacan ao mal-estar na civilização apontado por Freud, em cuja obra era anunciada a impossibilidade de o homem subsistir fora do laço social, ainda que do relacionamento com os demais homens advenha sua maior fonte de sofrimento¹²⁸.

Não há laço sem mal-estar, logo, não há laço sem perda de gozo. Da renúncia pulsional exigida pela civilização resulta o mal-estar, o que levou Quinet (2006) a concluir: o mal-estar na civilização é o mal-estar dos laços sociais. Ou seja, o mal-estar da perda de gozo com a entrada na linguagem: “(...) o que representa o mal-estar da civilização, como se costuma dizer? É um mais-de-gozar obtido através da renúncia ao gozo (...)” (LACAN, [1968-69] 2008, p.40).

Entretanto, ainda que Freud tenha ensinado que a cultura se funda sobre o recalque das pulsões, do que decorre o mal-estar, alguns psicanalistas como Melman (2008) têm propagado a idéia de que a cultura contemporânea seria marcada pela suspensão do recalque e a promoção de uma perversão generalizada. A contemporaneidade estaria testemunhando, segundo esse autor, a emergência de uma “nova economia psíquica” decorrente de uma mutação na estrutura constitutiva do sujeito. Presenciar-se-ia o aparecimento de uma nova linguagem, direta e sem equívocos¹²⁹, do que resultaria o apagamento da divisão subjetiva e o advento de um “novo sujeito” não dividido¹³⁰.

Nosso trabalho pretendeu estudar as incidências sobre a subjetividade das modificações que o discurso do capitalista tem produzido na contemporaneidade, mas jamais reuniu elementos que permitissem concluir pela emergência de um “novo sujeito” dito contemporâneo. O fato de citarmos o trabalho de Melman não nos faz concordar com suas

¹²⁷ “El discurso trata de civilizar el goce, de colonizar ese espacio con sus significantes, sus imágenes, sus semblantes” (SOLER, 2008, p.231).

¹²⁸ Pois, não deixa de ser impossível civilizar todo o gozo: “(...) hay una zona imposible de civilizar (...) es la zona del cuerpo a cuerpo sexual. Esta zona es precisamente la del goce imposible de civilizar” (SOLER, 2008, p.231-232).

¹²⁹ Ainda que a equivocação seja própria à linguagem.

¹³⁰ Essa visão simplista decorre da transposição de certos traços presentes e identificáveis na cultura para a subjetividade de um tempo. Com isso, acaba-se por recorrer a um “sujeito coletivo” que caracterizaria toda uma subjetividade contemporânea, resultando na emergência de um “novo sujeito”.

opiniões. Pelo contrário. Discordamos totalmente de suas formulações quanto ao surgimento de uma “nova economia psíquica”, de uma “nova linguagem” ou de um “novo sujeito” caracterizado por “novos sintomas”. Pois, a única mutação que se observou, e que Lacan pôde demonstrar, foi a pequena inversão na estrutura do discurso do mestre antigo – e que nem é tão recente, sendo contemporânea à Revolução Industrial –, do que resultou uma estrutura discursiva a que Lacan nomeou de discurso do capitalista. É este que traz uma mutação em seu cerne, não o sujeito¹³¹.

Ainda que o presente trabalho aborde o discurso do capitalista a partir da forclusão da castração e seus efeitos sobre o sujeito, não se pode deixar de fazer referência à relação que alguns psicanalistas estabelecem entre este discurso e uma dita “perversão generalizada”, com o que pretendem ressaltar a prevalência do objeto em detrimento do sujeito, e a própria redução do homem ao estatuto de mercadoria. Na opinião de Dufour:

Se a perversão se encontra muito nos nossos dias, é primeiro porque seu imperativo de gozo do objeto é, em todos os pontos, compatível com o estatuto de objeto descartável e renovável da mercadoria, mas é, depois e sobretudo, porque ela representa a última defesa contra a psicose, a qual tem, em parte, ligação com o desenvolvimento do capitalismo (2005, p.104).

Embora a idéia de uma “perversão generalizada” esteja bastante em voga em alguns meios psicanalíticos, dela não compartilhamos. A objetificação do sujeito, ou o empuxo à objetualização (QUINET, 2008), promovida pela cultura contemporânea não seria suficiente para caracterizá-la como uma cultura perversa. Não é a mera objetificação do sujeito que caracterizaria a perversão, pois tomar o outro como objeto é próprio à fantasia neurótica. Conforme ensinamento de Marco Antonio Coutinho Jorge¹³², para que a perversão se configure, seria necessário que, antes de ser mortificado, o sujeito fosse *evocado*. Mas, será que se pode dizer que a cultura contemporânea é marcada pela evocação do sujeito?

Ao contrário, parece ser na dimensão narcísica do *eu* que ocorrem as principais alterações observadas atualmente. Afinal de contas, não é pelo brilho do eu que a cultura da imagem, do espetáculo, fascina-se? Quando almeja transformar o namorado em objeto, não é o seu *eu* enquanto pequeno outro que, por exemplo, a atriz-pesquisadora¹³³ toma como matéria-prima? Ao ofertar o *gadget* como suposto objeto que eliminaria a hiância constitutiva do sujeito desejante, a cultura do consumo não pretenderia tamponar o sujeito ao invés de

¹³¹ Apenas em francês se poderia falar de um “*nouveau sujet*” caso se estivesse utilizando *sujet* na acepção de “assunto”, o que remeteria à necessidade de produção constante de novidades e assuntos, como se depreende pelos incontáveis anúncios acerca da descoberta de “novas patologias” que constantemente são noticiadas pela mídia.

