



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Victória Kniest

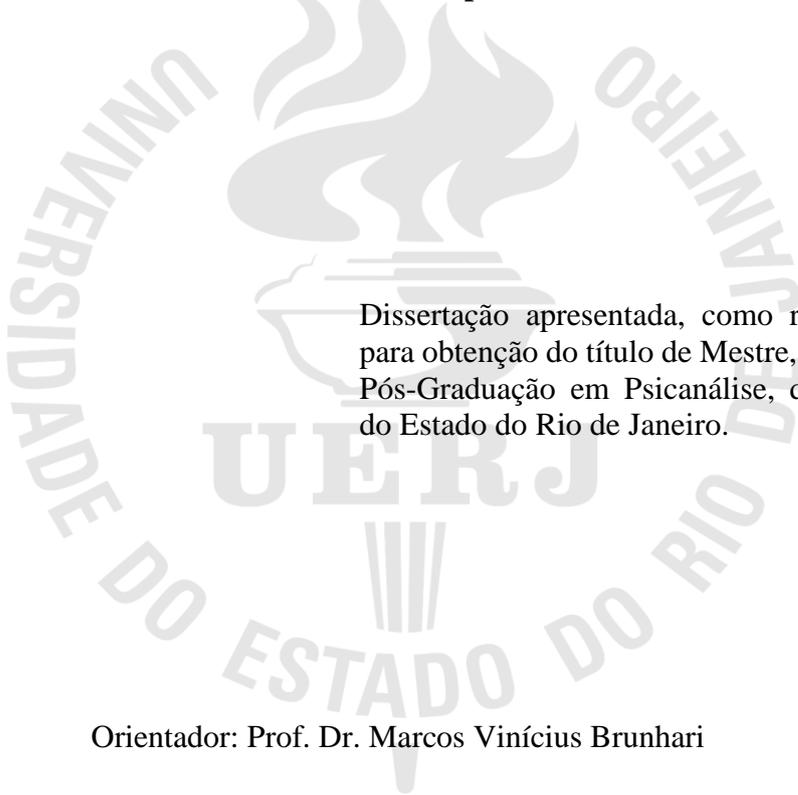
**Mais além dos autômatos: discurso do capitalista e a estrutura da
internet**

Rio de Janeiro

2023

Victória Kniest

Mais além dos autômatos: o discurso do capitalista e a estrutura da internet



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.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Vinícius Brunhari

Rio de Janeiro

2023

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

K69

Kniest, Victória

Mais além dos autômatos: o discurso do capitalista e a estrutura da internet/
Victória Kniest. – 2023.

129 f.

Orientador: Marcos Vinícius Brunhari.

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

1. Psicanálise – Teses. 2. Neoliberalismo – Teses. 3. Cultura – Teses. I.
Brunhari, Marcos Vinícius. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia. III. Título.

bs

CDU 159.964.2

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

Assinatura

Data

Victória Kniest

Mais além dos autômatos: o discurso do capitalista e a estrutura da internet

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.

Aprovada em 31 de março de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Vinícius Brunhari (Orientador)

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Doris Luz Rinaldi

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Mariana Mollica da Costa Ribeiro Araújo

Instituto de Psicologia – UFRJ

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Aos que vagam analogicamente por algum mundo.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Ao meu orientador, Marcos Vinícius Brunhari, que com muita delicadeza em sua leitura permitiu que a escrita pudesse acontecer como uma aventura criativa. Agradeço pela aposta, pela paciência e pelo incentivo.

À Doris Luz Rinaldi e Mariana Mollica da Costa Ribeiro Araujo pela atenta leitura, pela gentileza de suas palavras e por suas valiosas contribuições.

A CAPES pela bolsa que me permitiu trilhar este caminho.

A minha analista pela transmissão de um desejo a ser sustentado.

Aos psicanalistas que de diferentes modos contribuíram para a realização deste trabalho e em meu percurso em psicanálise. Em especial, às minhas amigas Manoela e Monica pela leitura e escuta; à minha supervisora Priscilla pelo trabalho; aos meus colegas de orientação pela parceria; aos amigos de outra geração que encontrei em São Paulo pela transmissão.

A Mell pelo carinho e companheirismo no cotidiano desta travessia.

Ao Caju pela presença canina nas madrugadas de leitura.

Aos amigues que dividiram comigo intermináveis conversas em tardes de cafés, noites em bares, manhãs no parque. Obrigada pelas perguntas, pela curiosidade e pelas referências compartilhadas.

À minha família que com muito amor me encorajou na feitura deste trabalho e que ainda me ensina, na adultez, algumas boas perspicácias da vida.

E por último, agradeço às (aos) hackers dos infintos lugares que permitiram o acesso ao material utilizado neste trabalho.

RESUMO

KNIEST, Victória. *Mais além dos autômatos: o discurso do capitalista e a estrutura da internet..* 2023. 129f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Programa de Pós-graduação em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Este trabalho propõe-se a questionar sobre a estrutura da internet em uma articulação com o Discurso do Capitalista. Para isso, indaga-se sobre a contemporaneidade do texto freudiano, desde onde se pode ler uma crítica à modernidade e ao que convoca a atualidade de nosso tempo. O Deus-protético como ideal moderno sugerido por Freud (1930/2020) permite interrogar sobre os limites da proposição de um novo sujeito. Tal questão coloca em cena as tecnologias de domínio que hoje se engendram a partir dos algoritmos enquanto um domínio com um *a* mais. Indaga-se que vias de articulação possível pode-se estabelecer entre campos distintos ao retomar os autômatos encontrados na literatura e no cinema com o objetivo de interrogar sobre as posições ofertadas no discurso que passa pelas principais discussões freudianas: em relação ao que está mais além do princípio do prazer e que se encontra com o mal-estar resíduo do pacto social, a psicologia das massas na proposição de uma condição de fascínio e os impossíveis como parte da estrutura. O autômato também permite questionar sobre o retorno lacaniano a Freud, pelo qual o automatismo de repetição, *autômaton*, é o que convoca o princípio do prazer e as voltas da demanda – questão que se considera primordial no tema dos algoritmos em seu domínio neoliberal seja em relação a sua linguagem que remete o binarismo do signo ou em sua máxima que retoma o imperativo categórico ali onde Kant encontra Sade. Propõe-se também uma retomada sobre o estatuto do sujeito lacaniano para balizar a discussão do Discurso do Capitalista, que não é um quinto discurso, mas aquilo que institui um ilimitado quanto aos impossíveis e à impotência. Discute-se, sobretudo, os autômatos de nosso tempo, os algoritmos na sua relação com o neoliberalismo, ao articular uma relação específica entre o sujeito barrado e o objeto *a* no matema dos discursos.

Palavras-chave: Psicanálise. Internet. Discurso do capitalista. Neoliberalismo. Cultura.

RESUMEN

KNIEST, Victória. *Más allá de los autómatas: el discurso del capitalista y la estructura de internet*. 2023. 129f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Programa de Pós-graduação em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Este trabajo se propone cuestionar sobre la estructura de internet en una articulación con el Discurso del Capitalista. Para ello, se indaga sobre la contemporaneidad del texto freudiano, desde donde se puede leer una crítica a la modernidad y a lo que convoca la actualidad de nuestro tiempo. El Dios-protésico como ideal moderno sugerido por Freud (1930/2020) permite interrogar sobre los límites de la proposición de un nuevo sujeto. Esta cuestión pone en tela de juicio las tecnologías de dominio que hoy se engendran a partir de los algoritmos como un dominio con uno *a* más. Se indaga que vías de articulación posible se puede establecer entre campos distintos al retomar los autómatas encontrados en la literatura y en el cine con el objetivo de interrogar sobre las posiciones ofertadas en el discurso que pasa por las principales discusiones freudianas: en relación con lo que está más allá del principio del placer y que se encuentra con el malestar residuo del pacto social, la psicología de las masas en la proposición de una condición de fascinación y los imposibles como parte de la estructura. El autómata también permite cuestionar sobre el retorno lacaniano a Freud, por lo que el automatismo de repetición, *autômaton*, es lo que convoca el principio del placer y las vueltas de la demanda - cuestión que se considera primordial en el tema de los algoritmos en su dominio neoliberal sea en relación a su lenguaje que remite el binarismo del signo o en su máxima que retoma el imperativo categórico allí donde Kant encuentra a Sade. Se propone también una retomada sobre el estatuto del sujeto lacaniano para balizar la discusión del Discurso del Capitalista, que no es un quinto discurso, sino lo que instituye un ilimitado en cuanto a los imposibles y a la impotencia. Se discute, sobre todo, los autómatas de nuestro tiempo, los algoritmos en su relación con el neoliberalismo, al articular una relación específica entre el sujeto barrado y el objeto a no matema de los discursos.

Palabras clave: Psicoanálisis. Internet. Discurso del capitalista. Neoliberalismo. Cultura.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	<i>Habitante solitário da grande cidade</i> (1932).....	35
Figura 2 –	Ideal do eu na massa (FREUD, 1921/2020)	41
Figura 3 –	Imagem do filme <i>Tempos Modernos</i> (1936).....	50
Figura 4 –	Os quatro discursos em <i>O avesso da psicanálise</i> (LACAN, 1969- 1970/1992).....	83
Figura 5 –	Discurso do Senhor, do Mestre (MAGNO, 1980/2008)	87
Figura 6 –	Discurso do Universitário (MAGNO, 1980/2008)	87
Figura 7 –	<i>Las Danaides</i> por John Wiliam Waterhouse (1903)	89
Figura 8 –	Discurso da Histórica (MAGNO, 1980/2008)	92
Figura 9 –	Discurso do Analista (MAGNO, 1980/2008)	93
Figura 10 –	Discurso do capitalista e do mestre (LACAN, 1972/1978)	99
Figura 11 –	Discurso do capitalista (LACAN, 1972)	100
Figura 12 –	Cohen-Bendit, Paris, maio de 1968. Imagem do filme <i>No intenso agora</i> (2017).....	104
Figura 13 –	Muro em Paris <i>pixado</i> , maio de 1968. Imagem do filme <i>No intenso agora</i> (2017).....	107
Figura 14 –	<i>Metrópolis</i> (1927) de Fritz Lang.....	117

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A ATUALIDADE DE FREUD	23
1.1	Mais além dos autômatos	24
1.2	O fascínio das massas	37
1.3	O mal-estar	44
1.4	Uma visão de mundo e os impossíveis	55
2	LACAN, A PSICANÁLISE E A ÉTICA	62
2.1	A Causa freudiana	62
2.2	<i>Kant com Sade</i>	66
2.3	<i>Não cobiçarás a Causa de teu próximo!</i>	70
2.4	O estatuto do sujeito	74
3	OS DISCURSOS E O CAPITALISMO	80
3.1	Sobretudo, o discurso do mestre e da universidade	84
3.2	Os discursos do capitalista e a segregação	93
3.3	A felicidade é uma ideia nova e também queremos viver	100
3.4	O Deus-protético e o novo sujeito	108
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
	REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

A internet é a tecnologia que propõe conectar o *todo* com o *mundo* ou, pelo menos, é o mercado que tenta vender essa ideia de conexão, do acesso à informação e do deslocamento sem sair do lugar de forma tão eficaz. Impossível compreender um mundo sem que o tráfego pulsante de suas redes não trabalhe. Embora nem Freud e nem Lacan estivessem conectados à internet, hoje, é impossível pensar num mundo offline. As milhares de informações compartilhadas em menos de um minuto são um feito humano na sua articulação digital. Afinal, para que a internet funcione como a testemunhamos hoje, não se trata somente de trabalho humano: os algoritmos fazem parte de sua estrutura de forma fundamental, como pilares que sustentam a operação. Tanta informação jamais poderia ser processada com tanta agilidade por nós mortais.

Os algoritmos enquanto autômatos são os filhos do neoliberalismo, filho-criatura, filho-tentáculo na exploração de um ilimitado na conexão da internet com a vida. Tais autômatos parecem se apresentar como as tecnologias de domínio tal qual falou Freud (1930/2020) quando destacou a relação do humano com o fogo. O “poder superior da natureza, a fragilidade do nosso próprio corpo e a inadequação dos dispositivos que regulam as relações dos seres humanos entre si na família, no Estado e na sociedade” (p. 332) são os três destaques do autor para as fontes de sofrimento. Para Freud a dominação do fogo se constitui como um ato cultural que se destaca sendo em si uma tecnologia. O que faz indagar sobre sua noção de cultura – o domínio está na base do que compreendemos como atos culturais? Se avançarmos na linha do tempo, os algoritmos também se apresentam enquanto tecnologias de domínio que moldam a história do humano na sua relação com a cultura e em suas relações sociais.

A internet enquanto uma nova etapa do modo de produção capitalista começa a ser nomeada por alguns autores como *capitalismo de vigilância* (ZUBOFF, 2021) ou *governamentalidade algorítmica* (PARRA, 2016). Há quem diga que a internet é um projeto de subjetivação (DARDOT & LAVAL, 2016), uma arquitetura em forma de rede tecnológica (MOROVOZ, 2018), um objeto de consumo (DIAS, 2017), como um *gadget* enquanto sintoma (ROSA, 2010), um campo de articulação política (SILVEIRA, 2016), um espaço de criação (BEIGUELMAN, 2019), novas formas de conectividade (CHUN, 2008), etc. Entretanto, de partida, obtemos uma necessidade metodológica de conceituar nosso objeto, especificando ainda mais a questão de pesquisa. *O que é a internet? Que posição ela oferece aos seus usuários?*

Para percorrermos essa investigação, conceituamos a internet como um dispositivo tal qual nos pontuou Foucault, pois apresenta características de um conjunto heterogêneo de “discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões normativas, leis, medidas administrativas, declarações científicas, propostas filosóficas, morais, filantrópicas” (1977/1994, p. 299)¹. É a partir dessa definição que podemos aproximar o debate às questões do campo psicanalítico, embora o que Foucault tenha situado enquanto discurso se distingue do que Lacan pontuou a partir de 1969 e 1970. É pela via das leis, propostas filosóficas e morais que podemos circunscrever um pouco mais a ordem de nosso objeto. Lembremos que Foucault conceituou em *História da Loucura* (1961/1972) um discurso como um conjunto de enunciados sobre a loucura enquanto um objeto, possibilitando a criação de uma condição de existência. Condição de existência pela condição discursiva que engendram dispositivos de domínio. Já Lacan (1959-1960/1988) demarca os discursos como modalidades de gozo ou, dizendo de outra forma, escritas sobre as relações sociais que operam necessariamente a impossibilidade e a impotência de completude. Nossa hipótese é de que a rede de internet é um dispositivo foucaultiano no que convoca os discursos sobre sua dominação, mas que engendra e é engendrada pelo discurso, lacaniano, do capitalista enquanto uma *aberração*².

Retornemos a Foucault, pelo qual nos ajuda a circunscrever um litoral por outros campos do saber, ao destacar os dispositivos como uma *estratégia sem sujeito* (1977/1994). O que significa dizer que os dispositivos são uma rede de elementos que se modificam e são modificados numa perspectiva mais complexa do que se pode circunscrever como uma única autoria. Não há um agente que demande ativamente a criação de um dispositivo, mas justamente os seus elementos: discursos, leis, declarações científicas, normas, arquitetura, etc. Uma rede de elementos que se passa “num certo momento histórico a responder uma urgência” (FOUCAULT, 1977/1994, p. 299)³ entre o dito e o não dito, pois como há uma função estratégica “se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional [...] para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las” (FOUCAULT, 1977/1994, p. 299). Ainda, o sujeito do qual trata Foucault se distingue do sujeito do qual a psicanálise se ocupa. O sujeito foucaultiano é circunscrito por

¹ Tradução livre de: “Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques [...]”.

² FINGERMAN & DIAS, 2005, em *Por Causa do Pior*, nomeiam o discurso do capitalista enquanto uma aberração.

³ Tradução livre de: “du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments.”

normativas em relação ao saber-poder, pelo qual operam as tecnologias dispositivas. Já o sujeito que a psicanálise se ocupa é o foracluído da ciência, que veremos mais adiante nesse trabalho. Sendo assim, o campo psicanalítico se ocupa de um sujeito na sua relação íntima com o objeto perdido, um sujeito que está na diferença significativa, longe de ser uma categoria *ontológica*.

Destacamos essa diferença, mas ainda sim sustentamos a possibilidade de um diálogo entre esses sujeitos que não coincidem. Podendo situar o que é da ordem do domínio dispositivo no campo social e o que é da ordem do domínio inconsciente na estrutura da linguagem. Lembremos, por último, que o próprio discurso do capitalista é uma aberração, situando uma pergunta necessária ao debate: *seria o discurso do capitalista um quinto discurso ou uma falácia?* Essa pergunta nos orienta, pois o discurso do capitalista finge não comportar impossibilidade e tampouco impotência, fazendo-nos pensar que se comporta como um discurso de dominação tal qual situava Foucault em relação aos dispositivos. O que permite indagar sobre o estatuto do sujeito, discussão que será abordada no capítulo dois, mas que relançamos como as questões que orientam essa pesquisa. Questionar sobre a posição ofertada na internet também é se indagar sobre a posição oferecida ao sujeito no discurso do capitalista (LACAN, 1972/1978). *Há um sujeito no discurso do capitalista? Há efeito de sujeito online?*

Antes de entrarmos às questões específicas que cabe ao campo da tecnologia, destacamos que a questão deste trabalho surgiu a partir de uma experiência cinematográfica. *Blade Runner 2049* (2017) é um filme que aborda um futuro distópico, a continuação do clássico dos anos 1980, *Blade Runner: o caçador de androides* (1984). O filme conta a história de um caçador de autômatos que busca sua caça naqueles que deixaram de receber ordens de seu criador, desenvolvendo um mecanismo próprio de desejo. No início do filme, o caçador vai a uma biblioteca privada tentar encontrar informações de sua nova caçada e o arquivista o lembra do grande apagão, justificando os dados não encontrados de sua pesquisa. O arquivista rememora o passado ao contar para o caçador que o grande apagão foi produto da revolta destes autômatos que ele está tentando encontrar. Os autômatos invadiram as centrais de armazenamento de informações e as explodiram, deixando aí uma lacuna de onde a investigação começa.