¹³² Em comunicação pessoal

¹³³ Personagem da peça a que fizemos referência logo na introdução da presente dissertação.

fazê-lo emergir? E o discurso da ciência, ao foracuir a enunciação, não se mostra distante de qualquer pretensão de evocá-lo?

Longe de suscitar a emergência do sujeito para em seguida eliminá-lo, é o *eu* que aparece como referência onipresente na cultura contemporânea. Isso, ao invés de sugerir uma possível perversão generalizada, parece remeter a um aprisionamento imaginário, que faz lembrar mais proximamente a figura do *como se* servindo como suplência imaginária estabilizadora de um funcionamento psicótico. Logo, o que parece se dar é um incremento de certo *autismo* nas relações sociais. Vale pontuar ainda que, segundo Quinet, o que alguns autores chamam por “perversão generalizada” não é atributo do capitalismo, mas próprio da sexualidade, que, no capitalismo surgiria como “um objeto sexual comandado pelo capital” (QUINET, 2008, p.74).

A idéia compartilhada por alguns autores de que a contemporaneidade seria marcada por um excesso de gozo dentro de um contexto de perversão generalizada, dentre os quais se destaca Melman (2008, p.16), para quem “estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo”, suscita uma questão importante. Se o mal-estar na civilização, conforme afirma Quinet (2006), é o mal-estar dos laços sociais, o discurso do capitalista, ao tentar eliminar o mal-estar inerente ao enlaçamento – rompendo, assim, com o próprio laço –, seria perpetrador de um novo mal-estar na cultura?

Em outras palavras, seria o mal-estar presente na contemporaneidade o mesmo mal-estar decorrente da perda de gozo que necessariamente se dá no laço social e que descrevia Freud em *O mal-estar na civilização*, ou trata-se de um novo mal-estar, decorrente da ausência de renúncia pulsional, ou seja, de um excesso de gozo? Poder-se-ia falar hoje não apenas de um *mal-estar na cultura*, inerente à entrada e à constituição do falante na linguagem, mas também, de uma *cultura do mal-estar*, ou seja, de uma cultura que por se propor a eliminá-lo, intensifica-o? Por fim, ao não promover laço social, não estaria o capitalismo a serviço da pulsão de morte?

Em nossa opinião, o mal-estar na contemporaneidade não decorre de um suposto excesso de gozo em oposição ao mal-estar decorrente da perda de gozo correlata ao recalque das pulsões de que falava Freud em 1930. Trata-se do mesmo mal-estar. O que se passa é que a crença promovida e sustentada pelo capitalismo de que *é possível gozar sempre e sem limites* parece intensificar do lado do sujeito seu mal-estar estrutural, pois o mal-estar é inerente à civilização, bem como à constituição falha do homem.

A civilização aparece como espaço simbólico em que as proibições tomam corpo. Assim como não se tem como conceber a civilização sem uma perda de gozo com a qual cada um de seus membros consinta, também o sujeito não se concebe sem a inscrição de um menos-de-gozar. Por meio do interdito ao incesto, a limitação ao gozo é transmitida a cada membro, que terá que fazer sua a Lei da linguagem para aceder a seu desejo. Portanto, o interdito ao incesto é a roupagem de que se vale a Lei da Linguagem para impor as limitações ao gozo do sujeito. A perda o marca como sujeito e como membro de uma coletividade, servindo de fundamento tanto para a Lei coletiva, quanto para o desejo singular.

A tentativa de foracluir a falta na estrutura discursiva da cultura, ou seja, a falta de um significante no campo da linguagem, resulta que do lado do sujeito o mal-estar se intensifica. Se ao exigir a renúncia pulsional e promover o rechaço do gozo, o discurso do mestre se configura como o discurso que sustenta a civilização, o discurso do capitalista ao invés de exigir a renúncia pulsional, instiga a pulsão e, com isso, ao invés da civilização, sustenta a pulsão de morte¹³⁴. Ou seja, para além do mal-estar inerente à entrada do sujeito na linguagem, no capitalismo, a própria cultura, ao exigir que o sujeito goze ilimitadamente, promove mais mal-estar.

Por se inscrever no falante pela própria operação de linguagem, à perda de gozo é impossível escapar, pois é correlata à constituição subjetiva. Logo, ainda que o capitalismo pretenda sanar a perda estrutural que se inscreve no momento da fundação do sujeito, prometendo-lhe um mais-gozar, trata-se como dito, de uma *promessa*, que, porém, é impossível de ser cumprida.

O discurso do capitalista ilusoriamente promete um *a mais de gozo*, que, entretanto, para o sujeito será sempre experienciado como um *a menos*, na medida em que é insuficiente para sanar sua falta estrutural. Pois, como mencionado anteriormente, a alteração se passa na estrutura do discurso do mestre moderno, não na estrutura subjetiva. Se o discurso do capitalista elimina a falta em seu matema, esta não desaparece do lado do sujeito, que da falta continua a padecer.

O que parece reforçar o mal-estar na contemporaneidade é a recusa em aceitar a perda de gozo própria ao falante, acompanhada pela crença compartilhada de que *é possível gozar* e sanar o mal-estar estrutural do sujeito desejante. Se antes se acreditava não ser possível gozar, pois uma série de limitações tornava o gozo proibido – o que de alguma forma apaziguava a insatisfação do falante com a impossibilidade de tudo gozar –, e, por conseguinte, o proibido

se tornava desejado, hoje, com a suspensão dessas proibições em voga na contemporaneidade, gozar deixa de ser proibido e se torna não apenas possível, mas obrigatório.