A imagem do grande apagão permite olhar à condição de domínio pela qual nos encontramos: a base do capitalismo tecnológico é fundada por poucas empresas privadas que contém a dominação de todas as informações disponíveis online. Um projeto que é ao mesmo tempo econômico, político e social, numa ambiguidade entre os limites do público e do

privado⁴. Embora estejam em questão na atualidade os dispositivos de domínio que cerceiam o modo de vida e as relações entre saber e poder tal qual em *Blade Runner 2049* (2017), quiçá seja o filme que nos mostra um movimento não só de alienação e submissão à dominação. No filme, nosso mocinho é um autômato feito para caçar os corrompidos de sua espécie que perderam sua função ao se voltarem contra os dispositivos de controle. Embora muito bem treinado, é durante o filme que ele se indaga sobre os motivos pelos quais seus conterrâneos rompem com seus destinos pré-estabelecidos, fazendo dele mesmo um autômato perdido. Um mais além dos autômatos.

A estrutura da internet

Esse domínio privado da internet nos indaga, visto que fundamos a estrutura da nossa economia, política, trabalho e comunicação na mão de poucas empresas extremamente poderosas, no que se refere ao poder econômico. Para indagar sua dimensão, pensemos que se a estrutura da internet fosse um país, ela estaria mais para uma geografia esquadrihada tal qual os feudos da Idade Média (WARNKE, 2013) do que a rizomas *a lá* esquizoanálise. Feudos não só pelo poder Real, mas também pela arquitetura, visto que para entrar em seus territórios (em seus sites ou *app*) é preciso pagar alguma coisa. Para acessar o mundo digital, os usuários pagam com seus dados (ZUBOFF, 2021). As informações que são geradas em seu uso (buscas, fotos, histórico do navegador da web, *likes*, compartilhamentos, compras online, mobilização política na internet, conversas, tempo de interação com uma postagem, etc.) viram um rastro digital e são utilizadas para rentabilizar o valor da operação. A marca desse rastro é utilizada “pelas empresas de vigilância, de pesquisa, de marketing, de seguros, de relações públicas e, também, pelos Estados autoritários para pesquisar, controlar e até perseguir” (SILVEIRA, 2009, p. 109) sua população.

Esses rastros são pegadas de bilhões de usuários e se tornam o insumo mais caro do mercado atual. Nomeados como “o petróleo do século XXI” (PARRA, 2016, p. 39), o mercado dos dados detém o insumo mais lucrativo. O algoritmo é a tecnologia desenvolvida para codificar esses rastros numa *política de simulação*, pelo qual permitem criar uma leitura onde os rastros possam *significar* alguma coisa. Na busca de criar dispositivos de governamentalidade algorítmica, os dados são codificados em massa, criando perfis de

⁴A estrutura da internet é uma arquitetura definida por um conjunto de operações que garantem menor complexidade em seu uso (WARNKE, 2013; GALLOWAY, 2004; SILVEIRA, 2009). Essa condição de domínio se dá pela oferta da camada de aplicação, que é justamente a interface que utilizamos para maior facilidade no acesso dos analfabetos digitais ao mundo digital. Esse acesso à internet é desenvolvido por poucas e grandes corporações, como Microsoft, Apple, Google que detêm o “poder econômico e simbólico na rede” (SILVEIRA, 2009, p. 107), compreendendo o software enquanto uma propriedade intelectual.

comportamento a serviço de uma atividade rentável (PARRA, 2016). Tais perfis buscam “gerir as pessoas de maneira personalizante, industrial, sistemática, preemptiva, se interessando por elas somente enquanto pertences a uma multitude de perfis (de consumidores, de delinquentes potenciais, etc)” (PARRA, 2016, p. 41). Assim, a captação desses rastros pelos algoritmos “busca converter todos os aspectos da existência cotidiana em ativo rentável: tudo aquilo que costumava ser o nosso refúgio contra os caprichos do trabalho e as ansiedades do mercado” (MOROZOV, 2018, p. 33) é monetarizado.

Achille Mbembe (2017) destaca os algoritmos como máquinas de cálculo sendo um traço constitutivo de nossa época. As tecnologias de leitura informática levam a uma sensação de “extraordinária compreensão do tempo” (MBEMBE, 2017, p. 30), embora o funcionamento algorítmico seja hoje inacessível ao entendimento humano. Essa leitura de dados, ou cálculos como chama Mbembe (2017), além de serem vendidos por empresas que estão interessadas nos estudos de comportamento, se destacam por previsões de consumo e movimentações políticas (ZUBOFF, 2021). Os dados recolhidos e analisados retornam à experiência dos usuários, como *sugestão de conteúdo*, a partir da interação de cada perfil aos seus interesses (PARRA, 2016). Os autômatos algorítmicos tentam prever o que nos capta para nos oferecer mais e mais, gerando em si certa estranheza ao denunciar-se enquanto uma tecnologia de domínio que produz demanda.

Frente a essas pontuações observamos que o neoliberalismo tecnológico e a proposta algorítmica estão inteiramente interligados, propondo à experiência na internet pelo usuário a transformação de si como produto. O que nos aproxima sobre a governamentalidade neoliberal proposta por Dardot e Laval (2016), subjetividade vigente que se destaca pelo modo como o eu, entidade ontológica, transforma-se uma empresa de si. A empresa de si também remete ao que Mbembe (2017, p. 29) destaca enquanto uma fusão entre a vida digital e a vida mundana: “a vida passa-se agora no ecrã, e o ecrã torna-se a forma plástica e simulada do vivo, que, aliás, pode agora ser capturada por um código”. É no ecrã, na tela, em que a proposta de si enquanto produto pode realizar-se enquanto um domínio neoliberal.

Antes de chegarmos ao campo de domínio algorítmico tal conhecemos hoje, alguns caminhos foram traçados na história da rede de internet, colocando em questão as políticas da rede (estrutura tecnológica) pelas políticas na rede (relações políticas e econômicas) (SILVEIRA, 2009). Voltemos um pouco no tempo. É na passagem da estrutura da web 1.0 para a web 2.0 que, além de modificar as estruturas arquitetônicas de conexão, abriu-se espaço para o mercado dentro da realidade virtual.

Essa passagem estrutural se deu num processo de avanços tecnológicos e pesquisas científicas, pelo qual o Vale do Silício⁵ se caracterizou, no fim dos anos 1990, como lugar para o desenvolvimento de *business* tecnológicos. Embora o investimento de capital nacional e internacional se caracterizasse de grande escala, na metade dos anos 2000 os achados científicos do mundo digital ainda não geravam lucro imediato tal qual esperavam os investidores. A operação não era paga (ZUBOFF, 2021). Nesse sentido, podemos considerar esse período como um ponto central para a virada da internet e do neoliberalismo digital, uma vez que podemos observar a relação direta entre ciência e capital, onde as pesquisas científicas financiadas respondiam à urgência dos investidores (ZUBOFF, 2021).

Em 2002, a Google já utilizava os dados de seus usuários para melhorar a experiência de sua plataforma, ou seja, o que era considerado dados residuais de sua operação era transformado em um “sistema de aprendizagem recorrente capaz de melhorar de modo contínuo os resultados das buscas e incitar produtos inovadores, tais como verificação de ortografia, tradução e reconhecimento de voz” (ZUBOFF, 2021, p. 89). Em sua origem, o primeiro algoritmo⁶ da história da internet, chamado de *Page Rank*, servia somente para melhorar a plataforma e a experiência online de seus usuários. Apesar de sua grandiosidade em termos tecnológicos, a Google não rendia lucro aos seus investidores, tampouco pagava sua operação. O capitalismo de vigilância é visto como uma das “consequências do dinheiro impaciente que inundou o Vale do Silício quando o agito inflacionário atraiu especuladores e aumentou a volatilidade dos financiamentos de riscos” (ZUBOFF, 2021, p. 97). Foi a partir da demanda de lucro imediato que o algoritmo *Page Rank* se transformou em uma mutação capitalista.

A criação de uma mutação tecnológica, com o uso do algoritmo *Page Rank* na publicidade, promoveu desgaste na relação entre direito, privacidade e ética no âmbito do usuário das plataformas. A web 2.0 se fez como uma mudança radical no que havia sido pensado os utópicos nos inícios dos anos 1980, ou seja, de um espaço livre passou a ser um local privado, mesmo que isso não ficasse evidente durante bastante tempo. É interessante que a experiência da internet passa a ser completamente outra com o uso das plataformas e dos algoritmos, uma vez que se antes na web 1.0 a internet se situava como uma grande biblioteca de Babel, lugar

⁵ Região da Califórnia (Estados Unidos) conhecida por ser sede para muitas startups e empresas de tecnologia.

⁶ Algoritmo são operações informatizadas para cumprir uma função. O algoritmo nada mais é do que um autômato criado por cientistas para realizarem alguma função. Nesse caso, o algoritmo Page Rank foi utilizado para obter informações das buscas no site da Google de cada usuário e reorganizar o conteúdo que será visto por cada usuário. Ver mais em <<https://www.youtube.com/watch?v=nj2211gIII8>> Acesso em: 12/04/2022.

comum onde toda informação se concentrava, a web 2.0 proporciona a experiência um a um de cada usuário de acordo com a leitura algorítmica⁷.

Embora o uso do algoritmo *Page Rank* tenha modificado a experiência da rede digital, foi somente em 2011, com a queda das Torres Gêmeas, que a web 2.0 foi institucionalizada como a estrutura da rede de toda a internet ocidental (CHUN, 2008; SILVEIRA, 2016; WARNKE, 2013; MORAZOV, 2018; ZUBOFF, 2021). O 11 de setembro “marcou importantes mudanças no sistema de vigilância e de contra-espionagem dos Estados Unidos da América” (SILVEIRA, 2016, p. 181), pois com o ataque terrorista, qualquer movimento de invasão estatal seria nomeado como prevenção e segurança, assim, o território nacional em estado de urgência fez criar o estado de exceção⁸ constante. Nesse cenário, “todos passam a ser possíveis culpados” (SILVEIRA, 2016, p. 181), porque “a qualquer momento um indivíduo conectado pode dar uma informação valiosa para os sistemas de inteligência” (SILVEIRA, 2016, p. 181). É a partir desse evento que o algoritmo inventado pela empresa Google instaura-se não só como modelo universal da rede de internet, mas também passa a ser utilizada pelo EUA, justificando institucionalmente a invasão de privacidade pela necessidade de segurança.

Foucault (1977-1978/2008) aponta que a grande diferença entre o liberalismo e o neoliberalismo se dá pelo papel do estado, pois o neoliberalismo se modifica da antiga corrente de pensamento, porque faz do Estado peça essencial para servir, garantir e gerenciar as normas do mercado. Assim, é possível observar que a instauração de um estado de exceção, que instituiu um terceiro como ameaça, fez parte do contexto histórico que possibilitou que estratégia de marketing mais bem sucedida na história do capitalismo. Uma mistura pelo qual o estado garante a operação privada, mas que também em um segundo momento se beneficia dela, deixando passar e passando por suas próprias leis de regulamentação.

Outro ponto de destaque é que esta pesquisa começou a se desenvolver especificamente no enfoque da mudança estrutural da web 1.0 para a web 2.0, entretanto, o que vemos veicular massivamente na mídia atualmente são as possibilidades que a rede de internet tem de se tornar 3.0. A chamada era do *metaverso* coloca em questão a coexistência de multiversos digitais e

⁷ Se você fizer uma pesquisa no Google com os mesmos descritores (por exemplo, vacina Covid) em outro celular (como de uma pessoa politicamente oposta ao seu conceito de mundo), poderá observar a diferença dos resultados de casa pesquisa – a diferença de conceitos sobre a busca, sites que aparecem em ordens distintas (alguns aparecem, outros não), etc.

⁸ “O estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

online⁹. Mark Zuckerberg, idealizador do Facebook, recentemente mudou o nome de sua empresa multibilionária para Metaverso, considerada a evolução do projeto da web 2.0.

O metaverso é o próximo passo na jornada de conexões sociais. A visão da nossa empresa é dar vida ao metaverso. E para refletir o nosso comprometimento com este futuro, estamos mudando o nosso nome (FACEBOOK, 2022)¹⁰.

O metaverso é a institucionalização de uma base de dados unificada para as empresas tecnológicas, mas também é a inserção de uma realidade por onde outros universos neoliberais podem coexistir¹¹. O que se vê é a inserção de multiversos em que a estrutura de consumo neoliberal pode coexistir em universos paralelos. O que nos chama atenção é o caráter ilimitado que orienta tal discursividade, pois é o discurso do capitalismo (LACAN, 1972/1978) que tem em si essa característica. Nessa perspectiva, parece que o metaverso assume publicamente o que a web 2.0 muitas vezes deixou escondida, afinal, há bastante tempo a estrutura algorítmica tem seu caráter neoliberal, mas é a pouco tempo que isso vem à tona.

O discurso do capitalista

O modo como a internet passou a funcionar nos interessa especificamente no que promove enquanto discurso no laço social. Se a internet está intimamente ligada com as estruturas do neoliberalismo, é possível observar que a mudança discursiva oferece um lugar ao sujeito e que cabe à psicanálise pensar *que discurso é esse?* Lacan, no seminário 17 (1969-1970/1992), pontuou o lugar do saber no discurso da universidade e que apresentaremos no capítulo 3. Cabe, entretanto, neste momento ressaltar que o capitalismo de vigilância nos parece ser o exemplo perfeito do que Lacan (1969-1970/1992) criticou no discurso da universidade. É no avanço da web 2.0 que é possível identificar a descoberta científica, no mundo tecnológico, servindo ao capital, tal qual Lacan pontuou em 1970 (1969-1970/1992). Entretanto, nesse momento de seu ensino, Lacan ainda não via apresentado a face do discurso do capitalismo como apresentou em 1972, denunciando uma relação discursiva que promove um infinito. Há

⁹ O filme *Tudo em Todo Lugar ao Mesmo Tempo* (2022) explora discursivamente a possibilidade de existência desses multiversos, onde a personagem Evelyn Wang explora a extensão de *outros mundos de si mesmo*. É pela via de rituais sem sentido que Evelyn consegue saltar de um universo para outro coexistindo neles no mesmo espaço de tempo. Esse filme *pop* nos chama atenção, pois além de destacar o discurso do capitalista na relação com o infinito, seja pelos inúmeros recursos de efeitos visuais, o cansaço causado no telespectador pelo *mais e mais* e o apelo aos rituais obsessivos como ponte às inúmeras possibilidades, também se destaca o apelo da indústria cinematográfica ao inserir-se no campo do que tem sido chamado de metaverso.

¹⁰ Ver mais em: <<https://about.facebook.com/br/meta/>>. Acesso em: 11/04/2022.

¹¹ Já é possível coexistir em multirrealidades virtuais com suas moedas e leis. Em uma das realidades virtuais (*The Sandbox*), o artista Snoop Dogg, que já tem sua casa virtual neste multiverso, foi holofote ao ter o terreno do lado de sua casa vendido por 2,5 milhões de dólares para um de seus fãs¹. Assim como um terreno, é possível comprar tênis digitais da *Nike* e outros objetos de consumo de poderosas marcas (*Gucci*, *Balenciaga*, *Ralph Lauren*, etc.).
¹Ver matéria em: <<https://rollingstone.uol.com.br/musica/snoop-dogg-homem-paga-r-25-milhoes-para-ser-vizinho-virtual-do-rapper-em-metaverso-sandbox-entenda/>>. Acesso em: 12/04/2022.

na experiência da internet *um lugar oferecido no discurso, ao sujeito, que nos indaga*, afinal, no discurso do capitalista o sujeito barrado é agente, embora sofra efeitos disso que roda tão bem (LACAN, 1972/1978).

Antes de chegarmos ao final, voltamos ao início. É com Freud que decidimos, no primeiro capítulo deste trabalho, discutir questões frente à modernidade e ao que situava como avanço científico e, que lemos também como capitalismo, naquele momento histórico. Especificamente em 1919 e 1920, Freud estava às voltas ao pensar o que é que estaria para além do princípio de prazer (1920/2020). Nesse sentido, há algo que Freud (1919/2019; 1920/2020) observa que se institui enquanto uma insistência da estrutura psíquica e que leva o sujeito às repetições demoníacas de sua relação com o objeto. O efeito infamiliar evidencia a pulsão de morte, o que significa dizer que Freud (1919/2019) marca algo que está para além da imagem do Eu. O efeito infamiliar é o fenômeno do que retorna naquilo que não cabe ao duplo. Esse texto nos chama atenção justamente pela relação com o duplo – é na experiência da internet que nos deparamos com a construção de um Eu que ora terá um perfil nas redes sociais, ora será extraído de sua interação algo que diz de sua unidade e de seu comportamento.

Outro ponto importante dessa leitura que nos leva às massas é a presença da imagem do autômato que Freud retira de suas citações. Seja em *O Infamiliar* (1919-1920/2020) que irá analisar um conto de Hoffman (1815/2019), marcando a presença de uma personagem importante para a trama ou seja em *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921/2020) quando traz Le Bon (1912/2004) para pensarmos o que acontece com o indivíduo na presença das massas. Le Bon (1912/2004) diz que o indivíduo nas massas deixa de ser autônomo de sua própria vontade e passa a ser autômato do grupo, o que faz Freud indagar sobre essa questão. Eis que essa palavra nos pegou. *Autômato*. Na ambivalência que ela joga, cabe a essa pesquisa questionar uma posição. *O indivíduo na massa é autômato? O usuário da internet é autômato? Os algoritmos são autômatos?*

A questão das massas e da internet estão diretamente ligadas se considerarmos os abalos na estrutura democrática através do uso da realidade digital como manipulação de “fatos e opiniões que instruem o voto dos cidadãos, por exemplo, através de relatos falsos da mídia social, *bots* e propaganda” (PICCONE, 2018, p. 30). A combinação entre democracia e capitalismo informacional cria a existência de “um modelo de mercado de mídia no qual as empresas coletam e vendem sinais de um verdadeiro estado do mundo para consumidores que se beneficiam com a dedução desse estado” (ALLCOTT & GENTZKOW, 2017, p. 212)¹². O

¹² Tradução livre de: “We sketch a model of media markets in which firms gather and sell signals of a true state of the world to consumers who benefit from inferring that state”.

fenômeno das notícias falsas (Fake News), que marcaram as eleições dos Estados Unidos em 2016, assim como as eleições no Brasil em 2018, se tornam um exemplo do resultado da combinação de tecnologia de dados, estudo comportamental em massa e criação de *bots* (robôs da rede, usuário-fantasia)¹³ na distribuição de arquivos (fotos, textos, vídeos, *gif*) para grupos específicos, tencionando o fenômeno democrático¹⁴. A tensão entre verdade e fato histórico cria uma dimensão para a chamada era da pós-verdade, caracterizada pelo maior tráfego de notícias falsas na história da tecnologia (ALLCOTT & GENTZKOW, 2017), sendo em 2016 “38 milhões de compartilhamentos de notícias falsas [...] que se traduzem em 760 milhões de instâncias de um usuário clicando e lendo” (ALLCOTT & GENTZKOW, 2017, p. 213)¹⁵.