Goza! Eis o imperativo insensato e tirânico de gozo que se estabelece e que, obviamente, é gerador de mal-estar por ser impossível de ser atendido pelo sujeito ainda que atendesse a todos os ditames do capital. Ou seja, ainda que em seu matema o capitalismo pretenda apagar a dimensão do impossível, paradoxalmente, ele propõe ao sujeito um gozo impossível, senão à custa de remetê-lo aos domínios da pulsão de morte. É para não ser dragado por ela, que o sujeito se aferra aos objetos fálicos e recorre à suplência imaginária para fazer face a esse empuxo mortífero.

Por propagar a crença de que é possível gozar, o capitalismo age *como se* a impossibilidade não fosse inerente à constituição estrutural do sujeito, o que nos levou a sugerir que ele promove uma sociedade *como se*: o capitalismo funciona *como se* fosse possível gozar, as pessoas estampadas nas capas de revista e exibindo-se em programas de televisão agem *como se* gozassem, e o sujeito, identificado imaginariamente a essas figuras ditas de sucesso, age *como se* pudesse reproduzi-las. A personalidade *como se* surge como um possível recurso do sujeito, uma suplência imaginária no intuito de fazer face aos efeitos da forclusão da castração no discurso do capitalista.

Ainda que se assevere que o mal-estar na contemporaneidade não diverge do mal-estar sobre o qual se referia Freud – já que ambos estão referidos à perda de gozo intrínseca à constituição do sujeito como efeito da linguagem, que, por conseguinte, está presente no laço social que se estabelece pelos discursos –, não se pode deixar de observar algumas nuances do mal-estar atual próprias à posição dominante que o discurso da ciência aliado ao do capitalista tem adquirido na atualidade.

A crença de que é possível sanar o mal-estar constitutivo do sujeito, por ser veiculada e difundida pelo discurso da ciência em conluio com o discurso do capitalista, adquire um enorme ímpeto a ponto de a ela o sujeito aderir sem reflexão. Isto é, por favorecer a abdicação do pensamento, a sociedade administrada a partir dos efeitos do discurso da ciência, promove um mal-estar próprio aos regimes totalitários.

Segundo Lebrun (2004), Lacan atribuía aos efeitos do discurso da ciência o mal-estar na civilização atual. Essa opinião o levou a cogitar que talvez Lacan não se referisse ao mesmo mal-estar sobre o qual Freud se lançara. Pois, se em 1927 ainda era possível depositar

¹³⁴ Pois, toda pulsão é, em última instância, pulsão de morte. Cf. FREUD, S. *Além do princípio de prazer* (1920).

alguma esperança na ciência, como o fez Freud em *O futuro de uma ilusão*¹³⁵, para o autor, a partir de 1945, com o conhecimento de Auschwitz, produto da civilização tecnocientífica, a ciência aparece não como libertadora, mas totalizante:

Para dizer tudo, talvez não seja integralmente do mesmo mal-estar que se trate, pois o social em que Freud navegava era o da Primeira Guerra Mundial e do entre-duas-guerras, ao passo que Lacan se situava diante da sociedade de depois de Hiroshima e Auschwitz. Suas confrontações com os efeitos da civilização industrial não eram, então, certamente, idênticas e, se o primeiro podia compartilhar sem desconfiança o movimento cientificista de seu tempo, o segundo não podia desconhecer as devastações produzidas pela civilização tecnocientífica (LEBRUN, 2004, p.18).

Seria a ruína do saber do mestre antigo efetuada pelo saber científico, na opinião de Lebrun (2004), o responsável pelo mal-estar específico de nossa sociedade atual, afetada e transformada sobremaneira pelo discurso da ciência. A passagem do saber do escravo para o senhor resultaria na transformação do senhor clássico, que estaria no cerne das alterações advindas e teria relação com o surgimento de um totalitarismo. Enquanto o antigo senhor encontrava sua autoridade em S₁, a partir do Iluminismo, com a encarnação do *savoir-faire* no significante do saber a partir do qual o líder totalitário opera, este se torna um “déspota esclarecido” (ZIZEK, 1992).

O Estado nazista seria um protótipo do Estado Moderno, e a questão judaica imporia o problema da alteridade que o capitalismo ataca por meio da homogeneização. Na opinião de Zizek (1992), tanto o nazismo como a sociedade de consumo são totalitarismos contemporâneos. O consumismo serviria para a manutenção da população em uma posição apolítica consumista (ZIZEK, 2003) que não favorece a reflexão: “Você quer, você precisa, você gosta...” diz a propaganda, liberando o sujeito de pensar ou mesmo desejar.

A aliança do discurso do capitalista com o discurso da ciência, ao pretender eliminar o mal-estar constitutivo do sujeito desejante, pretende-se, tal qual o totalitarismo nazista, a *solução final*. Mesmo que tal solução se mostre tão radical quanto a anterior: é preciso eliminar a perda de gozo inerente ao enlaçamento social, mesmo que à custa da forclusão do próprio laço, o que equivaleria a lançar ao forno crematório o próprio homem, posto este inexistir fora do laço.

E, para melhor ludibriar o homem que não percebe adentrar em um campo de extermínio do laço social, substituído pelo vínculo com o objeto, seria interessante, em

¹³⁵ A esperança que Freud depositara na ciência não é, entretanto, ingênua. Ele mesmo adverte no início de seu texto que a ciência e a tecnologia poderiam ser utilizadas para a destruição das conquistas civilizatórias: “*Las creaciones de los hombres son frágiles, y la ciencia y la técnica que han edificado pueden emplearse también en su aniquilamiento*” (FREUD [1927] 2006, p.06).

substituição ao slogan *Arbeit macht frei*¹³⁶ que dava as boas-vindas aos confinados de Auschwitz, erigir a saudação *Verbrauch macht frei*¹³⁷ nas portas dos *shopping-centers*, verdadeiros campos de confinamento para consumo.

Estar-se-ia diante de um “globalitarismo”¹³⁸ que não obriga a pensar, mas a gastar. Ou seja, do conluio entre ciência e capitalismo, resulta que o sujeito pensante é reduzido a consumidor: “(...) a forclusão do ‘efeito sujeito’ na ciência (...) faz parte da estratégia do discurso capitalista de reduzir o sujeito ao consumidor passivo dos objetos de gozo, elidindo o alcance ético de suas escolhas” (RIBEIRO, 2004, p.51). Se o sujeito no totalitarismo abdica da faculdade de pensar, conforme depreendeu Arendt, o discurso científico ao promover apenas enunciados em detrimento à enunciação, exerce uma atração sobre o sujeito, que, liberto da necessidade de reflexão, evita o encontro com a castração a que o pensamento necessariamente conduz¹³⁹.

O desenrolar de nossas pesquisas referentes ao discurso do capitalista acabou por demonstrar uma aproximação entre o discurso da ciência associado ao discurso do capitalista e o totalitarismo, bem como entre os indivíduos *como se* e os indivíduos imersos em um sistema totalitário, o que reforça nossa suposição de que talvez o capitalismo científico seja uma forma de totalitarismo. Pois, a redução do homem a mero parafuso da engrenagem de gozo não é exclusividade do capitalismo, sendo encontrado também no totalitarismo: “(...) a essência do governo totalitário, e talvez a natureza de toda burocracia, seja transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando” (ARENDT, [1963] 1999, p.312-313).

Durante a elaboração dessas considerações finais, a seguinte questão veio à baila: a abdicção do pensamento, que caracteriza o indivíduo sob um sistema totalitário não se aproximaria de uma das características essenciais do *como se*, que, aparentemente “conduz sua existência como se possuísse uma capacidade emocional íntegra e sensível”¹⁴⁰, porém, possui uma vida interior vazia?

O fato de Eichmann não ter particularmente nada contra os judeus – tendo afirmado inclusive que nutria afeto por alguns com quem convivera no passado –, leva a pensar que ele

¹³⁶ “O trabalho liberta”, dizia a placa pendurada na entrada do campo de concentração de Auschwitz.

¹³⁷ “O consumo liberta”.

¹³⁸ Expressão que o filósofo Dufour (2008) atribui ao sociólogo Bauman.

¹³⁹ Relembrando que Aristóteles afirmava que a melancolia predispunha ao pensamento, Dufour (2008) sugere que a depressão difundida na contemporaneidade compareça como a marca de resistência do sujeito à economia de mercado que promove o apagamento da reflexão.

¹⁴⁰ “(...) elle mène son existence comme si elle possédait une capacité émotionnelle intégrée et sensible” (DEUTSCH, [1942] 2007, p.156).

não agia baseado em suas crenças particulares. Nas palavras de Arendt ([1963] 1999, p.310), “ele não tinha nenhuma motivação (...) para falarmos em termos coloquiais, ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*”¹⁴¹.

O estrito cumprimento de ordens superiores, sem qualquer reflexão quanto às mesmas, remete à sugestionabilidade a que estão sujeitos os indivíduos *como se*: “numerosos atos criminais sem antecedentes, e atribuídos a uma subjugação erótica, são devidos a uma *propensão passiva a se deixar influenciar*”¹⁴². Além disso, em sua descrição dos *como se*, Deutsch menciona que a falta de individualidade e o vazio emocional também aparecerem na estrutura moral desses indivíduos:

O mesmo vazio e a mesma falta de personalidade que são tão evidentes na vida afetiva dessas pessoas se vêem igualmente em sua estrutura moral. Totalmente desprovidos de caráter, absolutamente sem princípios, no sentido literal do termo, a moralidade dos indivíduos “como se”, seus ideais e suas convicções não fazem senão refletir a imagem de outra pessoa, boa ou má. Se eles se juntam tão facilmente a grupos sociais, éticos e religiosos, é por que eles procuram, ao aderir a estes, dar um conteúdo e uma realidade ao vazio interior deles, e consolidar a validade da existência deles por meio de uma identificação.¹⁴³

Como se discutira no julgamento em Jerusalém, em outras circunstâncias, o acusado possivelmente não teria participado de um processo de extermínio de judeus, provavelmente, nem viria a cometer algum crime e, conseqüentemente, não seria levado a julgamento em um tribunal. Eichmann nunca teve inclinação a matar alguém, nunca nutriu animosidade por qualquer judeu, porém, ele “(...) se desculpa com base no fato de ter agido não como homem, mas como mero funcionário cujas funções podiam ter sido facilmente realizadas por outrem (...)” (ARENDT, [1963] 1999, p.312).

Seguindo esse raciocínio, talvez não tenha sido senão má-sorte o fato das convicções do acusado serem reflexos de outra pessoa, que calhara ser Hitler, e, assim, ter tomado parte nas engrenagens da implementação da *Solução Final*: “Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (ARENDT, [1963] 1999, p.311).

¹⁴¹ Grifos da autora.