Já em *Mal-estar da civilização* (1930/2020), Freud reserva uma crítica para o desenvolvimento e avanço tecnológico na era moderna ao dedicar aos objetos uma máxima proximidade com a imagem de Deus. É a partir da imagem de um Deus de prótese que Freud (1930/2020) destaca a tentativa do humano se aproximar da imagem e semelhança do Criador pela via da tecnologia. A velocidade que o carro proporciona, os óculos para aumentar a visão, a fotografia para guardar mais tempo a imagem da pessoa amada, o telefone que aproxima a voz dos pais aos filhos são exemplos do que avanço da ciência possibilitou, mas sem dar garantia de uma felicidade sem sombras (FREUD, 1930/2020).

O mal-estar é o resíduo do pacto civilizatório, pois para que haja relações sociais, os indivíduos precisam abrir mão de um certo gozo, tal qual os irmãos pactuaram após o homicídio do pai da horda primeva (FREUD, 1930/2020). Freud (1930/2020) está convencido de que os ideais e o avanço da ciência não podem dar conta de um mal-estar constitutivo da cultura, ou seja, para que haja laço é preciso uma renúncia. Esse apontamento nos leva para o que ele mesmo, em 1937 (2017), pôde pontuar sobre as três profissões impossíveis: psicanalisar, educar e governar sempre levam consigo uma impossibilidade. Há nesses impossíveis a renúncia de gozo completo ao que se colocaria se fosse possível tudo governar, tudo psicanalitar. Ou tudo dominar.

É nesse gancho que Lacan (1969-1970/1992) constitui a base do pensamento dos discursos, estruturas lógicas que instituem os impossíveis calcados em Freud (1937/2017). O

¹³ Aral, Roy & Vosoughi (2017) apontam a existência de usuários-robôs como parte da estrutura da rede responsável por acelerar a disseminação de notícias falsas, mas que embora haja a inclusão desses *bots* como estratégia de manipulação, são os usuários não robôs que são responsáveis por continuar a espalhar as notícias falsas em grande escala.

¹⁴ Ver mais em documentário: *THE Great Hack*. Direção: Karim Amer e Jehane Noujaim. Produção: Karim Amer, Jehane Noujaim, Pedro Kos, Geralyn Dreyfous e Judy Korin. Netflix, 2019 (114 min).

¹⁵ Tradução livre: “the 38 million shares of fake news in our database translates into 760 million instances of a user clicking through and reading a fake news story”.

discurso do mestre, aquele que aborda a impossibilidade de dominação do Outro, é um exemplo de como Lacan pode operar o impossível de governar no que convoca o laço social. A chegada aos discursos nos ajuda a estabelecer uma trajetória que convoca ao que, mais tarde, Lacan situou como o discurso do capitalista (1972/1978). O que nos convoca desse tema é justamente a instauração, por Lacan, de uma lógica falaciosa que tenta dar conta de algo sem limites.

É em busca de compreender o que se situa enquanto um discurso, para pensar o tema da tecnologia e rede de internet, que traçamos antes de chegar ao seminário 17, uma breve caminhada por alguns conceitos fundamentais no que se institui o campo lacaniano (capítulo 2). Esse capítulo se deu na tentativa de construir uma lógica frente aos elementos trabalhados no discurso: o sujeito barrado, a relação entre os significantes (S1 e S2), o objeto que se inspira em *das Ding* e depois aparece como resto da operação significante, assim como relembrar a lógica da fantasia ($\$ \langle \rangle a$) que também convoca tais elementos. Tal construção nos parece necessária, na temática dos discursos, pois, embora Lacan avance em seu ensino para pensar o que se instaurava no laço social em maio de 1968, os discursos se constituem como parte do que Lacan já havia proposto em seu retorno à Freud.

Iniciamos também, no segundo capítulo, uma discussão sobre a ética e a psicanálise (LACAN, 1959-1960/1988), questão importante que tenciona o que é o objeto freudiano chamado *das Ding* e como ele se apresentará mais tarde como objeto a como mais de gozar (LACAN, 1969-1970/1992). Além do mais, no seminário sobre a ética e a psicanálise (1959-1960/1988), Lacan refere-se às questões cruciais no que é o Outro para o ensino lacaniano, assim como a relação entre moral e cultura, no que convoca o bem Supremo kantiano e os bens do devaneio burguês. O que vale destacar nesta introdução é que é com Kant e Sade que Lacan (1963/1998) pôde circunscrever a problemática do bem, deixando evidente o gozo kantiano ao instituir um bem como imperativo categórico. Tal imperativo categórico nos indaga ao pensarmos no mandamento que faz o autômato algorítmico, constituindo uma relação intrínseca entre o bem e os bens que o Outro possa desejar, como uma lógica que vem a operar um mandamento sádico. O que permite indagar, como uma questão de pesquisa, sobre *a dimensão do Outro na internet*.

A experiência clínica vem como suporte dessa pesquisa, ali onde as redes sociais aparecem no setting analítico. É a partir da escuta de pacientes que se indagam sobre suas relações que a questão do Outro na internet se impõe. É possível observar que em alguns casos a experiência online se coloca enquanto um olhar absoluto, tal qual *todo mundo viu*, que desfaz qualquer suposição (*não me quer = não olha mais meus Stories*) na instituição de uma verdade (de si e do outro). O que aparece online se transforma em uma verdade do eu autônomo, seja

enquanto um empreendedor de si mesmo (DARDOT & LAVAL, 2016) na imagem que é preciso compartilhar, seja na garantia solicitada da imagem do outro (*ela me vendeu outra coisa*). Alguns relatos em relação à tristeza e à exposição da internet também são de se destacar, sobretudo quando se apresenta em diferentes casos. A relação entre sentir-se mal e não conseguir “sair da internet” vem sendo apresentada como um fenômeno recorrente, muitas vezes destacado por esse “não conseguir” como causa de uma piora do estado emocional. Outro ponto de destaque situa a relação com a hora do sono, pois alguns pacientes apontam sobre a relação entre sonhos e uso da internet: algumas pessoas destacam o hábito de acordar e olhar o celular como primeira iniciativa do dia – observando o esquecimento dos sonhos por esse hábito, no apagamento dos restos diurnos dos conteúdos oníricos. As questões da clínica colocam uma pergunta, à posteriori, em relação à angústia e a posição do sujeito do discurso do capitalismo frente aos abalos da estrutura fantasmática, pontuada brevemente: haveria alguma relação entre a passagem ao ato e o *acting out* no que convoca o \$ e o a do discurso do capitalista?

A experiência online se destaca pela ambiguidade entre o anônimo e o nominal, uma vez que o anonimato se coloca na possibilidade de dar vazão àquilo que presencialmente muitas vezes não é sustentado, ao mesmo tempo em que o perfil se transforma numa presentificação do estatuto do Eu online. Ali onde o perfil perde o estatuto de representar é onde o ser é. Essas características se destacam também pelos últimos acontecimentos históricos políticos que não podemos deixar de destacar nessa pesquisa. A internet e as redes sociais parecem imprimir o que ocorre no cenário brasileiro, seja o avanço da extrema-direita e seus abalos no que concerne o estatuto da verdade e da violência, seja na pandemia de 2020, momento que vimos veicular inúmeras desinformações sobre os cuidados, medicações e estudos no que concerne ao vírus e sua contaminação. A presentificação do estatuto ontológico do ser permite que os usuários possam ser separados enquanto seus universos de mundos (dizendo de outra forma, universos de demanda), assim como o anonimato permite que os indivíduos transbordem um gozo tamanho sem que algumas barreiras se apresentem. Ao mesmo tempo, lembremos que este trabalho começou junto da experiência do mestrado, no início de 2020 e no início da pandemia. Lembremos também que a experiência online foi um escape para o distanciamento social, um alento para inúmeras pessoas que ficaram longe de seus familiares, amigos e amores. Para uma parcela da população, em destaque a classe média/média alta, a experiência online foi a solução para o trabalho, para os atendimentos clínicos, para os encontros sociais, para o acesso à informação e lazer. Tudo se transformou online. Nesse sentido, a internet foi suporte de

sobrevivência, mas ao mesmo tempo, foi possível observar, cansados das telas, que essa interação não é substitutiva.

Entretanto, isso fala de um cenário social da pandemia de 2020 que não é da maioria da população brasileira. Lembremos que nem todas as pessoas puderam ter o privilégio de ficar em casa e adequar suas relações sociais e de trabalho ao mundo digital. Embora hoje tenhamos mais celulares ativos do que brasileiros em nosso território – “São 242 milhões de celulares inteligentes em uso no país, que tem pouco mais de 214 milhões de habitantes, de acordo com o IBGE”¹⁶ – uma grande parte da população brasileira não tem acesso à internet. O que permitiu um déficit enorme na educação de várias crianças e adolescentes que não puderam acompanhar as aulas online. O acesso à internet é em si também uma questão de classe, no que esquadrinha a desigualdade social no Brasil, pois hoje “46 milhões de brasileiros não tem acesso à internet. Desse total, 45% explicam que a falta de acesso acontece porque o serviço é muito caro e para 37% dessas pessoas, a falta do aparelho celular, computador ou *tablet* também é uma das razões”¹⁷. O aumento da desigualdade, da fome e do desemprego não fizeram das grandes empresas de tecnologia menos poderosas, ao contrário, com o aumento massivo do uso da internet na pandemia, os poderosos se viram ainda mais ricos¹⁸. Nesse sentido, os algoritmos impõem aos seus usuários um roubo de seus rastros para lhe fazer demandar seja no consumo de objetos ou no consumo do ideal do ser ou então a dificuldade de acesso à internet e aos objetos que a ela dão acesso excluem boa parte da população no Brasil no que circunscreve a norma subjetiva.

Longe de lermos a internet como algo *maléfico em si*, lembremos que o mal-estar está em distintos momentos de nossa história encarnados nas tecnologias de domínio (FREUD, 1930/2020). A internet em si nos indaga justamente pela experiência cotidiana e doméstica, o que traz questionamentos sobre as questões sociais. A relação entre neoliberalismo e segregação, que abordaremos no último capítulo, se destaca enquanto uma aliança central no que concerne à existência de um e de outro. A internet, enquanto um aparato tecnológico do avanço do neoliberalismo, também convoca tal aproximação com temas e práticas

¹⁶ Brasil tem mais smartphones que habitantes, aponta FGV. CNN Brasil, 2022. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/business/brasil-tem-mais-smartphones-que-habitantes-aponta-fgv/#:~:text=S%C3%A3o%20242%20mil%C3%B5es%20de%20celulares,a%201%2C6%20por%20pessoa>>. Acesso em: 12/12/2022.

¹⁷ RAQUEL, M. Quem são as pessoas que não têm acesso à internet no Brasil? Brasil de Fato, 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/08/10/quem-sao-as-pessoas-que-nao-tem-acesso-a-internet-no-brasil>>. Acesso em: 12/12/2022.

¹⁸ GRANDCHAMP, L. Como as pessoas do Vale do Silício encaram a pandemia. Jornal contábil, 2021. Disponível em: <<https://www.jornalcontabil.com.br/como-as-pessoas-do-vale-do-silicio-encaram-a-pandemia/>>. Acesso em: 12/12/2022.

segregadoras, seja por sua própria estrutura a partir de sugestões de perfis, pela máquina, feita pela extrema-direita, que veicula *fake news* e propaga discursos de ódio cada vez mais, como também aquilo que orienta quem acessa e quem não tem acesso a essa estrutura física.

A necessidade de compreendermos sua estrutura também nos evoca a conhecermos seu *modus operandi*, ali onde busca captar o outro enquanto um objeto, o que se aproxima da relação com o discurso do capitalista, também é ali onde a subversão e a potência de estarmos conectados pode surgir. É na aposta de um porvir que é feito este trabalho, tal qual o movimento dos autômatos de *Blade Runner* que se voltaram contra as máquinas, poderíamos de modo distinto não destruir as bases de dados como o fizeram, mas usarmos a estrutura tecnológica ao nosso favor?

1. A ATUALIDADE DE FREUD

Propusemos este capítulo para abordar a atualidade do pensamento de Freud no que se refere à crítica à modernidade e aos objetos tecnológicos da ciência de seu tempo enquanto o domínio do humano sobre a natureza. É nesse capítulo que abordaremos a descoberta de Freud no que concerne à pulsão de morte como um fato de estrutura que será, para Lacan (1959-1960/1988), o que orienta o real, naquilo que situa a ética da psicanálise. Como também convocamos questionarmos em que medida se pode pensar sobre a crítica do capitalismo para além da estrutura. Apesar de Freud tecer suas críticas diretamente à modernidade, é a partir delas que podemos ler uma crítica freudiana ao capitalismo de produção, mesmo que não diretamente. Situar a tecnologia enquanto um domínio do humano permite indagar-se sobre sua impossibilidade. Eis que a imagem do ideal moderno, o Deus-protético (FREUD, 1930/2020), de algum modo nos ajuda a orientar o que mais tarde se apresentará como um problema ao discurso do capitalista, na medida em que dá lugar como um ideal contemporâneo do capitalismo à uma proposta falaciosa.

Cabe a nós nesse momento, pontuar a imagem do autômato como achado nos textos de Freud e que nos guiam na pergunta referente ao estilo capitalista específico como assujeitamento tecnológico. Frente a isso, esse capítulo aborda o autômato da sua própria repetição, como um fato de estrutura presente no *Além do princípio do prazer* (1920/2020) e em *O infamiliar* (1919/2019); o autômato como duplo, na tentativa de inscrição de uma unidade do eu, sofrendo efeitos disso que não entra na imagem e sobra como um objeto não especularizável, presente em *O infamiliar* (1919/2019); e o autômato das *Psicologia das massas...* (1921/2020), esse que demanda amor ao líder que tem para dar somente sugestões sem garantia. Nossa hipótese é de que há algo específico na relação da internet na era neoliberal e seu ideal de ser, uma vez que ao fazer um autômato, algoritmos, captar informações sobre as demandas dos indivíduos e rentabilizá-las, há aí uma inversão. O eu é feito de autômato, colocando em questão as posições acima destacadas. Eis que parece que o terceiro autômato, o das massas, propõe uma aliança específica com o capitalismo.

Cabe destacar que é a partir das questões trazidas por Freud em *Mal estar da civilização* (1930/2020) que podemos questionar sobre a relação próxima entre capitalismo e religião, destacando seus ideais na tentativa de captar, pelo medo da perda do amor, parte do desamparo que o ser tem no outro. É nesse trabalho que Freud destaca as tecnologias de domínio como atos culturais – o que nos indaga a pensarmos os algoritmos como uma tecnologia de domínio,

como também questionar sobre o próprio conceito freudiano de cultura no que veicula a dominação. Destacamos o *Mal-estar...* como o principal texto, neste trabalho, que indaga a relação entre a cultura e a pulsão de morte. Nesse sentido, decidimos explorar as bases do que Freud pôde circunscrever ao longo do tempo para que possamos ter elementos para alcançá-lo.

O texto sobre a visão de mundo (FREUD, 1933/2006) nos ajuda também a questionar: seria o capitalismo uma visão de mundo? Freud (1933/2006) aponta que a psicanálise não poderia se apresentar como uma *Weltanschauung*, uma vez que não oferece garantias e nem preceitos, assim como a ciência e seus prazeres baratos, ou a religião no amor incondicional. Ao pontuar o limite da garantia não ultrapassado pelo campo psicanalítico, destacamos os impossíveis ali onde Freud avança (1937/2017). Assim como psicanálise não é uma visão de mundo, ela contém um impossível de tudo analisar.

1.1 Mais além dos autômatos

A pulsão de morte para a psicanálise é essencial como marca na transmissão do real, conferindo a Freud (1920/2020) a autoria inédita no campo do discurso. Um autor é aquilo que ultrapassa o nome próprio, é a posição que a obra se insere na história e nas possibilidades discursivas, ou seja, na fundação de uma outra discursividade (FOUCAULT, 1969/2001). “A instauração de uma discursividade é heterogênea às suas transformações posteriores” (FOUCAULT, 1969/2001, p. 283), o que significa dizer que Freud, com o paradoxo das pulsões, ultrapassa aquilo que ele mesmo pode dizer de sua obra. Retomando o que destacamos na diferença entre o discurso de Foucault e de Lacan, o discurso foucaultiano é a inscrição da condição de possibilidade – possibilidade de existência ali onde aparece o inconsciente depois de Freud ou o capitalismo depois de Marx.

É nesse sentido que decidimos retornar ao texto *Além do princípio do prazer* (1920/2020), pois, além da “necessidade inevitável em tais discursividades, a exigência de um ‘retorno a origem’” (FOUCAULT, 1969/2001, p. 283), também se coloca na construção dos elementos do pensamento freudiano para que possamos discutir, ao final desse capítulo, a questão do domínio na sua relação com a tecnologia. Retornando a Freud e a seu próprio retorno em *Além do princípio de prazer* (1920/2020), é interessante destacar que ele reorganiza a teoria psicanalítica ao tensionar o limite entre princípio de realidade e princípio do prazer, colocando aí um paradoxo. Antes de colocarmos em questão a compulsão à repetição, retomamos uma

breve introdução à noção de pulsão.