¹⁴² “*De nombreux actes criminels sans antécédents, et qu’on attribue à un assujettissement érotique, sont dus en fait à une propension passive à se laisser influencer*” (DEUTSCH, [1942] 2007, p.158).

¹⁴³ “*Le même vide et le même manque de personnalité qui sont si évidents dans la vie affective de ces personnes se voient également dans leur structure morale. Totalement dépourvue de caractère, absolument sans principes, au sens littéral du terme, la moralité des individus <<comme si>>, leurs idéaux et leurs convictions ne font que refléter l’image d’une autre personne, bonne ou mauvaise. S’ils se joignent si facilement à des groupes sociaux, éthiques et religieux, c’est qu’ils cherchent, en y adhérant, à donner un contenu et une réalité à leur vide intérieur, et à consolider la validité de leur existence au moyen d’une identification*” (DEUTSCH, [1942] 2007, p.157).

Se o totalitarismo promove o apagamento da individualidade, o que é levado a cabo por intermédio da ciência que se pretende um discurso objetivo que apaga a dimensão do dizer própria ao sujeito, a psicanálise, em sentido contrário, ao dar lugar à enunciação, faz face ao mundo de enunciados científicos que o discurso da ciência tem erigido. Ela reinscreve a categoria do impossível e reintroduz a faculdade de pensar e desejar, opondo-se à emergência de um totalitarismo de consumo. Ao dar lugar à falha, a psicanálise faz objeção à tendência totalitária a que se presta a ciência.

A psicanálise coloca-se, dessa forma, em posição diametralmente antagônica em relação à ciência quanto à enunciação: enquanto esta se interessa por eliminá-la, a psicanálise pretende resguardá-la, reconhecendo aí o lugar do sujeito. Pois, sabendo não haver dito sem dizer, ela ressalva a posição do sujeito como dividido entre seu dizer e seu dito, que a ciência se esforça por “cremar”.

É na falha dos ditos que o sujeito encontra apoio para seu dizer. Portanto, ainda que se pretenda um discurso sem falha, o discurso científico não conseguirá eliminar a enunciação, senão eliminando o próprio homem. Pois, enquanto o homem existir, a falha estará presente e, por conseguinte, a enunciação que emerge nos lapsos, atos falhos, sintomas, sonhos...

Então aqui o círculo se fecha e o que eu acabo de lhes dizer há pouco: o futuro da psicanálise é algo que depende do que advirá desse real, a saber, se os gadgets, por exemplo, vão realmente vencer de forma absoluta, se chegaremos a nos tornar, nós mesmos, animados realmente pelos gadgets. Devo dizer que isso me parece pouco provável. Não conseguiremos realmente fazer com que o gadget não seja um sintoma, pois ele o é, por enquanto, com toda a evidência. É bem certo que alguns têm um automóvel como uma falsa mulher, e que fazem absoluta questão de que isso seja um falo, mas isso não tem relação com o falo, a não ser pelo fato de que é o falo que nos impede de ter uma relação com alguma coisa que seria nosso correspondente sexual (LACAN, [1974] s/d).

O sujeito não existindo fora do laço social, Lacan não antevê um futuro para um discurso que foraclui o laço. Tal como uma fênix, o sujeito renasce¹⁴⁴, e, face ao mal-estar da civilização científica atual que, segundo Quinet (2006), expressa-se nas doenças dos discursos oriundas do discurso do capitalista, ele responde com o sintoma: “sem dúvida, o sintoma é a mais humana tentativa de posicionamento frente ao mal estar na civilização, ou seja, frente à impossibilidade” (ALBERTI, s/d)

Se há um gozo proposto pela civilização representado pelos produtos da tecnociência à disposição no mercado, não se deve esquecer que o sujeito tem um gozo particular em seu sintoma, e que é impossível de ser coletivizado. Dessa forma, por considerar o outro como

¹⁴⁴ Expressão utilizada por Sonia Alberti em comunicação pessoal.

sujeito, levando em conta seu sintoma, o discurso do analista apresenta-se como única modalidade de tratamento contra o mal-estar advindo da civilização. Por ser um discurso operador de giros de discursos, ele constitui-se como saída ao discurso do capitalista: “Lacan propõe o Discurso do Psicanalista como única saída para a ausência de saída do Discurso do Capitalista” (ALBERTI, 2000, p.46).

Frente a um discurso que foraclui a castração, responde-se com o discurso pelo qual a castração fez sua entrada: “é por isso que dois séculos depois desse deslizamento – chamemo-lo calvinista, afinal, por que não? – a castração fez enfim sua entrada irruptiva sob a forma do discurso analítico”¹⁴⁵ (LACAN, [1971-72]). Por sustentar a castração no cerne de seu discurso, dando voz ao sujeito, a psicanálise faz-se saída à foraclusão da castração do capitalismo, o que não significa que ela seja refúgio contra o mal-estar. Pois, enquanto forma de laço social, ela participa do mal-estar na civilização.

Assinale-se, entretanto, que, em *Televisão* ([1974] 2003), Lacan faz uma ressalva. Para que a psicanálise se apresente como saída à ausência de saída do capitalismo, é necessário que ela não seja apenas para alguns: “quanto mais somos santos, mais rimos, é meu princípio, ou seja, é a saída do discurso capitalista –, o que não constituirá um progresso se for somente para alguns” (LACAN [1974] 2003, p.519). O santo a que se refere Lacan, diz Alberti (2000, p.46), “é o lugar do psicanalista no Discurso do Psicanalista, rebotalho que não faz caridade”.

Outrossim, não é apenas ao discurso do capitalista que Lacan apresenta o discurso do analista como saída, mas também ao discurso da ciência. Se neste a foraclusão também se faz presente, o discurso do analista restitui o sujeito ao lugar do qual a ciência o excluiu, fazendo um furo no saber científico universalizante:

Estes três quartos de século, que são agora decorridos desde que Freud liberou esta fabulosa subversão de tudo isto que o é... há uma outra coisa que cavalgou, e muito rudemente, que se chama nada menos que o *discurso da ciência*, que por enquanto conduz o jogo... mesmo o jogo até que se veja o limite: e se há alguma coisa que é correlativa desta saída do discurso da ciência, alguma coisa da qual não havia nenhuma chance que não produzido antes o triunfo do discurso da ciência, isto é o discurso analítico (LACAN, [1972])¹⁴⁶.

Se o que é foracluído no simbólico retorna no real, é aí que se pode esperar o aparecimento de um limite ao movimento circular aparentemente sem fim do capitalismo.

¹⁴⁵ “C’est bien pour ça que deux siècles après ce glissement – appelons-le calviniste après tout, pourquoi pas – la castration a fait enfin son entrée irruptive sous la forme du discours analytique”. Lição de 06 de janeiro de 1972. Inédito.

¹⁴⁶ “Ces trois-quarts de siècle, qui sont maintenant écoulés depuis que Freud a sorti cette fabuleuse subversion de tout ce qu’il en est... il y a une autre chose qui a cavale, et rudement bien, qui s’appelle rien de moins que le discours de la science, qui pour l’instant mène le jeu... même le jeu jusqu’à ce qu’on en voie la limite: et si il y a quelque chose qui est corrélatif de cette issue du discours de la science, quelque chose dont il n’y avait aucune chance que ça ne parût avant le triomphe du discours de la science, c’est le discours analytique” Lacan, Conferência de Milão, 12 de maio de 1972. Inédito.

Ademais, ainda que a complexidade desse discurso torne problemática sua dissolução, Lacan ([1972]) ressalva que o discurso do capitalista se consome tão bem que se consuma. Portanto, o que se apresenta como um discurso sem saída dada sua circularidade, a cada volta que dá, aproxima-se de sua consumação.

Ao dissolver o laço, o capitalismo, adverte Alberti, caminha em direção a seu próprio malogro, pois o homem não tem como existir fora do laço social: “(...) quanto ao discurso do capitalista, o laço social fracassa o que, a longo termo, levará ao fracasso do próprio capitalismo porque o homem é um ser que faz, por definição, laço social (...)” (ALBERTI, s/d). Portanto, ainda que sua pretensão seja eliminar a falta, o discurso do capitalista em algum momento tende a falhar, pois o homem não podendo renunciar ao laço, não tem outra saída, senão a proporcionada pelo discurso do psicanalista: a saída pelo desejo.

É este, o desejo, a arma com que se pode resistir à ameaça de destruição que o discurso do capitalista traz à civilização.

REFERÊNCIAS

ABREU, Caio Fernando. *Caio Fernando Abreu: cartas*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2002.

AFLATO, Agnès. “Discurso capitalista”. *Scilicet. Os objetos a na experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2008.

ALBERTI, Sonia. *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.

_____. “Psicanálise: a última flor da medicina”. In _____. ELIA, Luciano. (org.). *Clínica e pesquisa em psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000.

_____. “O discurso do capitalista e o mal-estar na cultura”. s/d. Disponível em www.estadosgerais.org/historia/163-o_discurso.shtml. Acesso em 16/08/2009. [s/d]

_____. *O adolescente e o Outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. “A estrutura e as redes em psicanálise”. In _____. FIGUEIREDO, Ana Cristina. (org.). *Psicanálise e saúde mental: uma aposta*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2006.

_____. “O bem que se extrai do gozo”. *Stylus*. Rio de Janeiro, n.14, p.65-75, abr.2007.

_____. et al. “Fenômeno, estrutura, sintoma e clínica: a droga”. *Latinoam. Psicopat. Fund.*, ano VI, n.3, set.2003, pp.11-29.

_____. RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. Apresentação. In _____. _____. (org.). *Retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2004.

_____. ELIA, Luciano. “Psicanálise e ciência: o encontro dos discursos”. *Revista mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. 8, n. 3, p.779-802, set.2008.

ALEMÁN, Jorge. *Derivas del discurso capitalista: notas sobre psicoanálisis y política*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

AMIGO, Silvia. Notas sobre o discurso do analista. In VEGH, Isidoro. [et al.] *Os discursos e a cura*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2001.

ANDRÉ, Serge. “Ser um santo”. In GIROUD, Françoise et al. *Lacan, você conhece?* São Paulo: Cultura, 1993.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

BASTOS, Flávio Corrêa Pinto; JORGE, Marco Antonio Coutinho. *O discurso do capitalista: discurso da anti-sublimação. Inédito*.

_____; _____. “Trabalho e capitalismo: uma visão psicanalítica”. *Trivium Revista do Mestrado-Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida*. Rio de Janeiro, n.01, v.01, 2009.

BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão vital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições70, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Amor líquido: sobre a fragilidade das relações humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

CALDAS, Heloísa. “Discurso da histérica”. *Scilicet. Os objetos a na experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Introdução. In LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. São Paulo: Hucitec; Unesp, 1999.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DEUTSCH, Helene. (1933) Sur la psychologie des états maniaco-dépressifs, en particulier de l’hypomanie chronique. In *Les <<comme si>> et autres textes (1933-1970)*. Paris: Seuil, 2007.