É com as pulsões que “Freud descreveu a gramática de nossas escolhas e nossos desejos, a lógica de nossas fantasias inconscientes e os processos de transformação envolvidos nelas” (IANNINI; TAVARES, 2014, p. 8). As pulsões se situam como conceito fundamental para a psicanálise que apontam o limite daquilo que rege o inconsciente na sua relação com o corpo (LACAN, 1964/2008). A “pulsão seria um estímulo para o psíquico” (FREUD, 1915/2014, p. 17), uma força responsável por reger impulsos internos, sempre constante. “Como ela não ataca de fora, mas do interior do corpo, nenhuma fuga é eficaz contra ela” (FREUD, 1915/2014, p. 19). Essa força está associada no limite da necessidade, onde podemos traçar o campo da satisfação. É importante destacar que, além de um conceito que “não podemos abrir mão” (FREUD, 1915/2014, p. 17), também se mostra como uma palavra em alemão de difícil tradução. *Trieb* foi traduzido algumas vezes para o inglês e conseqüentemente para o português como instinto, entretanto se mostra muito diferente daquilo que Freud descreve em *As pulsões e seus destinos* (1915/2014). Ao trabalhar no limite do somático, a pulsão se apoiaria na necessidade para obter prazer sexual. As pulsões para Freud (1915/2014), longe de serem instintos que buscam satisfazer necessidades de sobrevivência, são forças que buscam satisfazer prazeres sexuais, abrindo o campo da sexualidade do qual Freud não abriu mão. A sexualidade em questão se dá na relação dos prazeres que demandam a pulsão, prazeres que caracterizam o movimento do aparelho psíquico.

Freud (1915/2014) parte de uma economia libidinal, ou seja, uma economia dessa força constante para apresentar seus movimentos e organizações. É a partir daí que é enunciado o princípio de prazer, caracterizado como a primeira lei que rege o campo das pulsões, apoiado no corpo, como é possível observar na relação do bebê com o seio. As pulsões são parciais, o que significa dizer que na busca por essa satisfação, a pulsão sexual será somente satisfeita em parte dela, uma vez que a outra parte dessa força retorna a demandar (FREUD, 1915/2014). Voltando ao exemplo do bebê e do seio, Freud aponta a relação da boca, da sucção, com o alimento e do prazer que estão aí relacionados. Freud marca em relação a sexualidade *polimórfica infantil* o caráter amplo do corpo da criança capaz de obter prazer e satisfação (FREUD, 1915/2014). Assim, o bebê se satisfaz, parcialmente, na relação da boca com o seio, ainda não delimitando os pedaços de seu corpo e do seio como alheio a ele.

Retomemos a desmontagem da pulsão. A pulsão, *Trieb*, não é *Drang*. “A pulsão não é impulso” (LACAN, 1964/2008, p. 160), ela se caracteriza como uma força constante no seu funcionamento. Desmontar a pulsão significa separar suas partes: *Drang*, o impulso; *Quelle*, a fonte, *Objekt*, o objeto; e *Ziel*, o alvo. Lacan aponta que é preciso situar as bordas corporais

para falar sobre a fonte, assim como uma montagem surrealista. O que significa afirmar que a fonte das pulsões é o corpo no seu despedaçamento de partes, como a boca, os olhos, ouvidos, os genitais e o ânus. O objeto é contornado pela pulsão, assim, o seio como objeto “a pulsão o contorna” (LACAN, 1964/2008, p. 166). O alvo é a satisfação, comandado pelo princípio de prazer, busca-se a satisfação através dos objetos (LACAN, 1964/2008). O impulso contorna o objeto, na relação das bordas corporais, essas como fonte e suporte na obtenção de prazer (LACAN, 1964/2008). “O uso da função da pulsão não tem para nós outro valor senão o de pôr em questão o que é da satisfação” (LACAN, 1964/2008, p. 164).

O princípio de prazer é descrito por Freud (1920/2020) como um modo primário do aparelho psíquico, pelo qual a criança busca, nos primeiros períodos de vida, a satisfação pela via do corpo. Mais tarde, pela influência das pulsões de autoconservação, o princípio de prazer é sucedido pelo princípio de realidade, na qual coloca uma inibição na busca de satisfação imediata. Freud descreve que o princípio de realidade é responsabilizado “por uma pequena parte e não pela parte mais intensa das experiências de desprazer” (1920/2020, p. 65) uma vez que “renuncia às diversas possibilidades dessa satisfação e a tolerância temporária do desprazer pelo longo desvio para chegar ao prazer” (1920/2020, p. 65) à posteriori. É a relação paradoxal entre o princípio de prazer e o princípio de realidade que Freud se ocupa para falar sobre a compulsão à repetição. O que não cessa de não se satisfazer.

Freud (1920/2020) se interessa pelas situações de desprazer que não estão relacionadas nem ao princípio de realidade, tampouco as pulsões inconciliáveis à meta que são “dissociadas pelo processo de recalçamento” (1920/2020, p. 65). É interessante destacar que Freud aponta a diferença entre aquilo que é concebido como prazer na instância inconsciente e na instância consciente, uma vez que o recalçamento age em pulsões sexuais que geram desprazer na consciência, mas que apresentam um caráter prazeroso às fantasias inconscientes. O retorno do recalçado é uma forma de obtenção de prazer inconsciente na sua expressão mais cifrada, na qual podemos observar em alguns sonhos. O sonho de Freud sobre *a injeção de Irma*¹⁹ é um

¹⁹ No texto *a Interpretação dos sonhos* (1900/1987), Freud insere seus trabalhos sobre o inconsciente e a sua relação com o desejo, sendo os sonhos sua expressão. Para isso, Freud analisa seu próprio sonho que denomina como *a injeção de Irma*. Dispondo de vários elementos, o sonho se passa num salão público, onde encontra não só Irma, sua paciente (que havia tentado tratar suas dores crônicas) com inflamações na garganta, como também seu amigo Otto. No sonho, Freud injetava uma substância de *Trimetilamina* em Irma, na qual não lhe parecia sensato aplicar tal substância, como o próprio nome dessa lhe causou surpresa ao despertar. A interpretação de Freud se dá na forma de obter prazer com o sonho, uma vez que lhe tira a culpa de não ter sido responsável pela cura não realizada na paciente, assim como uma forma de retribuir acusações contra seu amigo Otto, quem lhe responsabilizava pelo malogrado tratamento dela. A partir da censura, o sonho mostrava Otto aplicando de forma equivocada uma injeção para o problema na garganta de Irma, na qual ela lhe era total responsável por sua enfermidade.

bom exemplo para pensar nesse retorno avesso à consciência que tem seu lugar marcado no prazer inconsciente.

Além do princípio de prazer (1920/2020) data as experiências dos soldados vindos da Primeira Guerra Mundial, indagando Freud sobre as neuroses de guerra e suas experiências de desprazer tanto a nível consciente, quanto a nível inconsciente. O que levaria os soldados de guerra a sonhar repetidamente com situações traumáticas? Freud se questiona. O que o leva a diferenciar o terror, o temor e a angústia. O terror estaria relacionado a uma situação de perigo sem preparação, caracterizado pela surpresa do acontecimento; o temor se caracteriza por um objeto bem delimitado e determinado; já a angústia se relaciona com uma expectativa ao perigo, mesmo que esse objeto perigoso possa ser desconhecido, “na angústia há algo que protege contra o terror” (1920/2020, p. 71). O terror da experiência das neuroses de guerra retorna o perigo da cena traumática que tem caráter de surpresa, resultando em repetições que geram desprazer nas duas instâncias psíquicas, pelo qual a função do sonho se mostra desviada. Os sonhos nas neuroses de guerra não são manifestações de desejos inconscientes, o que faz Freud questionar se o princípio de prazer e princípio de realidade dão conta de pensar todas as experiências do aparelho psíquico.

É neste trabalho que Freud (1920/2020) apresenta a famosa passagem do *Fort-da*, pelo qual questiona-se o que é que a repetição da brincadeira da criança poderia dizer do para além do princípio de prazer. Ele apresenta as observações das brincadeiras de seu neto que através de brinquedos, repete, ao jogá-los para longe, um longo e sonoro “o-o-o-o”.

Ao fazê-lo, ela produzia, com uma expressão de interesse e satisfação (...) que, segundo o julgamento unânime da mãe e do observador, não era uma interjeição, mas significava “fort” [desapareceu, sumiu]. Percebi finalmente que isso era uma brincadeira e que a criança só utilizava seus brinquedos para brincar de “fortsein” [desaparecer] com eles (FREUD, 1920/2020, p. 77).

A criança ao brincar com o carretel, num segundo momento, jogava-o e pronunciava o “o-o-o-o”, e ao aproximar o brinquedo novamente “saudava seu aparecimento com um alegre “da” [eis aqui, achô, chegô]. Essa era, então, a brincadeira completa, sumir e retornar” (FREUD, 1920/2020, p. 77). Freud, diante disso, interpreta que a brincadeira da criança se dava como uma renúncia pulsional “ao consentir, sem oposição, que a mãe fosse embora” (FREUD, 1920/2020, p. 77).

É impossível que a partida da mãe tenha sido agradável ou mesmo apenas indiferente para a criança. Como, então, conciliar com o princípio de prazer o fato de ela repetir como brincadeira essa experiência dolorosa para ela? (FREUD, 1920/2020, p. 77).

Freud ainda aponta outra interpretação, pelo qual a criança pela via da brincadeira,

torna-se ativa na situação onde lhe coloca como passiva do desaparecimento da mãe. Como forma de endereçamento de pulsões agressivas, a criança poderia, na brincadeira, manifestar uma provocação, ao mandar, pela brincadeira, a mãe embora. Também se refere ao episódio de que a criança, ao ter seu pai ausente em função da guerra, não desperta nenhum afeto, a não ser quando brincava atirando os brinquedos no chão, “com o qual tinha se irritado, dizendo: “Vá pra gue(rr)a”!” (FREUD, 1920/2020, p. 81)²⁰. Além da função da linguagem e da brincadeira da criança nas experiências de desprazer, Freud (1920/2020) revisita o conceito de transferência sob a ótica da repetição. O que repete e aparece na análise não se dá somente como resistência do Eu a instância do inconsciente, mas a compulsão a repetição como parte do próprio inconsciente (FREUD, 1920/2020).

É desse modo que Freud (1920/2020) questiona sua metapsicologia, partindo das experiências de desprazer nas neuroses de guerra, para pensar também a repetição presente em outras neuroses que estão para além da proteção do princípio de prazer, que visa, enfim, o prazer final do circuito pulsional. Freud indaga: a “relação com o princípio de prazer se encontra à compulsão à repetição, que é a manifestação de força do recalcado?” (FREUD, 1920/2020, p. 91). E acrescenta que “o fato novo e digno de nota que agora iremos descrever é que a compulsão à repetição também traz de volta aquelas experiências do passado que não contêm nenhuma possibilidade de prazer” (FREUD, 1920/2020, p. 91). Freud nos lembra que “o primeiro florescimento da vida sexual infantil” (FREUD, 1920/2020, p. 91) se relaciona com fortes experiências de desprazer, incompatíveis com seu desejo.

As situações de desprazer são importantes à clínica, uma vez que “essas circunstâncias indesejadas e situações afetivas dolorosas são então repetidas e revividas com grande habilidade pelo neurótico em transferência” (FREUD, 1920/2020, p. 93). Freud usa a palavra “daimoníaco” para se referir ao tema das repetições, na “impressão de um destino” (1920/2020, p. 95) que vem perseguir, há uma compulsão que pressiona para essa repetição. A partir dessas considerações, Freud lança exemplos de repetições na vida dos neuróticos: abandonos e a sensação de ingratidão; traição nas amizades; os amantes e as mesmas fases que passam num relacionamento. Embora pareça algo que retorne passivamente, Freud aponta que não há surpresas para uma espécie de atividade na conduta da repetição, ao imprimir “em seu ser o traço de caráter que se mantém” (1920/2020, p. 95). Há então, a partir dessas questões trazidas por Freud, possibilidade de “supor que realmente exista na vida anímica uma compulsão a

²⁰ A criança e a mãe referem-se respectivamente ao neto de Freud e sua filha, que morreu em 1919 afetada pela Gripe Espanhola.

repetição que sobrepuja o princípio do prazer” (1920/2020, p. 97).

Frente a isso, Freud afirma que é necessário “reconhecer pela primeira vez uma exceção” (1920/2020, p. 121) sobre a função do sonho, permitindo afirmar que há sonhos e fenômenos que “obedecem muito mais à compulsão à repetição” (1920/2020, p. 121). Abrindo espaços para questionar essa da compulsão à repetição que atua, trazendo sofrimento, além do princípio de prazer. A compulsão à repetição, nesses casos, são manifestações de “alto grau de caráter pulsional e caráter daimoniaco quando em oposição ao princípio de prazer” (FREUD, 1920/2020, p. 127).

Freud questiona “de que maneira o pulsional está associado à compulsão à repetição?” (FREUD, 1920/2020, p. 131), apontando uma certa diferença na definição das pulsões, destacando seu caráter conservador. “Uma pulsão seria, portanto, uma pressão inerente ao orgânico animado para restabelecer um estado anterior, pressão que esse ser animado precisou abandonar sob a influência de forças perturbadoras” (FREUD, 1920/2020, p. 131), destacando que as pulsões se manifestam a partir “da inércia da vida orgânica” (FREUD, 1920/2020, p. 131). Haveria então, na relação com o pulsional, pulsões conservadoras que puxam para si à repetição. Freud, buscando a origem dessas pulsões conservadoras, remete ao passado, a um estado antigo que o ser abandonou, mas que mantém seu caráter na vida anímica. É “passando assim a impressão enganosa de forças que anseiam por mudança e progresso” (FREUD, 1920/2020, p. 135) que as pulsões conservadoras buscam, ao fim e ao cabo, “apenas alcançar uma antiga meta por caminhos antigos e novos” (FREUD, 1920/2020, p. 135). Assim, “tudo o que é vivo morre por razões *internas*, retorna ao inorgânico, então só nos resta dizer: *A meta da vida é a morte*, e, remontando ao passado: *O animado esteve aqui antes do vivo*” (FREUD, 1920/2020, p. 137).

É partindo das pulsões conservadoras que Freud irá lançar mão das pulsões de morte como parte de um processo paradoxal na tensão das pulsões. De um lado, as pulsões de autoconservação opondo-as às pulsões que servem para “conduzir à morte” (FREUD, 1920/2020, p. 139). “O que resta é que o organismo só quer morrer à sua maneira; mesmo esses guardiões da vida foram originalmente os serviçais da morte” (FREUD, 1920/2020, p. 139).

Para muitos de nós pode ser difícil renunciar à crença de que no próprio ser humano habita uma pulsão de aperfeiçoamento que o teria levado até seu nível atual de realização intelectual e de sublimação ética, e da qual podemos esperar que cuidasse de sua transformação em *super-humano*. Só que não acredito em uma pulsão interna como essa e não vejo nenhum meio de preservar essa ilusão benfazeja (FREUD, 1920/2020, p. 145, *grifo nosso*).

Freud (1920/2020), em seu texto inaugural em relação a pulsão de morte, antecipa o estranhamento por vir que o conceito poderia causar, estando na contramão do pensamento

moderno de progresso. Embora os ideais da modernidade busquem o novo e a elevação do humano, Freud aponta o super-humano, fazendo referência a Friedrich Nietzsche e ao seu conceito *Übermensch*²¹, para falar da pulsão de morte e daquilo que foge, na compulsão à repetição, aos tais ideais. “A novidade será sempre condição do gozo” (FREUD, 1920/2020, p. 129), no que se refere ao progresso, aos objetos tecnológicos e também ao chiste, pelo qual o riso se apresenta com força sempre na primeira vez.

A pulsão de morte fica de fora, não incluída no que tange ao campo dos ideais e aos desejos de novidade. Freud ao situar o tema da repetição, traz a obra de Tasso, *Gerusalemme Liberata* (1581), pelo qual o “herói Tancredo matou, sem saber, sua amada Clorinda, quando esta lutou com ele vestindo a armadura de um cavaleiro inimigo” (1920/2020, p. 97). Interessado no que a literatura pode trazer ao tema das repetições, descreve que ao adentrar a *infamiliar* floresta, após o sepultamento da amada, o herói atravessa sua espada no tronco de uma árvore. Fadado a repetir a cena traumática, ao machucar a árvore, fere novamente sua amada, quando do tronco “escorre sangue, e a voz de Clorinda, cuja alma estava aprisionada nessa árvore, acusa-o de novamente ter ferido sua amada” (FREUD, 1920/2020, p. 97). Destacamos essa passagem, uma vez que coloca o tema da repetição ao lado do tema do *infamiliar*, texto que iremos abordar a seguir, mas que cronologicamente foi escrito ao mesmo tempo de *Além do princípio de prazer* (1920/2020), embora tenham datas de publicação diferentes. Nesse caso da literatura, são tecidos a repetição, o desprazer, o caráter *daimoniaco*, assim como o *infamiliar*. Será que poderíamos aproximar esse caráter da repetição para o tema do *infamiliar* que estava junto e por vir em sua obra?

Freud em *Das Unheimliche* (1919/2019) escreve sobre o tema do *infamiliar* para pensar o fenômeno de angústia, pelo qual parte de um estudo sobre a palavra *Heimliche*, assim como o seu oposto, *Unheimliche*. O que Freud primeiramente destaca é a própria ambiguidade da palavra, uma vez que *Heimliche* pode denotar aquilo que é conhecido, familiar e doméstico, mas também aquilo que está escondido, oculto, secreto, desconhecido dos demais. Destaca também seu antônimo, *Unheimliche*, como aquilo que provoca mal-estar, horror, algo fantasmagórico ou desconhecido. O que Freud afirma “é o fato de que a palavrinha “familiar” também aponta coincidente com seu oposto “infamiliar” [unheimlich]. O familiar se torna então *infamiliar*” (1919/2019, p. 45). Embora tais palavras não façam oposição, elas criam círculos de representações que são estrangeiros entre si²².