_____. (1934) Un type de pseudo-affectivité (<<comme si>>). In *Les <<comme si>> et autres textes (1933-1970)*. Paris: Seuil, 2007.

_____. (1942) Quelques formes de troubles affectifs et leur relation à la schizophrénie. In *Les <<comme si>> et autres textes (1933-1970)*. Paris: Seuil, 2007.

_____. (1955) L’imposteur: contribution à la psychologie du moi d’un type de psychopathe. In *Les <<comme si>> et autres textes (1933-1970)*. Paris: Seuil, 2007.

_____. (1965) Aspects cliniques et théoriques des personnalités <<comme si>>. In *Les <<comme si>> et autres textes (1933-1970)*. Paris: Seuil, 2007.

DIAS, Mauro Mendes. “Neuroses e depressão”. *Cadernos do Seminário*. Campinas: IPCAMP, 2003.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. “Eu, etiqueta”. In *O Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 1984.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2005.

DUFOUR, Dany-Robert. *O divino mercado: a revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008.

ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FERREIRA, Nadiá Paulo. A culpa na subjetividade de nossa época. In PERES, Urania Tourinho. (org.). *Culpa*. São Paulo: Escuta, 2001.

FINGERMANN, Dominique. “Os destinos do mal: perversão e capitalismo”. In _____; DIAS, Mauro Mendes. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FLESLER, Alba. O discurso da histérica. In VEGH, Isidoro. [et al.] *Os discursos e a cura*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2001.

FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce qu’un auteur?” *Littoral. Revue de psychanalyse: la discursivité*. Revue trimestrielle, Editions Erés, juin 1983.

FREUD, Sigmund. [1895] Projeto para uma psicologia científica. In *E.S.B.*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1895] Proyecto de psicologia. *Obras completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1900] A interpretação de sonhos. In *E.S.B.*, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1900] La interpretación de los sueños. *Obras completas*, vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1901] Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In *E.S.B.*, vol. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1901] Psicopatología de la vida cotidiana. *Obras completas*, vol. VI. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

FREUD, Sigmund. [1905] Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *E.S.B.*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1905] Tres ensayos de teoria sexual. *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1905] Os chistes e sua relação com o inconsciente. In *E.S.B.*, vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1905] El chiste y su relación con lo inconsciente. *Obras completas*, vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1908] Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. In *E.S.B.*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1908] La moral sexual <<cultural>> y la nerviosidad moderna. *Obras completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1913] Totem e Tabu. In *E.S.B.*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1913] Totém y tabu. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. [1913] O interesse científico da psicanálise. In *E.S.B.*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1913] El interes por el psicoanálisis. *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. [1920] Além do principio de prazer. In *E.S.B.*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1920] Más allá del principio de placer. *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1921] Psicologia de grupo e análise do ego. In *E.S.B.*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. [1921] Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. [1923] Dois verbetes de Enciclopédia. In *E.S.B.*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1923] Dos artículos de enciclopédia: <<Psicoanálisis>> y <<Teoría de la libido>>. *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1926] A questão da análise leiga. In *E.S.B.*, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1926] Pueden los leigos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. *Obras completas*, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

_____. [1927] O futuro de uma ilusão. In *E.S.B.*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1927] El porvenir de una ilusión. *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

_____. [1930] O mal-estar na civilização. In *E.S.B.*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1930] El malestar en la cultura. *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. [1937] Análise terminável e interminável. In *E.S.B.*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1937] Análisis terminable e interminable. *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FUKS, Betty Bernardo. *Freud & a cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GÓES, Clara de. *Psicanálise e capitalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

GOLDENBERG, Ricardo. *Política e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GONÇALVES, Luiza Helena Pinheiro. *O discurso do capitalista: uma montagem em curto-circuito*. São Paulo: Via Lettera, 2000.

JABOR, Arnaldo. Pecado faz falta na feira de sexo de Nova York, *Folha de S. Paulo*, 20.04.1999.

JONES, Ernst. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. “Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos”. In _____; RINALDI, Doris. *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário*, livro 17, de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

_____. “A pulsão de morte”. *Estudos de psicanálise*. Belo Horizonte: Círculo Brasileiro de Psicanálise, n.26, pp.23-40, 2003.

_____. “Ninguém é substituível”. In FINGERMANN, Dominique; DIAS, Mauro Mendes. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. “‘A psicoterapia conduz ao pior’ – Apontamentos sobre a querela psicanálise/psicoterapia”. In ALBERTI, Sonia; FIGUEIREDO, Ana Cristina. *Psicanálise e saúde mental: uma aposta*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2006a.

_____. “A travessia da fantasia na neurose e na perversão”. *Estudos de psicanálise*. Belo Horizonte: Círculo Brasileiro de Psicanálise, n.29, 2006b, p.29-37.

_____. “O amor é o que vem em suplência à inexistência”. In ALBERTI, Sonia. (org.). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud/CAPES, 2008.

LACAN, Jacques. [1949] O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. [1953] Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. [1957] A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. [1959-60] *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. [1962-63] *O seminário, livro X: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. [1965] A ciência e a verdade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. [1966-67] *Le séminaire, livre XIV: la logique du fantasme*. Inédito.

_____. [1967] Alocução sobre as psicoses da criança. In *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. [1968-69] *O seminário, livro XVI: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. [1969-70] *O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. [1970] Radiofonia. In *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. [1971] *O seminário, livro XVIII: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. [1971-72] *Le savoir du psychanalyste. Entretiens de Sainte-Anne*. Inédito.