²¹ NIETZSCHE, F. [1883] *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

²² É a partindo de um exame etiológico da palavra *Unheimliche* que Freud inicia sua escavação dos sentidos e significados em distintas línguas. Em latim, “um local *infamiliar* – *locus suspectus*; numa noite *infamiliar* –

A complexidade da palavra em alemão expressa a escolha pela tradução de *Das Unheimliche* como *O Infamiliar* (1919/2019). A palavra em português mantém a negação inicial *In* e a ambiguidade entre antônimos. Na língua portuguesa, afirmamos, por exemplo, que é familiar o rosto de alguém quando queremos dizer que não sabemos de onde vem tal familiaridade, onde se coloca um esquecimento (IANINNI; TAVARES, 2019). A partir dessa negação, Freud tenta situar o infamiliar como algo relacionado com o processo do retorno do recaiado, uma vez que esse *Heimliche* é recaiado e o que retorna se apresenta na ordem de uma negação. O infamiliar é, portanto, o doméstico, o estranho familiar que “é a porta de entrada para o antigo lar [Heim] da criatura humana” (FREUD, 1919/2019, p. 95). Esse texto faz uma marca importante na produção do pensamento freudiano, uma vez que é visto como prelúdio (ROCHA; IANNINI, 2019, p. 175) ou como antecipação (DUNKER, 2019, p. 199) da pulsão de morte. Há uma espécie de limite até onde o retorno do recaiado pode expressar-se pela via do infamiliar, ou seja, o prelúdio se dá como forma de anunciar, nos fenômenos de sinistro e de horror, que há algo mais, algo além, do retorno do recaiamento.

Nessa perspectiva, Freud (1919/2019) propõe analisar o conto de E. T. A. Hoffman, chamado *O homem da areia* (1815/2019), para pensar sobre o efeito infamiliar que incide no personagem Nathanael. O que interessa Freud nesse conto é a capacidade que o autor tem de descrever o fenômeno do infamiliar colocando em questão o que lhe é mais importante: um retorno que desorganiza, um retorno que causa angústia. Entretanto, esse retorno não é de qualquer ordem, faz parte de algo que volta e que contém algo da casa, um traço da familiaridade estranha que desacomoda. Escolhemos apresentar o texto *Além do princípio de prazer* (1920/2020) antes de *O infamiliar* (1919/2019) para que possamos aproveitar o efeito *só depois*, ou seja, é a partir da pulsão de morte que lemos o infamiliar.

Nas palavras de Freud, *Unheimliche* “seria tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona”²³ (FREUD, 1919/2019, p. 45). Lugar onde se repete algo da ordem do que não pode ser dito. Em relação ao conto, alguma coisa retorna ao personagem Nathanael que se articula a uma história infantil contada pela mãe. Nessa história o homem da areia chegava para devorar os olhos das crianças desobedientes. Eis que um dia Nathanael decide *ver* o homem da areia e se esconde no escritório do pai, embora quem tenha aparecido tenha sido

intempesta nocte” (p. 35); em grego, “estrangeiro, estranho” (p. 35); em inglês “*uncomfortable* [desconfortável], *uneasy* [inquietante], *gloomy* [sombrio], *dismal* [horrível], *ghastly* [desagradável]” (p. 35). Em francês, “*inquiétant* [inquietante], *sinistre* [sinistro], *lúgubre* [lúgubre], *mal à son aise* [que provoca mal-estar]” (1919/2019, p. 35); em espanhol, “*sospechoso* [suspeito], *de mal agüero* [de mal gosto], *lúgubre* [lúgubre], *sinistro* [sinistro]” (1919/2019, p. 35).

²³ “Tudo o que se referia a Coppelius foi omitido à sua mãe; pois se sabia que ela não podia pensar nele sem horror, uma vez que ela, como Nathanael, culpava-o pela morte do marido” (HOFFMAN, 1815/ 2019, p. 246).

somente o velho advogado amigo de seu pai, Coppelius. Irritado pela intromissão da criança, Coppellius ameaçou *atear-lhe fogo nos olhos* de Nathanael. Diante dessa cena, o pai *suplicou pelos olhos do filho*. Após o ocorrido entre o pai e o advogado Coppelius, Nathanael caiu enfermo, esquecendo do que aconteceu. Seu pai e Coppelius pareciam praticar, tarde da noite, algum tipo de subversão química, ritualística, que logo depois apareceu como *causa* da morte do pai após uma explosão, fazendo Coppelius sair correndo e desaparecer.

É a partir desse pequeno fragmento que Freud (1919/2019) destaca o motivo dessa história conter algo de *infamiliar*, pois há algo que retorna tardiamente dessa casa, desse familiar que lhe é estranho. O medo que Nathanael sentia quando criança por tal história, também se atualiza no horror ao advogado Coppelius, amigo do seu pai. É pela complexidade da palavra *infamiliar* que aqui é possível observar o limite conceitual do fenômeno de angústia. O medo e o horror, que retoma algo do familiar, Freud (1919/2019) propõe o tema da castração que retorna como recalçado dando notícias de algo que não pode ser dito. Nesse sentido, ele destaca os impasses do amor no tema da castração: a chegada do advogado impedia algo do casal parental, a chegada do homem da areia separava Nathanael do corpo da mãe, o homem da areia lhe ameaçava tomar os olhos e o separava do pai.

O interessante do conto de Hoffman é como esses fragmentos de memória retornam ao tempo presente que se passa o conto: adulto, Nathanael se encontra longe de casa para estudar, mas o retorno do qual se trata parece dar início a um encontro com um estranho vendedor ambulante. Coppola, que vendia barômetros (objetos esses usados para experimentos químicos), angustia nossa personagem principal, uma vez que desperta nele a certeza de que o vendedor Coppola se trata, na verdade, do advogado Coppelius. A aparição demoníaca e repentina do vendedor Coppola se apaziga para Nathanael quando ele, conseguido aproximar-se, lhe vende um par de *Bellis occhios*, um binóculo para ver longas distâncias. Esse instrumento o faz aproximar-se de sua vizinha, a bela Olímpia, filha do professor Spalanzani. Fascinado, Nathanael

percebeu que Olímpia sentava-se frequentemente por horas a fio junto a uma mesa pequena, sem qualquer ocupação, na mesma posição em que ele antes a descobrira através da sua porta de vidro, e também que aparentemente ela o fitava sem mover o olhar (HOFFMAN, 1815/ 2019, p. 247).

Num primeiro momento, os olhos de Olímpia lhe pareciam “curiosamente rígidos e mortos” (HOFFMAN, 1815/ 2019, p. 249), mas a medida em que o tempo passava e Nathanael a observava, seus olhos passaram a conter olhares que “flamejavam cada vez mais vivos” (HOFFMAN, 1815/ 2019, p. 249). Ao passar do tempo, Nathanael não só encontra um olhar

em Olímpia, assim como uma relação próxima com o professor. Após levar a bela e fria mulher ao baile, resolveu lhe pedir em casamento, mas, nesse instante, ao chegar desavisado à casa dos vizinhos, descobriu que Olímpia não só tinha dois criadores, mas também descobriu que ela era um *autômato*. Foi surpreendido pelo corpo mecânico no chão, sem olhos. Os criadores de Olímpia, brigando pela autoria de criação, despedaçaram o autômato e algo se desvelou para Nathanael, que tomado de angústia, caiu de si.

É o autômato caído sem olhos no chão que Freud aponta para o tema do duplo e da identificação, uma vez que Natanael cai porque se vê diante de seu duplo, fragmentado, entre dois homens. Não podemos deixar de notar o nome como alguma coisa da ordem do retorno: Coppola e Coppelius, mantém entre si “copp”, que Freud irá marcar numa nota de rodapé “Coppella = crisol (as operações químicas, durante as quais o pai morre); coppo = cavidade ocular” (FREUD, 1919/2019, p. 57). O olho no chão retoma o olho que tudo vê, o olho do Outro. Esse duplo retoma "dois opostos por meio de uma ambivalência" (FREUD, 1919/2019, p. 63), entre o pai que cega e castra e o pai que suplica. A ambivalência entre o pai bom e o pai mau, ambivalência essa que nos leva a pensar o que é da ordem dos conflitos pulsionais, atravessa os indivíduos na cultura. Esse tema retomaremos mais adiante na passagem em *O mal-estar na cultura* (1930/2020), uma vez que o próprio conceito de cultura reestabelece uma ambiguidade entre o horror ao parricídio e o temor à castração.

É pela via do amor narcísico que Nathanael, fascinado por Olímpia, identifica-se com aquilo que tem olhos, mas não vê. Destacamos os fragmentos do conto, no qual mostram o nascimento do olhar em Olímpia lançado a partir daquilo que Nathanael lhe dá. O duplo se dá como forma de transferir para o Eu o que é que se passa com o outro, duplicar, identificar-se para dar conta do que é da ordem da morte (FREUD, 1919/2019). É pela via da boneca, do autômato, que Freud (1919/2019) aponta algo do infantil sobre o efeito *infamiliar*, essa coisa que não é viva, mas que se faz falar. O autômato não é em si aquilo que causa o efeito *infamiliar* em Nathanael, embora a criança, pela via do animismo infantil e pela onipotência do Eu, dá vida a boneca (FREUD, 1919/2019). O que interessa destacar é que o autômato Olímpia serve como suporte para a identificação, suporte do duplo, ao retomar algo de *infamiliar* que lhe é recalcado.

Assim, destaca Freud dos estudos de Otto Rank (1914)²⁴ que esse duplo faz parte das defesas contra a castração, na construção de algo que tenha "seu contraponto em uma representação da linguagem onírica" (FREUD, 1919/2019, p. 69), apontando a duplicidade dos

²⁴ RANK, O. [1914] *O duplo: um estudo psicanalítico*. Porto Alegre: Dublinense, 2013.

genitais como símbolo em antigas culturas. Nesse sentido, faz-se um objeto, duplicando-o. É o fascínio de Nathanael por Olímpia que nos chama atenção, pois apaixonado, ele aproxima-se da amada num primeiro instante de sua janela por binóculos que chegam até a janela de Olímpia. Por intermédio de duas janelas nos remete ao tema da fantasia, assim como tema das telas do celular ou do computador. Destacamos esse *entre as janelas*, lugar onde fascínio faz-se duplo, deixando de ver que Olímpia é um autômato.

É entre janelas que Nathanael vê o que demanda nos olhos do autômato. O que nos remete diretamente ao tema da estrutura da internet. O autômato enquanto o algoritmo (que tudo vê, sabe e mostra) faz aparecer a demanda direcionada ao Outro. O enquadre das janelas remete ao tema do narcisismo e da identificação, pelo qual Freud (1919/2019) situa o duplo, entretanto, embora ele não retome a fantasia no texto, situamos o enquadre também como da ordem da inscrição de um objeto produzido pela divisão do sujeito do inconsciente. O efeito infamiliar, a angústia, é o efeito do desvelamento rápido, tirando o véu que protege a fantasia na neurose. Frente a isso, Nathanael cai de si na medida em que se aproxima demais desse objeto, pois os olhos caídos no chão desvelam algo. Lembremos que a angústia não é sem objeto (1962-1963/2005)

Nos limites do retorno do recalcado que aponta para o recalque no tema da castração, há na experiência infamiliar uma espécie de retorno e repetição que foge ao que tange o recalçamento. É em *Além do princípio do prazer* (1920/2020), que vimos anteriormente, que Freud apresenta a pulsão de morte como forma de reorganizar a teoria das pulsões, ao empuxo a repetição. Além do princípio do prazer, porque além da busca da satisfação, as pulsões se expressam em autodestruição como forma final na busca de homeostase.

Freud (1919/2019) ao escolher o conto de Hoffman de 1815, lê algo de seu tempo, uma vez que o século XIX foi marcado pela "aceleração da tecnologia óptica", como a fotografia e o cinema, que "vão produzir entre a visão e a audição, o ver e o ouvir" (CHAVES, 2019, p. 160).

Assim, o mundo dos duplos, antes restritos às aparições fantasmagóricas, passará em breve a se tornar "real" pela duplicação própria às imagens fixas da fotografia e àquelas em movimento do cinema. É bom salientar, entretanto, que essa duplicação estará longe de ser uma mera "reprodução" mais fiel, mais verdadeira, portanto, do que a pintura, por exemplo. Ao contrário, se esses novos instrumentos óticos são capazes de nos devolver outra imagem da realidade, isso não quer dizer que essa devolução esteja isenta de sombras e obscuridade (CHAVES, 2019, p. 161).

A aceleração da tecnologia óptica evoca, em *O mal-estar da cultura*, uma passagem onde Freud (1930/2020) aponta as tecnologias como ampliação de nossos aparelhos de percepção. Tais produções da cultura como formas de respostas ao mal-estar, no

desenvolvimento tecnológico da ciência, amplia as materializações da memória (CHAVES, 2019). É interessante destacar que Freud nos conta um fenômeno infamiliar que lhe ocorreu viajando de trem: ao despertar rapidamente com um solavanco do transporte, viu um velho de pijamas à sua frente, oferece-lhe alguma palavra, mas percebe que o velho que lhe visita não é nada além de sua imagem refletida. O para além da reprodução da imagem faz remeter a essa passagem, uma vez que a experiência *infamiliar* diante do espelho reorganiza algo além do retorno do recaiado. É uma espécie de estrangeirismo com sua própria imagem. Questões que nos faz lembrar a fotografia de Heriberto Bayer, chamada *Habitante solitário da grande cidade* (1932).

Figura 1 - *Habitante solitário da grande cidade* (1932)



Há uma espécie de paradoxo *infamiliar*, pelo qual algo da ordem do negativo “se apresenta em seu caráter francamente antitético” (ROCHA; IANNINI, 2019, p. 175), uma vez que o duplo se dá como forma de identificação com o outro, ainda que o horror familiar que retorna faça parte de um estranho que se apresenta como Eu, o duplo como forma de “se reconhecer estranho a si próprio” (ROCHA; IANNINI, 2019, p. 185). Esse duplo faz espelho no outro, esse que me reconheço, restando um estranho em mim, assim, o *infamiliar* carrega na própria palavra, como já citado, a negação. Nesse sentido, o paradoxo do *infamiliar* se dá numa espécie de véu que nega a familiaridade estrangeira.

Freud (1919/2019) destaca, no tema do duplo, o animismo infantil, marcado pela

passagem do narcisismo primário para o narcisismo secundário. O narcisismo primário destaca-se em ser o amor da criança por si mesmo na identificação e incorporação do outro não como diferença. A criança então passa do autoerotismo – onde seu corpo constitui o espaço total das obtenções de prazer, como já afirmado anteriormente quando apontamos as pulsões e o caráter perverso polimorfo do autoerotismo na relação com o princípio de prazer –, para a libido objetal, unificando não só o Eu, mas também delimitando bordas especiais do corpo pela pulsão. Não mais o corpo inteiro investido, mas a construção de traços nessa busca do prazer que inserem a libido de objeto. Esse amor narcísico que mantém características onipotentes do Eu faz restar algo do duplo dos tempos primevos, esse duplo que embora haja uma superação, em que Freud marca como uma posição civilizatória, resta algo do infamiliar como “mensageiro da morte” (FREUD, 1919/2019, p. 71). É na passagem da constituição de um Eu que resta algo que não se dissipa totalmente (FREUD, 1919/2019).

É sob a forma de terror à castração que Nathanael, diante do seu duplo e daquilo que lhe resta enquanto estrangeiro, sucumbe ao adoecimento. O despedaçamento do corpo, como o medo da perda dos olhos ou o medo da castração dos genitais, se dá como forma da angústia da castração perante o medo da morte. Esse horror a morte como herança dos tempos animistas, em que “cada fragmento da realidade era compreendido como um desdobramento da onipresença do eu”, faz da angústia de castração uma outra forma da organização psicosexual que “é tributária do reconhecimento da alteridade” (ROCHA; IANNINI, 2019, p. 186). Angústia de castração como forma de instauração da alteridade, instauração da diferença, é essa que mantém “um caráter demoníaco a certos aspectos da vida anímica, algo que ainda se expressa claramente nas aspirações da criança e que domina uma parte do decurso da psicanálise dos neuróticos” (FREUD, 1919/2019, p. 79).

A nebulosa divisão entre realidade e fantasia é outra característica que Freud aponta como *infamiliar*, quando essas fronteiras são apagadas é “quando algo real, considerado como fantástico, surge diante de nós, quando um símbolo assume a plena realização” (FREUD, 1919/2019, p. 93). A realidade psíquica é fundadora do *infamiliar*, pois o conteúdo recalcado dessa realidade

transforma-se em angústia por meio do recalque, entre os casos que provocam angústia deve haver então um grupo no qual se mostra que esse angustiante é algo recalcado que retorna. Essa espécie de angustiante seria então o infamiliar (FREUD, 1919/2019, p. 85).

O tema do duplo presente no texto, faz questão também ao delimitar e circunscrever o que é da ordem da identificação e do objeto. O tema do *infamiliar* se dá na construção do que Lacan (1962-1963/2005) irá propor como objeto *a*, uma vez que é a identificação com o outro

que tenciona algo não especularizável ao espelho. No que diz respeito ao efeito infamiliar que produz a própria imagem de Freud não reconhecida na frente do espelho, como falado anteriormente, é ali que se constitui algo para além da reprodução da imagem do corpo, assim como a pintura, a fotografia e o cinema.

Nesse sentido, é possível ler Freud (1919/2019) delimitando o *infamiliar* como objeto de estudo, no desenvolvimento daquilo que chamou de pulsão de morte. Embora Freud em alguns outros textos, como *Luto e melancolia* (1917/2017), tensiona o tema da angústia como forma de perda de objeto, em *O infamiliar* (1919/2019) conseguimos identificar que há uma certa presentificação de algo que se dá no negativo.

O fascínio pelo autômato como algo produzido pelo duplo de um efeito *infamiliar* faz questão a essa pesquisa. Estaríamos nós, assim como Nathanael, fascinados pelos autômatos de nossa época? Somos nós os autômatos? Ao levarmos em conta a pulsão de morte e a compulsão à repetição, poderíamos pensar que Freud propõe a instância da consciência como autômato, e não autônoma, ao responder ao Isso do Inconsciente? Autônomo e autômato se tensionam, o que nos leva ao texto *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2020) onde Freud pode balizar o fascínio, pensar sobre o líder, marcar o traço e antecipar alguns anos a teoria sobre o fascismo (ADORNO, 1951).

1.2 O fascínio das massas

Em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2020), Freud inicia o texto analisando uma publicação de Le Bon a respeito da alma das massas, buscando ir além na pesquisa ao tentar responder “em que consiste a alteração psíquica que ela impõe ao indivíduo” (p. 140). Freud concorda com Le Bon quando afirma que o indivíduo, operando a partir das massas, produz alguns fenômenos como: o apagamento das singularidades, a eficácia da sugestibilidade enquanto contágio, a impulsividade, o apagamento da autoconservação (FREUD, 1921/2020). Ainda dessas alterações, Freud destaca que na massa o indivíduo pode livrar-se “dos recalcamientos de suas moções pulsionais inconsciente, no qual seguramente tudo de mau da alma humana está contido de maneira constitutiva” (1921/2020, p. 142). O que levaria a um “desaparecimento moral ou do sentimento de responsabilidade” (FREUD, 1921/2020, p. 142).

É pela via da fascinação que o indivíduo responde às massas, fascinados assim como no

processo hipnótico, pois é a sugestão que aparece como forma de vínculo entre os indivíduos, o líder e as massas (FREUD, 1921/2020). Nas palavras de Le Bon: “O indivíduo não é mais ele mesmo, mas um *autômato*, que não pode mais ser guiado pela própria vontade” (1912/2004, p. 17, *grifo nosso*)²⁵. Embora Freud pareça concordar com alguns pontos de Le Bon, eles se diferenciam ao destacar que algo a mais estaria implicado na relação entre o líder e a massa. Freud reconhece que há um fenômeno de sugestão do líder, mas ele também diz que a sugestão esconde o que é da ordem das demandas de amor compreendidas no funcionamento psíquico (FREUD, 1921/2020). A partir dessa citação trazida por Freud de Le Bon (1912/2004), pensamos que não só o tema do autômato surge aqui como um ponto interessante para pensar a tecnologia, como já destacado no subcapítulo anterior, mas também como uma ruptura do que é da ordem da autonomia visado pelo antropólogo francês. Lembremos que Lacan, em seu seminário 11 (1964/2008), destaca a diferença entre o *tiquê* e o *autômaton*, sendo este último o que situa o automatismo de repetição no que está relacionado ao princípio do prazer e as voltas da demanda. A *tiquê*, esse algo a mais do automatismo, situa a ordem do real, aquilo que “está para além do *autômaton*” (LACAN, 1964/2008, p. 59).

Freud (1921/2020) questiona a separação entre o individual e o coletivo, quando afirma que a psicologia das massas é aquilo que diz do indivíduo enquanto *membro* de uma comunidade. Diferente de um conjunto de indivíduos, como membro o indivíduo se situa como uma parte, membro do corpo da massa. Esse indivíduo inserido no fenômeno das massas, não reconhece nada da ordem da dúvida, nem da ordem da incerteza, “não tolera nenhum adiamento entre o seu desejo e a fruição do que foi desejado. Ela tem o sentimento de onipotência” (FREUD, 1921/2020, p. 146), nas massas “desaparece o conceito de impossível” (FREUD, 1921/2020, p. 146). O que faz indagar sobre a angústia como certeza, assinalada por Lacan no seminário 10 (1962-1963/ 2005). Haveria angústia no fenômeno de massa? Ou o fenômeno se daria para o estancamento enquanto tal? Aqui faz pensar algo do *infamiliar* que retorna, no que tange a relação da angústia como sinal e o lugar da casa (LACAN, 1962-1963/ 2005).

A massa se caracteriza por uma heterogeneidade de pensamentos, pelo qual não precisa necessariamente de uma lógica argumentativa, o fenômeno pode mostrar ideias opostas sem nenhuma contradição ou conflito, assim basta “pintar as imagens mais fortes, exagerar e repetir sempre a mesma coisa” (FREUD, 1921/2020, p. 148), ao pensar “por imagens que se evocam umas às outras associativamente, tal como elas se apresentam ao indivíduo durante os estados de livre fantasias” (FREUD, 1921/2020, p. 147). As massas não conhecem “a sede da verdade”

²⁵ “Ya no es él mismo sino que se ha convertido en un autómatata que ha dejado de estar guiado por su propia voluntad” (LEBON, 1912/2004, p. 17).

(FREUD, 1921/2020, p. 150), uma vez que “exigem ilusões, a que não se pode renunciar” (1921/2020, p. 150).

Freud (1921/2020) destaca as relações amorosas como princípio e “essência da alma das massas” (p. 164) que são escondidas por detrás da *tela* da sugestão. As relações amorosas entre os indivíduos falam de algo que não pode ser tolerado em sua proximidade em demasia, assim como marcam a demanda social do humano que não vive sozinho²⁶. A hostilidade e a rejeição do outro marcam uma ambivalência entre as relações próximas, assim como as aversões e repulsas marcam o insuportável das pequenas diferenças. Essas que se dão por conta do narcisismo, pelo qual o outro coloca em xeque sentimentos de autoafirmação (FREUD, 1921/2020). Mesmo que os sentimentos de união produzidos pelo fenômeno de massa apaguem singularidades, elas não desaparecem por completo. Uma vez que a restrição ao narcisismo, produzida por essa espécie de ligação especial entre os indivíduos da massa, parecem estar em constante negociação, sustentando sua permanência a partir da “vantagem imediata, que é tirada da colaboração com o outro” (FREUD, 1921/2020, p. 176).

Essas relações parecem colocar em questão algo da ordem do que não está nem dentro, nem fora, pois “o amor por si próprio só encontra uma barreira no amor pelo outro [*Fremdliebe*], no amor por objetos” (FREUD, 1921/2020, p. 176). Diante desse impasse, as relações se dão por “ligações libidinais entre os companheiros, as quais prolongam e fixam a relação entre eles para além do meramente vantajoso” (FREUD, 1921/2020, p. 176). As formações libidinais do grupo se dão assim como as primeiras formações libidinais dos indivíduos, uma vez que se ligam pulsionalmente ao outro como um objeto pulsional (FREUD, 1921/2020).

O campo do amor é o campo das pulsões sexuais que têm como objetivo a satisfação libidinal, assim, em termos libidinais, Freud (1921/2020) destaca que não são divididas as relações amorosas entre o que é da ordem do amor próprio e o que é da ordem do amor endereçado à família, aos amigos, aos seres humanos em geral. O desvio da satisfação sexual não faz das pulsões de amor, na massa, menor no sentido de sua libido, assim, ao tentar situar as alterações anímicas que se caracterizam como “ligações libidinais de um novo tipo entre os membros” (FREUD, 1921/2020, p. 177), Freud busca remeter ao funcionamento da massa o prejuízo do Eu que está implicado nas ligações afetivas como a identificação e o enamoramento. A seguir abordaremos brevemente cada uma delas.

A identificação é “a forma mais precoce e mais primordial da ligação afetiva” (FREUD,

²⁶ Para isso, Freud (1921/2020) retoma o fragmento do porco-espinho, pelo qual os animais com frio se espetam ao aproximar-se, mas passam frio se afastados.

1921/2020, p. 180), marcada por uma espécie de ambivalência²⁷, entre aquilo que o indivíduo quer para si (introjeção) e aquilo que ele rejeita de si (expulsão) ou entre ternura e destruição. Ela surge no “lugar da escolha de objeto” (FREUD, 1921/2020, p. 180) e nas suas relações para com seu ideal. Nesse sentido, a relação entre o par, objeto sexual e objeto de identificação ideal, inaugura um conflito na entrada do complexo de Édipo, o que permite situar duas posições de saída em relação ao objeto: identificar-se ao querer *ser* o objeto ou identificar-se ao querer *ter* o objeto.

A identificação, como formação de sintoma, se dá de modo parcial e limitado, “tomando emprestado apenas um traço único [*nur einen einzigen Zug*] da pessoa amada” (FREUD, 1921/2020, p. 180). De tal maneira que o Eu ora transcreve para si, pela via sintomática, o seu objeto de amor, ora transcreve um traço de seu ideal rivalizado. O outro tipo de identificação Freud (1921/2020) chama de infecção psíquica, pelo qual ocorre quando o Eu se coloca no lugar do outro pela via sintomática, em que há um ponto comum que liga ao sofrimento identificado.

A identificação, então, se dá numa formação regressiva, pelo qual “ela se torna um substituto de uma relação libidinal de objeto” (FREUD, 1921/2020, p. 181), assim, de modo recíproco às massas, surge a cada elemento novo, uma identificação parcial. Uma nova identificação se dá quanto mais importante for essa relação parcial. O que coloca em questão a relação do Eu e o engendramento do Ideal do Eu, na construção da identificação e espelhamento. Entre o Eu e seu Ideal do Eu há sempre uma lacuna, o que permite situar entre essa rachadura a observação de si, responsável pela adequação do Eu às exigências do ambiente. A distância e aproximação desse Ideal em relação ao Eu se apresenta como forma de satisfação ou desprazer (FREUD, 1921/2020).

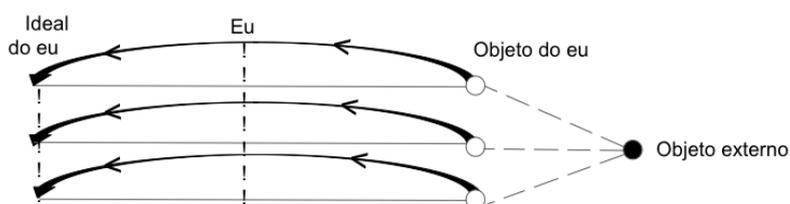
Já no enamoramento, há uma espécie de satisfação narcísica na idealização do seu objeto amado, com isso esse objeto faz-se presente “como se fosse o eu” (FREUD, 1921/2020, p. 188), instituindo uma relação de objeto pela via da introjeção. O enamoramento, essa espécie de fascinação, traz uma especificidade de encantamento do Eu para com o objeto amado, o que faz indagar sobre a relação disso com as massas, uma vez que esse “objeto consumiu o Eu, por assim dizer” (FREUD, 1921/2020, p. 188), marcado aí um processo de idealização. Quanto maior o enamoramento, menos exigente o Eu se torna e maior e mais grandioso se dá o objeto de amor, “na cegueira amorosa nos tornamos criminosos sem remorso” (FREUD, 1921/2020, p. 188), pelo qual o objeto é colocado no lugar do Ideal do Eu.

²⁷ Ambivalência já citada entre o pai bom e o pai mau do conto de Hoffman (1815/2019) que remete ao tema do Totem e tabu (1914).

A oposição entre identificação e enamoramento do ponto de vista econômico não existe, uma vez que na identificação e no enamoramento há uma espécie de introjeção relacionada ao objeto. Nesse sentido, o que vai diferenciar tais processos é saber “se o objeto é colocado no lugar do Eu ou do Ideal do Eu” (FREUD, 1921/2020, p. 189). O que é passível de aproximação é o enamoramento e a hipnose, uma vez que o “hipnotizador entrou no lugar do Ideal do Eu” (FREUD, 1921/2020, p. 189). Nesse sentido, a hipnose estaria entre o enamoramento e o fenômeno de massas, uma vez que distingue-se desse pelo número referente ao hipnotizado e daquele por não haver ligação direta com satisfações sexuais. (FREUD, 1921/2020).

Diante de todas essas considerações, Freud (1921/2020) destaca a “fórmula da constituição libidinal das massas” (p. 191-192) caracterizado por indivíduos que colocam “um e o mesmo objeto no lugar do seu Ideal do Eu e, em consequência disso, identificaram-se uns com os outros em seu Eu” (FREUD, 1921/2020, p. 192). Abaixo, é possível visualizar graficamente o esquema proposto por Freud.

Figura 2 - Ideal do eu na massa (FREUD, 1921/2020)



O “sentimento social, portanto, repousa na transformação antes hostil em uma ligação acentuadamente positiva da natureza de uma identificação” (FREUD, 1921/2020, p. 198). As instituições mais antigas de produção de massas artificiais, como a Igreja e o Exército, exigem nessa articulação um líder que ama a todos de maneira equivalente. Sob essa igualdade entre os membros, como formação reativa, que se instaura a justiça social, uma vez que é a manutenção do prejuízo frente à hostilidade ao outro que exige dissolução frente a uma identificação. A linguagem faz parte do entendimento entre os membros da comunidade, como também fundamenta a identificação de uns com os outros (FREUD, 1921/2020).

Na mitologia freudiana, o ser humano é um animal de horda, “um ser individual de uma horda conduzida por um chefe” (1921/2020, p. 199), pelo qual a psicologia das massas seria uma regressão à vida anímica. Essa regressão retoma um momento mítico, caracterizado pela inexistência de atos individuais que “só havia uma vontade comum” (FREUD, 1921/2020, p. 200). A única expressão de individualidade poderia ser vista na posição do líder da horda, que obrigava seus filhos a abstinência sexual:

ele obrigou-os à abstinência e, em consequência disso, também às ligações afetivas com ele e entre eles, que podia surgir dos anseios com meta sexual inibida. Ele os obrigava, por assim dizer, à psicologia das massas. Seu ciúme sexual e sua intolerância tornaram-se, em última instância, a causa da psicologia das massas (FREUD, 1921/2020, p. 202).

Para Freud (1921/2020), a ambivalência do pai da horda, temido e adorado, permitiu o parricídio que a partir disso deu a possibilidade dos filhos fazerem do pai o criador do mundo (FREUD, 1921/2020). Na impossibilidade de tomar o seu lugar, instituiu-se tanto o tabu – referente ao pai colocado como Ideal –, como também o totem, pelo qual “todos com o mesmo direito e ligados pelas proibições totêmicas” (FREUD, 1921/2020, p. 215) conservaram pela memória do assassinato a união de uma comunidade. Freud destaca que embora o homicídio tenha sido consumado, a insatisfação não cessou, permanecendo parte novas composições de mal-estar. O que se dá, a partir da revolta contra a tirania do pai da horda, vem a ser o pacto civilizatório.

O que vale destacar é que Freud (1921/2020) mantém algo de misterioso e não compreendido nesse fenômeno, ao destacar o infamiliar da hipnose como força misteriosa. O hipnotizador necessita do olhar do hipnotizado como fonte dessa força misteriosa, assim como o olhar do chefe da horda. “Cair-lhe sob seus olhos” (FREUD, 1921/2020, p. 205) era algo perigoso e intolerável. Freud (1921/2020) marca aqui a herança arcaica que a hipnose convoca, herança tal que evoca a posição passivo-masquista, como sede de submissão, ao colocar o pai primevo como ideal das massas, “que, no lugar do Ideal do Eu, domina o Eu” (p. 206).

A figura do líder é a chave principal para a formação das massas. “Tudo depende dessa ilusão; se a deixássemos cair por terra, desintegrar-se-iam imediatamente tanto a Igreja, quando o Exército”, grupos longevos que existem até hoje (FREUD, 1921/2020, p. 166). O lugar do líder pode, posteriormente, ser substituído “por uma ideia condutora” (FREUD, 1921/2020, p. 167), na manutenção do endereçamento ao líder através de um ideal. O líder, Cristo ou o general, sustentam a ligação entre ele e aos outros indivíduos da massa. Essa ligação é tão forte, diz Freud (1921/2020), que se pode perceber o pânico como consequência da desintegração da massa, através da queda do líder. Quando as ligações recíprocas entre o líder, o indivíduo e a massa se dissolvem “um medo [Angst] gigantesco e sem sentido é liberado” (FREUD, 1921/2020, p. 168).

A criação do herói, pelo poeta, se dá pela substituição do pai como Ideal do Eu, uma vez que o mito do herói, colocado nesse lugar, tem como pretensão de consumir sozinho o ato, sem que para isso a horda seja convocada.

Esse herói não é outro, no fundo, senão ele mesmo. Ele se abaixa, portanto, até a realidade e levanta seus ouvintes até a fantasia. Mas os ouvintes entendem o poeta; eles podem, com base na mesma relação nostálgica com o pai primevo, identificar-se com o herói (FREUD, 1921/2020, p. 217).

Freud (1921/2020) convoca a pensar a herança do totem e tabu na relação com o herói, uma vez que compreende as narrativas e criações artísticas como parte daquilo que constitui a visão de mundo de uma dada época. Assim, “cada indivíduo é uma parte constitutiva de muitas massas, é ligado de maneira multilateral por identificação e construiu seu Ideal do Eu segundo diversos modelos” (FREUD, 1921/2020, p. 207). Sendo cada um “integrante da alma de muitas massas, a de sua raça, a de sua classe, a da comunidade de fé, a de seu Estado, etc” (FREUD, 1921/2020, p. 207).

As ligações libidinais que estão em jogo nesse campo podem ser substituídas por outras ligações libidinais, caso o líder perca a força, estando a serviço de novas formações. A substituição da ligação de massa religiosa pela socialista, nos exemplifica Freud (1921/2020), mantém o exercício do grupo de deixar alguns de fora. Acrescenta ainda que se um dia pudesse existir uma massa a partir das correntes científicas diferentes, a intolerância e exclusão também se repetiriam no campo da ciência (FREUD, 1921/2020). Ao falar sobre a ciência e também sobre o socialismo, Freud abre a possibilidade de pensarmos o capitalismo como uma formação de massas. É importante destacar que Freud aponta a formação de massa na sua relação com a tradição, no que conserva sua relação com as instituições. O que faz indagar se pensarmos o neoliberalismo enquanto um sistema institucional, se a formação do líder se dá como primordial na construção de um grupo, qual seria o líder da formação de massa capitalista?

Não é à toa a crítica de Lukács (1983/2009) em relação à leitura freudiana sobre as massas, uma vez que é possível observar Freud (1921/2020) circunscrevendo o que poderia ser da ordem da igreja, do socialismo e até mesmo do exército sem necessariamente construir uma crítica propriamente direcionada ao capitalismo (ou quiçá a massa de psicanalistas). Embora Freud (1921/2020) não o faça, Adorno (1951) nos ajuda neste trabalho, uma vez que aponta a importância do *Psicologia das massas...* (1921/2020) no que antecipa a teoria sobre o fascismo. O que nos interessa neste trabalho, não é circunscrever a crítica em relação aos grupos identitários – não só porque muitos psicanalistas usam este texto de Freud (1921/2020) para criticar movimentos sociais, mas também porque buscamos compreender os aspectos de segregação nazi-fascistas que retornam ao cenário neoliberal numa nova interface. Adorno (1951) nos lembra que Gobbels, responsável pela propaganda nazista, obteve sucesso na manipulação das massas, não porque sabia da capacidade da manipulação de Hitler, mas seu trabalho foi eficaz justamente porque estava vidrado (identificado, enamorado e hipnotizado)

na figura do mestre. Se pudermos falar de massas nas redes, observamos que o WhatsApp parece ter se transformado no antigo rádio nazista, no que se refere a manipulação bolsonarista das eleições de 2018.