_____. [1971-72] *O saber do psicanalista*. Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1997. Inédito.

LACAN, Jacques. [1972] *Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue: Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan, Milan, La Salamandra, 1978, pp.32-55.*

_____. [1972-73] *O seminário, livro XX: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. [1974] *Televisão*. In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. [1974] *A terceira*. Circulação interna na Escola Letra Freudiana. Roma, 1974. Inédito.

_____. [1976] *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, in *Scilicet*, 6/7. Paris: Seuil, 1976.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2004.

_____. *A perversão comum: viver junto sem outro*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008.

LE RIDER, Jacques. *Cultivar o mal-estar ou civilizar a cultura?* In LE RIDER, Jacques et al. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

LUSTOZA, Rosane Zétola. "O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social". *Ágora*, Rio de Janeiro, v.12, n.1, jan./jun. 2009.

MANNONI, Octave. "Eu sei mas mesmo assim". In _____. *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MARX, Karl. [1867] *O capital. (Crítica da Economia Política)*. Livro 1: o processo de produção do capital. v. 1. 5ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MAURANO, Denise. "Um estranho no ninho ou a psicanálise na universidade". In JORGE, Marco Antonio Coutinho. (org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

MELMAN, Charles. *Alcoolismo, delinquência, toxicomania: uma outra forma de gozar*. São Paulo: Escuta, 1992.

_____. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008.

NANCLARES, Analia Meghdessian de. Discurso Universitário. In VEGH, I. [et al.] *Os discursos e a cura*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2001.

NAVEAU, Pierre. “Marx e o sintoma”. *Falo Revista Brasileira do Campo Freudiano*, n.3. jul-dez 1988, pp.103-122. Salvador: Fator, 1987.

OLIVEIRA, Gilsa Tarré. *Foraclusão e laço social: os avatares da função paterna no mundo contemporâneo*. <http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170/GilsaOliveira.htm>. Acesso em: 16/08/2009.

OLIVIERI, Filippo. A aletosfera, lugar de objetos agalmáticos. In JORGE, Marco Antonio Coutinho; RINALDI, Doris. *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário*, livro 17, de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

PERCURSO PSICANALÍTICO DE BRASÍLIA. *O Mal-estar na Civilização, hoje*. Brasília: PPB, 2004.

PLON, Michel. Da política em *O mal-estar* ao mal-estar da política. In LE RIDER, Jacques et al. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. “Nosso tempo e a psicanálise”. In RUDGE, Ana Maria. (org.). *Traumas*. São Paulo: Escuta, 2006.

POMMIER, Gérard. *Freud apolítico?* Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

PORGE, Erik. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

PRUDENTE, Regina Coeli Aguiar Castelo; RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. Psicanálise e ciência. *Psicol. Cienc. Prof.* v. 25, n.1, Brasília, mar. 2005.

QUINET, Antonio. *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. “O sujeito: uma neo-latusa”. In ALBERTI, Sonia. (org.). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud/CAPES, 2008.

RAULET, Gérard. As duas faces da morte. Sobre o estatuto da agressividade e da pulsão de morte em *O mal-estar na civilização*. In LE RIDER, Jacques et al. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

REY-FLAUD, Henri. Os fundamentos metapsicológicos de *O mal-estar na cultura*. In LE RIDER, Jacques et al. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. “Capitalismo e esquizofrenia”. In ALBERTI, Sonia. (org.). *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.

_____. O traço que fere o corpo. In ALBERTI, Sonia; RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. (org.). *Retorno do Exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2004.

_____. *A política da neurose obsessiva*. Disponível em:
<http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/2d_Ribeiro_37020903_port.pdf>.
Acesso em 18.08.2009.

RINALDI, Doris. Apresentação. In JORGE, Marco Antonio Coutinho; RINALDI, Doris. *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

ROAZEN, Paul. *Freud: pensamento político e social*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

ROSA, Miriam Débieux. “Gozo e política na psicanálise: a toxicomania como emblemática dos impasses do sujeito contemporâneo”. In RUDGE, Ana Maria. (org.). *Traumas*. São Paulo: Escuta, 2006.

ROSS, Nathaniel. The “as if” concept. In *Journal of the American Psychoanalytic Association*. vol.15, n.1, pp.59-82, feb.1967.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

RUDGE, Ana Maria. “As teorias do sujeito contemporâneo e os destinos da psicanálise”. In _____. (org.). *Traumas*. São Paulo: Escuta, 2006.

SAFATLE, Vladimir. “Posfácio: a política do Real de Slavoj Zizek”. In ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!:* cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. “Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo”. In DUNKER, Christian; PRADO, José Luiz Aidar. (org.). *Zizek crítico: política e psicanálise na época do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker, 2005.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

SOUÉIX, André. “O discurso do capitalista”. In. GOLDENBERG, Ricardo. (org.). *Goza! – capitalismo, globalização, psicanálise*. Salvador: Ágalma, 1997.

SOUZA, Aurélio. *Os discursos na psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2003.

TRILLING, Lionel. Freud: dentro y más allá de la cultura. In _____. *Más allá de la cultura y otros ensayos*. Barcelona: Lumen, 1968.

VEGH, Isidoro. Os discursos e a cura. In VEGH, Isidoro. [et al.] *Os discursos e a cura*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2001.

WAINSTEIN, Silvia. O discurso do mestre. In VEGH, Isidoro. [et al.] *Os discursos e a cura*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2001.

YACOI, Alicia. Discurso do analista. *Scilicet. Os objetos e a experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. “Como Marx inventou o sintoma?” In _____. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Bem-vindo ao deserto do Real!:* cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____; DALY, Glyn. *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.