Outra questão que nos indaga é a relação entre capitalismo e religião, embora Freud só o faça na substituição da religião pelo socialismo. Lembremos a crítica de Walter Benjamin (1921/2013) ao pontuar que a psicanálise “parte do império sacerdotal desse culto” (p. 21), sendo “concebida em moldes totalmente capitalistas” (p. 21). Essa crítica nos indaga ao questionarmos sobre a consciência de Freud sobre a crítica ao capitalismo, assim como também situar o que a psicanálise, enquanto um grupo denominado de psicanalistas, pode se constituir ao longo do tempo²⁸.

Benjamin (1921/2013) ainda continua, afirmando que a psicanálise ao se dedicar “aquilo que foi reprimido – a representação pecaminosa – é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente” (p. 21). Essa citação nos é cara, não só pela bárbara ironia, mas também porque nos parece, de trás pra frente, ou seja, de Lacan para Benjamin, o cerne da discussão da economia do gozo, ou seja, o mais-de-gozar homólogo a mais-valia. Questões que abordaremos no capítulo 3. A partir disso, vale destacar essa preciosa passagem de Benjamin (1921/2013) à problemática das massas, seja ela religiosa, capitalista ou da psicanálise enquanto uma instituição, antecipando a discussão sobre as visões de mundo como um veículo de ideais da cultura, assim como um prelúdio do que poderá aparecer em Lacan no fim dos anos 1960. Eis que a imbricação entre capitalismo e religião nos indaga, pois, embora não seja construído a partir de uma perspectiva religiosa evidente, nos parece que os algoritmos em sua capacidade de agenciar nossas demandas de amor, se coloca num lugar de endereçamento de um Outro que tudo sabe de nós. Deixamos essas observações em suspenso que serão trabalhadas no capítulo sobre a ética. Passamos agora para o subcapítulo sobre o mal-estar observando a crítica freudiana sobre a modernidade.

1.3 O mal-estar

Em *O mal-estar na cultura* (1930/2020), Freud inicia o texto convocando o tema do Eu, lembrando que esse não é dado, pronto, de saída. A criança, nos momentos iniciais de vida,

²⁸ Um império sacerdotal? Lembremos das inúmeras críticas de Lacan aos pós freudianos...

passa perdida na “massa de sensações” (FREUD, 1930/2020, p. 309), num instante onde o Eu ainda não se constituiu. O ser se apresenta como “Ser-Um com o Universo” (1930/2020, p. 310), apontando que “originalmente o eu contém tudo” (1930/2020, p. 310). O sentimento oceânico, religioso ou de partilha com algo maior é herança desses primórdios, um tempo inaugural que o Eu é separado do resto através das experiências com os objetos. Como já havíamos destacado, novamente Freud toma o exemplo do bebê e do seio, pelo qual diz que “se opõe ao Eu um “objeto” como algo que se encontra fora e que só através de uma ação específica particular é forçado a aparecer” (1930/2020, p. 309). Aqui, após *Além do princípio de prazer* (1920/2020), o sentimento de desprazer já faz parte da constituição do ser, pelo qual o desprazer em relação a esse objeto, que aparece e desaparece, institui o “reconhecimento de um fora” (FREUD, 1930/2020, p. 309).

Nada nos é mais seguro que o sentimento que temos em nós mesmos, de nosso próprio Eu. Esse Eu aparece para nós como autônomo, unitário, bem posicionado em relação a todo resto. Que essa aparência seja um engodo, que o Eu, pelo contrário, sem fronteira nítida, tenha continuidade para dentro em uma entidade anímica que chamamos de Isso (FREUD, 1930/2020, p. 307).

Freud (1930/2020), nesse momento, marca a impossibilidade do Eu se destacar como uma unidade, instituído como sujeito de sua própria autoria. A partir disso, destacamos a relação do Eu e da consciência como parte de um automatismo naquilo que tange o funcionamento do Isso. O Isso do inconsciente, que destaca algo para além das fronteiras do corpo unitário, faz parte dessa espécie de desajuste: no enamoramento, Freud aponta que as fronteiras do Eu e do objeto se confundem, ameaçando uma espécie de sobreposição; o “próprio corpo ou percepções, pensamentos e sentimentos aparecem como estranhos e não pertencentes ao eu” (FREUD, 1930/2020, p. 308); ou a relação com o mundo externo, no qual alguns atribuem responsabilidade naquilo que se passa com o Eu. As fronteiras do Eu então se dão como provisórias na relação com o inconsciente, observando a montagem que se dá em situações específicas, no qual o Eu sofre ação da relação com os objetos. O fenômeno do infamiliar marca algo desse estranho, que aqui Freud (1930/2020) retoma, que perturba a unidade do Eu. Algo da relação com o objeto se coloca em questão. “Logo, também o sentimento do Eu está submetido a perturbações e as fronteiras do Eu não são estáveis” (FREUD, 1930/2020, p. 308).

Buscando compreender o fenômeno do mal-estar da cultura, Freud (1930/2020) destaca que não só essa instabilidade em relação ao Eu se coloca em oposição ao ideal autônomo, assim como o ideal da felicidade que é imposto: “o programa que o princípio de prazer nos impõe, de ser feliz, não pode ser realizado” (p. 330). Ao colocar as dificuldades que a vida impõe ao ser, Freud destaca a importância que cada um possa investir em diversos campos para suportar as

“dores, decepções, tarefas insolúveis” (1930/2020, p. 319) que a vida coloca. E para isso diz que as três medidas paliativas para tais dificuldades são as distrações poderosas, satisfações substitutivas e as substâncias entorpecentes. Como satisfações substitutivas se encontram o campo da arte, relacionadas ao “papel que a fantasia conquistou a vida anímica” (FREUD, 1930/2020, p. 319), assim como o campo do trabalho mais elevado, como a ciência. A fruição do gozo pelas obras de arte é compartilhada com quem cria e com quem, sendo elas um ponto importante na busca de prazer e “consolo para a vida” (1930/2020, p. 327), no que pode transportar pelo sentimento de liberdade, mesmo que passageira, embora não possa ser fonte única e suficiente na busca de satisfação “para fazer esquecer a miséria da vida” (1930/2020, p. 327).

O programa do princípio de prazer se opõe ao tema da felicidade, Freud observa que isso “não está no plano da Criação” (1930/2020, p. 320). A busca de satisfação e prazer se dá como um sentimento túbio de bem-estar, uma vez que o corpo, o mundo externo e a relação com os pares se colocam como fontes de sofrimento para o ser. Assim, “somos dotados de dispositivos tais que só podemos gozar intensamente o que é contraste, e só podemos gozar muito pouco o estado” (1930/2020, p. 321). A busca pelos prazeres se dá no interior dos processos psíquicos:

a relação com a realidade torna-se ainda mais frouxa, a satisfação é obtida a partir de ilusões que reconhecemos como tais sem nos deixarmos perturbar em nosso gozo, pelo seu afastamento em relação à realidade. O campo de onde provêm essas ilusões é o da vida de fantasia (FREUD, 1930/2020, p. 327).

Nessa perspectiva, o campo da fantasia, e sua satisfação com os objetos e o mundo externo, implica o “cumprimento de desejos de difíceis realizações” (FREUD, 1930/2020, p. 326), compondo aí relações específicas com os objetos, pelo qual a fantasia exige em dissonância do que se apresenta o campo da realidade.

As relações amorosas, amar e ser amado, é outro destaque que Freud dá na busca de felicidade e de prazer, embora ele mesmo diga que “nunca estamos tão protegidos contra o sofrimento do que quando amamos” (1930/2020, p. 329). A relação com os objetos amorosos se dá na forma de obter prazer pela via dos processos anímicos internos e para isso é necessário um nível de deslocamento da libido “aos objetos do mundo externo” (FREUD, 1930/2020, p. 328), na relação afetiva com eles. O enamoramento e a identificação, como já apontados anteriormente em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1920/2020), fazem parte das relações amorosas com os objetos e o que isso implica, dos processos anímicos internos, na fronteira com o Eu. O desamparo caracterizado pela ameaça da perda do objeto de amor retorna, uma

vez que evoca o desamparo infantil na separação dos primeiros objetos de investimento libidinal. Perder o objeto de amor, ser o objeto de amor para outro – duas posições que exigem da relação com o Eu e a vida anímica.

Dentre os modos de tentativa de felicidade, Freud não configura a religião como uma das medidas a suportar as intempéries, uma vez que essa se constitui como a “única a saber responder” (1930/2020, p. 320) sobre o propósito da vida. A religião então se opõe ao modo singular que o ser encontra em tentar traçar a obtenção de prazer e o sentimento de felicidade, mesmo que fugaz, uma vez que “impõe a todos de igual maneira, o seu caminho” (FREUD, 1930/2020, p. 332). Essa discussão em torno da impossibilidade da felicidade na sua relação com o programa de princípio de prazer se mostra interessante, uma vez que a busca por tal felicidade é um ideal a ser percorrido na atualidade.

Para Freud, o “poder superior da natureza” (FREUD, 1930/2020, p. 332), a fragilidade do corpo humano e a “inadequação dos dispositivos que regulam a relação dos seres humanos” (FREUD, 1930/2020, p. 332) são três fontes de sofrimento do ser na cultura. Para ele, a ideia de cultura e domínio estão lado a lado, uma vez que aponta os “progressos extraordinários nas ciências naturais e sua aplicação técnica, fortalecendo o seu domínio sobre a natureza de uma maneira antes inimaginável” (FREUD, 1930/2020, p. 335). Tal domínio em relação à natureza está associado diretamente com o avanço científico e a apresentação de novos objetos tecnológicos que são projetados para o ser “usufruir do espaço e do tempo” (FREUD, 1930/2020, p. 335). Freud destaca que a hostilidade em relação à cultura se projeta nesses avanços culturais, uma vez que embora sejam motivo de orgulho, o domínio do ser sobre a natureza “não elevou a quantidade de satisfação prazerosa que eles esperavam da vida e não os tornou, segundo suas sensações, mais felizes” (1930/2020, p. 335).

Seria possível objetar: então, será que não constitui um ganho positivo de prazer, um aumento inequívoco do sentimento de felicidade, se eu puder ouvir, quantas vezes quiser, a voz de um filho que vive há centenas de quilômetros de distância de mim, se eu puder ter notícia, no tempo mais breve possível após o desembarque do amigo, que ele atravessou bem a longa e difícil viagem? Será que não significa nada o fato de a medicina ter conseguido diminuir de maneira tão extraordinária a mortalidade dos bebês, o perigo de infecção das mulheres parturientes, e até mesmo prolongar, por um número considerável de anos, a duração média de vida do ser humano na cultura? (...) mas aqui a voz da crítica pessimista se faz ouvir e advertir que a maioria dessas satisfações segue o modelo daquele “prazer barato” (FREUD, 1930/2020, p. 335).

Freud então retoma o que havia apresentado em *O futuro de uma ilusão* (1927/2020), no qual o conceito de cultura [*Kultur*] “caracteriza a soma total das realizações e dos dispositivos através dos quais a nossa vida se distancia da de nossos antepassados animais” (1930/2020, p. 337). Tais dispositivo se situam na proteção do ser na sua relação da natureza e

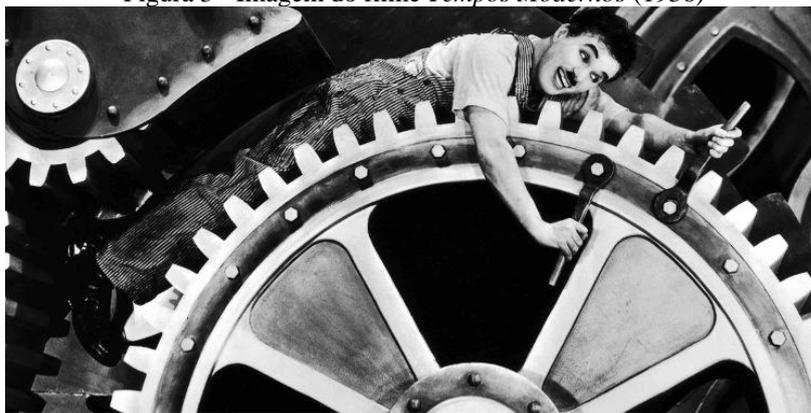
sua força e na ordenação dos seres entre si. Freud destaca o uso de ferramentas, o domínio do fogo e a construção de moradias como três atos culturais que caracterizam e marcam o desenvolvimento da cultura. Em especial, o uso de ferramentas é por onde os seres parecem aperfeiçoar “seus órgãos – motores, bem como os sensoriais – ou remove os obstáculos para seu funcionamento” (FREUD, 1930/2020, p. 338). Chama-nos atenção à relação entre corpo, tecnologia e domínio, uma vez que as ferramentas como atos culturais imprimem em si a dominação do ser em relação à natureza e a tentativa de domínio frente à fragilidade do corpo humano. O que nos aproxima do objeto dessa pesquisa, uma vez que aponta às tecnologias (e porque não os algoritmos?) como parte do domínio do humano, não mais à natureza somente, mas pelo próprio humano. Esse ponto se apresenta como central na pesquisa em relação a internet, uma vez que o domínio como ato cultural nos parece estar em questão quando abordaremos, no capítulo 3, o discurso do capitalista (LACAN, 1972/1978).

Outro ponto que nos parece interessante é essa aproximação que Freud faz entre o corpo e os motores a partir da técnica, uma vez que situa não só a relação da tecnologia na relação da ciência, assim como a relação dos seres para com tais empreendimentos. O avanço da tecnologia como *aperfeiçoamento* destaca a relação dos seres com seus ideais, pelo qual “os motores colocam à sua disposição forças imensas” (FREUD, 1930/2020, p. 339), dando corpo às representações do “ideal de onipotência e de onisciência que ele [o ser] encarnou em seus deuses” (FREUD, 1930/2020, p. 339).

Os deuses se situam para Freud como ideais culturais, que antes dos avanços técnicos, estavam relacionados a tudo que parecia ao humano inalcançável ou proibido. A partir da técnica, do domínio e do avanço científico, todo o patrimônio pode ser reivindicado “como aquisição cultural” (FREUD, 1930/2020, p. 339), na dominação da imagem de deus à semelhança do humano. Nessa relação entre prótese e corpo, o ser “tornou-se uma espécie de deus-protético” (FREUD, 1930/2020, p. 340), que de modo grandioso conta e atua a partir de seus órgãos auxiliares, embora tais próteses não tenham crescido “com ele e, ocasionalmente, ainda lhe dão muito trabalho” (FREUD, 1930/2020, p. 340).

Com os óculos, ele corrige os defeitos da lente em seu olho; com o telescópio, ele enxerga a longínquas distâncias; com o microscópio, ele supera as fronteiras da visibilidade, delimitadas pela estrutura de sua retina. Com a câmera fotográfica, ele criou um instrumento que retém as fugidias impressões visuais, que é o que o disco do gramofone deve lhe fornecer para as impressões sonoras igualmente efêmeras, sendo ambos, no fundo, materializações da capacidade que lhe foi dada para a lembrança, a da memória. Com a ajuda do telefone, ele ouve a partir de distâncias que mesmo os contos maravilhosos considerariam inalcançáveis (FREUD, 1930/2020, p. 339).

Freud era filho de sua época, e sua época era moderna. Os tempos modernos foram importantes para tudo que conhecemos hoje enquanto ciência e desenvolvimento tecnológico, uma vez que foi colocado em evidência a máquina, nas suas relações com as engrenagens. É possível recordarmos alguns trechos do filme de Charlie Chaplin, *Tempos modernos* (1936), no qual através da sátira, esboça uma crítica a um trabalhador que de tanto repetir em seu trabalho infortuno, repete em seus movimentos corporais o estilo maquínico que o domina. Tanto a crítica do filme, quanto as considerações de Freud situam os ideais dos tempos modernos que colocam as máquinas e os motores como a vitrine do século. Embora Freud não fale necessariamente dos robôs, não podemos deixar de situar que esses ideais vão ao encontro do que havíamos descrito tanto no conto de Hoffman, quanto na crítica em relação às massas de Le Bon. Na busca de deuses-protéticos, o ser colocado no lugar autônomo e agente, se vê autômato de seu próprio sonho.

Figura 3 - Imagem do filme *Tempos Modernos* (1936)

Ana Costa (2019) nos chama atenção sobre “as pautas que movimentam as civilizações tenham sempre em causa a busca de um domínio que incide sobre o corpo” (p. 36). E nos recorda sobre o fantasma da máquina do século XX, no qual o personagem de Chaplin “interpreta as bordas da civilização industrial, com seus excessos e despersonalizações, afetando o corpo como uma engrenagem-extensão da máquina” (COSTA, 2019, p. 36-37). O sintoma na sua relação com a mais-valia, essa que abordaremos mais tarde, se situa onde “fantasma da máquina deixa um resto (objeto a, borda da pulsão) não tratável pelo encadeamento significativo, que insiste na condição de um mais-de-gozar, motor do mal-estar” (COSTA, 2019, p. 37). Problemática que situa o corpo desse humano que busca o deus-protético como seu ideal, na suposição de um corpo máquina, a produção de sintoma.

Freud segue o texto lançando para o futuro. O que será que poderia vir dos avanços científicos? Certamente, ele destaca, mais semelhança com Deus, “embora o ser humano não se sinta feliz” com ela (1930/2020, p. 340). Vale destacar que com o avanço da ciência, a tecnologia toma um outro lugar do que tomou na era moderna. A nova técnica, a era farmacopornográfica de Paul Preciado (2018), nos fala da tecnologia como ampliação do alcance do humano. Não mais o telefone que faz extensão da voz, mas a ciência a serviço de tais objetos que alteram a voz. Ampliam a visão e o humor, modificam o corpo e os caracteres sexuais que estão em questão. Os ideais de uma cultura são ideias que a caracteriza, são formações que vão ao encontro de “representações de uma possível perfeição da pessoa isoladamente, do povo, humanidade inteira, e das exigências que eles apresentam em razão desses ideais” (FREUD, 1930/2020, p. 343).

Ao falar de cultura, Freud situa que há uma espécie de preconceito, como se a cultura pudesse significar perfeição, como se o “caminho traçado para o ser humano” (1930/2020, p. 346) fosse em busca do absoluto, se opondo a esse pensamento. Para ele, a cultura e seu desenvolvimento se situam num campo de processos singulares “que se desenrola sobre a

humanidade” (FREUD, 1930/2020, p. 346). Desses processos, há uma familiaridade, pelo qual se dão pelas “modificações nas disposições pulsionais humanas” (FREUD, 1930/2020, p. 347).

Ao destacar que as relações sociais fazem parte do que caracteriza o traço da cultura, Freud aponta que a “substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo” (1930/2020, p. 344). A relação entre os seres em comunidade implica, a partir da exigência cultural, “sacrifícios pulsionais para viver em comunidade” (FREUD, 1930/2020, p. 345), uma vez que para a cultura a liberdade individual não é um bem. Freud (1930/2020) situa, assim, a justiça como exigência cultural, no qual o direito se situa como dispositivo que ordena essas relações entre a cultura e os seres. A liberdade individual aponta ou uma revolta contra uma injustiça, no que tange o “desenvolvimento ulterior da cultura” (FREUD, 1930/2020, p. 345), ou o “resto da personalidade originária não domando” (FREUD, 1930/2020, p. 345), no qual é “base da hostilidade cultural” (FREUD, 1930/2020, p. 345). Embora distantes quase um século, parece que a cultura, atualmente, retoma essa discussão sobre as liberdades individuais na sua relação com a internet e as redes sociais, pelo qual é possível documentar discussões de políticos de diversos lugares do mundo colocando discursos segregacionista como parte do que tange a liberdade de expressão.

Freud ao afirmar que a cultura “é construída sobre a renúncia pulsional” (1930/2020, p. 347) marca a sublimação das metas pulsionais como “traço saliente” (1930/2020, p. 347) no desenvolvimento dessa, uma vez que permite as “atividades superiores”, caracterizadas como científicas, artísticas e ideológicas. O que interessa Freud são as renúncias pulsionais que fazem parte daquilo que caracteriza e exige a cultura, causando hostilidade em relação a ela. Para isso, ele retorna a um tempo antigo, onde para o ser o outro se transformou, a partir dos atos culturais, num colaborador. A construção das famílias no desenvolvimento da cultura passou a situar a necessidade comunitária e de cuidado das crianças maior do que a necessidade de satisfação genital. Freud lembra que o traço essencial da cultura se dá nas restrições das culturas totêmicas. Tais restrições são imposições “para a manutenção da nova condição” (FREUD, 1930/2020, p. 350), assim, os “preceitos do tabu foram o primeiro ‘direito’” (FREUD, 1930/2020, p. 350).

Os neuróticos ensinam que os “impedimentos à vida sexual não são tolerados” (FREUD, 1930/2020, p. 358), causando sofrimento e sintomas nas suas formas de satisfações substitutivas. A cultura exige não só a renúncia a satisfação sexual, assim como foram feitas na criação das primeiras famílias primevas, mas também exige outros sacrifícios (FREUD, 1930/2020). Não só de família vive a cultura, uma vez que ela quer, nos aponta Freud (1930/2020), “ligar libidinalmente os membros da comunidade” (p. 360), por meio de processos de identificação. E é assim que Freud destaca uma frase conhecida por todos nós e que

trabalhará ao longo do tempo: *Amarás o próximo como a ti mesmo*.

Como seria possível amar o próximo como a ti mesmo? Indaga-se Freud (1930/2020), ao destacar que a psicanálise ensina que o amor se baseia no campo do narcisismo e suas identificações. “Para que serve um preceito apresentado de maneira tão solene se o seu cumprimento não pode ser recomentado como razoável?” (FREUD, 1930/2020, p. 361). Freud aponta que não só se mostra difícil tal tarefa pelo campo do amor, como aproximando-se do outro, é mais provável que esse seja alvo de ódio e hostilidade.

Há diferenças nas condutas dos seres humanos, que a Ética [Éthik], desconsiderando aquilo que as condiciona, classifica como “boas” e “más”. Enquanto essas diferenças inegáveis não forem eliminadas, a observância das altas exigências éticas irá significar um prejuízo aos propósitos da cultura, posto que ela, pura e simplesmente, oferece prêmios para a maldade (FREUD, 1930/2020, p. 362).

Se situa para o campo da Ética um desafio em levar em conta o que é que da estrutura a cultura parece não incluir, pois “o ser humano não tem uma natureza pacata, ávida de amor” (FREUD, 1930/2020, p. 363), mas uma “poderosa parcela de inclinação para a agressão” (FREUD, 1930/2020, p. 363). Assim, o outro que no primeiro instante se tornou um colaborador, não o é. O outro se dá como uma tentação ao campo pulsional, uma vez inclinados à agressão. Assim, Freud aponta que a cultura é “constantemente ameaçada pela hostilidade primária do ser” (1930/2020, p. 364), partindo daí algo que tem que ficar de fora. É a partir do mandamento do amor ao próximo que a cultura tenta, de todos modos, um laço de identificação entre os seres, para “imobilizar às pulsões de agressão” (FREUD, 1930/2020, p. 364), visto que “paixões pulsionais são mais fortes do que interesses sensatos” (FREUD, 1930/2020, p. 364). Freud marca uma observação em relação aos comunistas, uma vez que critica o modo como denotam somente à propriedade privada o mal que assolam os seres na sociedade capitalista. O “traço indestrutível da natureza humana também acompanhará esse desenvolvimento [da cultura] aonde quer que ele vá” (FREUD, 1930/2020, p. 366).

Foi em *Além do princípio do prazer* (1920/2020), como já trabalhado, que foi olhado “pela primeira vez a compulsão à repetição e o caráter conservador da vida pulsional” (FREUD, 1930/2020, p. 371). Freud aponta que naquele momento não era fácil para ele, tampouco para a comunidade psicanalítica a recepção da pulsão de morte.

Lembro-me de minha própria posição de defesa quando a ideia da pulsão de destruição emergiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo demorou até que eu me tornasse receptivo a ela. Que outros tenham mostrado, e ainda mostre, a mesma rejeição surpreende-me menos. Pois as criancinhas não gostam de ouvir, quando é mencionada a inclinação inata do ser humano para o “mal”, para a agressão, para a destruição, e também para a crueldade. É que Deus as criou à imagem de sua própria perfeição e ninguém quer ser lembrado do quanto é difícil unir (...) a inegável

existência do mal com a Sua onipotência ou Sua bondade. O Diabo seria a melhor saída enquanto justificativa para Deus (FREUD, 1930/2020, p. 373).

É interessante como que o conceito de pulsão de morte tenciona o que Freud havia apontado para os ideais do ser em relação ao Deus-protético. Uma vez que inclui o que a cultura (e a religião) têm o trabalho de deixar de fora. A pulsão de morte se opõe a pulsão de vida, tensionando o campo das pulsões que ora são de compulsão a repetição, ora de autoconservação, embora muitas vezes elas apareçam fundidas e não diferenciadas. Como exemplo disso, Freud aponta o sadismo como estando “entre o anseio amoroso e a pulsão de destruição” (1930/2020, p. 372), da mesma forma que o masoquismo comporia pulsões de destruição ao interior na relação com pulsões sexuais. Embora haja uma tentativa de diferenciar as duas pulsões, Freud (1930/2020) aponta que onde as pulsões surgem de forma mais destruidora, mesmo assim “não podemos ignorar que a sua satisfação está conectada a um gozo” (p. 375), relacionados a um antigo desejo de onipotência.

A luta entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, para Freud, destaca o movimento da vida de modo mais essencial, “por isso o desenvolvimento da cultura pode ser caracterizado, sem mais delongas, como a luta da espécie humana pela vida” (1930/2020, p. 376). Questionando-se, pergunta: “quais meios a cultura se serve para inibir a agressão que ela se opõe, para torná-la inofensiva e para talvez eliminá-la?” (FREUD, 1930/2020, p. 377). E é a instância do supereu que vem responder essa pergunta. Freud aponta que a consciência moral exerce um meio de coerção e controle para as forças agressivas, de modo que a “agressão é introjetada, interiorizada, mas na verdade, é enviada de volta para o lugar de onde veio, portanto, é voltada contra o próprio Eu” (1930/2020, p. 377). Essa agressão interiorizada é assumida como a instância do supereu, pelo qual exerce uma tensão contra o Eu no que podemos identificar como o sentimento de culpa, essa como forma de manifestação de “necessidade de punição” (FREUD, 1930/2020, p. 377). Assim, a cultura “lida, portanto, com o perigoso prazer de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e vigiando-o, por meio de uma instância em seu interior, como se fosse a ocupação de uma cidade conquistada” (FREUD, 1930/2020, p. 377).

O sentimento de culpa é interiorizado mesmo que o ser não tenha feito nenhum ato mal (ou pecaminoso), basta a intenção em pensamento. Freud recusa a ideia de um “discernimento original” (1930/2020, p. 378) que diferencia o bem do mal, tarefa que fica a serviço da cultura, “é ela que determina o que deve ser chamado de bem ou de mal” (1930/2020, p. 378). Assim, Freud caracteriza o medo da perda de amor, presente no animismo infantil e presente no psiquismo, como parte do desamparo na dependência do outro. Se perde o amor, perde a

proteção, “expondo-se sobretudo ao perigo de esse outro superpotente lhe provar sua superioridade na forma de punição” (FREUD, 1930/2020, p. 378). A interiorização da autoridade “por meio da constituição de um Supereu” (FREUD, 1930/2020, p. 379), institui não só o medo da perda do amor, mas também “o medo de ser descoberto” (FREUD, 1930/2020, p. 379) no que institui a diferença entre o bem e o mal e no que se situa no campo dos pensamentos e da fantasia. É interessante destacar que Freud situa o campo da Ética como forma manifesta da instância do supereu, marcando a renúncia pulsional como parte da esquiwa de tal agressividade interiorizada contra o Eu. Apesar da renúncia não dar conta dos desejos que sustentam o ser, na medida em que não ficam ocultos do supereu, a “perda do amor e punição por parte da autoridade externa – foi trocada por uma continuada infelicidade, a tensão da consciência de culpa” (FREUD, 1930/2020, p. 382).

A relação entre a renúncia pulsional de caráter agressivo não se dá diretamente com o alívio do sentimento de culpa, uma vez que “o efeito da renúncia pulsional sobre a consciência moral ocorre, então, de maneira tal que cada parcela de agressão que deixamos de satisfazer é assumida pelo Supereu, e a sua agressão (contra o Eu) aumenta” (FREUD, 1930/2020, p. 384). O impulso vingativo da criança também é uma fonte de culpa, uma vez que não só pela via da perda do amor que a criança renúncia às pulsões agressivas. Ela, para lidar com as impeditivas das autoridades, trabalha no psiquismo por vinganças substitutivas: “Se eu fosse o pai e você o filho, eu te trataria mal” (FREUD, 1930/2020, p. 385), o que retoma não só o exemplo de seu neto em relação a brincadeira que lhe toma ativo da passividade da ausência da mãe, mas também da forma de expressar a ausência do pai em relação a ida à guerra. O que faz indagar sobre o papel da fantasia no campo psíquico, uma vez que Freud em *Bate-se numa criança* (1919/1969), aponta as fantasias do adulto muitas vezes representadas pela cena em que é espancada. O que é interessante dessa cena, é que a fantasia se modifica na relação dos lugares entre aquele que bate e aquele que é espancado, alternando pelo qual o paciente vê a cena do pai batendo em outra criança, ou se vê sendo a criança espancada ou sendo aquela que espanca (FREUD, 1919/1969). Quiçá a criança também pode ser o próprio instrumento da agressão, como o chicote ou a cinta, embora trataremos mais adiante quando Lacan (1959-1960/1988) falará sobre a lógica do sadismo, pelo qual institui-se como instrumento do gozo do Outro. Nesse momento, o que podemos antecipar dessa discussão, é que nessa obra Freud apresenta as bases para questionar o que está inserido na Ética do bem, tal Ética, constituída pela cultura, que delimita o bem e o mal, instituindo que o mal do ser não se insira no laço social.

Em relação à culpa, Freud aponta ser “o problema mais importante do desenvolvimento da cultura e de demonstrar que o preço a pagar pelo avanço da cultura é uma perda de felicidade

em consequência da intensificação do sentimento de culpa” (1930/2020, p. 390). O sentimento de culpa também pode ser uma variedade do sentimento de angústia, na antecipação do medo do supereu. A culpa, então, insere-se como ponto crucial na relação do mal-estar da cultura. Nesse sentido, Freud aproxima os estudos da psicanálise em relação ao indivíduo para tensionar e pensar o que se passa na cultura, apontando que o “Supereu de uma época cultural tem uma origem semelhante ao do ser humano individual” (1930/2020, p. 399-400). Assim, “o Supereu-da-cultura [*Kultur-Über-Ich*], inteiramente como o do indivíduo, coloca severas exigências ideais” (FREUD, 1930/2020, p. 400).

O Supereu-da-cultura desenvolveu seus ideais e elevou as suas exigências. Entre as últimas, as que dizem respeito às relações dos seres humanos entre si são agrupadas como Ética. Em todas as épocas, atribui-se o maior valor a essa Ética, como se precisamente dela se esperassem realizações especialmente importantes. E, de fato, a Ética se volta para aquele ponto que, em qualquer cultura, é facilmente reconhecível como o lugar mais frágil (FREUD, 1930/2020, p. 401).

Nessa perspectiva, o mandamento de amor ao próximo se dá como “a mais forte defesa contra a agressão humana e um exemplo excelente do procedimento não psicológico do Supereu-da-cultura” (FREUD, 1930/2020, p. 402). Freud (1930/2020) aponta a interessante indagação sobre a aproximação entre a psicanálise do indivíduo e as análises da cultura, seríamos então indagados a tomar a cultura como “neuróticas sob a influência dos anseios culturais?” (FREUD, 1930/2020, p. 403). Ainda que não responda a tal pergunta, essa indagação nos toma como ponto crucial nessa pesquisa, não para de fato diagnosticar a cultura, mas tomar alguns pontos para questionar a visão de mundo contemporânea e suas relações com o sujeito do inconsciente. Tal questão nos leva a recordar de um belo trabalho de Lélia Gonzales (1983/2020), na qual somos levados, pela análise das palavras usadas na língua portuguesa, a questionar-se a cultura brasileira na sua relação com o racismo que lhe é estrutural, tomando a cultura brasileira como uma jovem neurótica. Destacaremos, mais adiante, a importância desse trabalho ao apontar a dialética hegeliana e o discurso do mestre para abordarmos os discursos. Nesse momento, situamos outro texto de Freud (1937/2017) pelo qual Lacan (1969-1970/1992) articulará os impossíveis como base do fundamento dos discursos na tentativa de laço social.

1.4 Uma visão de mundo e os impossíveis

A psicanálise seria uma *Weltanschauung*? É a pergunta que Freud já faz de início em sua XXXV conferência, intitulada *A questão de uma Weltanschauung* (1933/2006). Prontamente responde que não, a psicanálise não se prestaria a responder todas as perguntas, promovendo-se em uma visão de mundo. *Weltanschauung* refere-se a uma cosmologia, “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência” (FREUD, 1933/2006, p. 107), pela qual não pode deixar “nenhuma pergunta sem resposta” (FREUD, 1933/2006, p. 107), uma vez que dispõe elementos em lugares fixos (FREUD, 1933/2006). Nesse sentido, Freud situa uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo, no campo “dos desejos ideais do ser humano” (1933/2006, p. 107).

Freud (1933/2006) propõe analisar a ciência e a religião como duas visões de mundos, que embora distintas entre si, buscam de algum modo responder a questões sobre o universo e a existência. A psicanálise, incapaz de produzir ela mesma uma visão de mundo, se apoia e aceita uma *Weltanschauung* científica, que se caracteriza pela “uniformidade da explicação do universo” (FREUD, 1933/2006, p. 107). Freud faz aqui uma ressalva: a uniformidade que a *Weltanschauung* científica convoca “o faz apenas na qualidade de projeto, cuja realização é relegada ao futuro” (1933/2006, p. 107). Nos parece importante destacar que há uma diferença entre a visão de mundo científica que Freud (1933/2006) aqui anuncia e aquilo que lemos como a ciência atual, após Lacan (1969-1970/1992) marcar com seu discurso da universidade algo estrutural que se coloca nas relações discursivas. A cosmologia científica, no qual Freud se apoia, é caracterizada por se limitar ao que se pode ser conhecido, capaz “de rejeitar completamente determinados elementos que lhe são estranhos” (1933/2006, p. 107).

Freud (1933/2006) se interessa pela tensão entre as visões de mundo, uma vez que se a *Weltanschauung* científica se propõe a responder a origem do universo, por exemplo, isso vai de encontro às visões de mundo religiosas ao tentar responder as mesmas questões. Embora não se trate de permitir que ambas as crenças possam coexistir sem nenhuma contradição, dando a cada um a liberdade de escolha, uma vez que “a verdade não pode ser tolerante, não admite conciliações” (1933/2006, p. 108). Além da ciência e da religião, a arte e a filosofia também se apresentam como visões de mundo que se relacionam diretamente aos ideais da cultura, mas que essas duas não iriam tão brutalmente de encontro com a ciência. Freud (1933/2006) propõe que a religião disputa com a ciência, colocando-se como uma adversária com poderes imensos que colocam as emoções dos seres a serviço de sua cosmologia.

Antigamente a religião “abrangia tudo o que desempenhava um papel intelectual” (FREUD, 1933/2006, p. 109), dispondo de respostas sobre a origem do mundo e a existência do universo, garantindo proteção e felicidade e dirigindo “seus pensamentos e ações mediante

a preceitos” (1933/2006, p. 109), receita de sua autoridade. Em relação à ciência, a religião também se propõe a “satisfazer a sede de conhecimento” (FREUD, 1933/2006, p. 109), embora só ela possa acalmar as inseguranças e medos em relação ao perigo. A ciência, ao se propor à investigação de fatos, estabelece aplicações e normativas “quanto a conduta da vida” (FREUD, 1933/2006, p. 109).

Freud (1933/2006) aponta que é na relação com as orientações e normativas que a ciência se aproxima da religião, na ressalva de que os motivos de cada uma se colocariam de formas distintas. Nos parece interessante marcar essa aproximação que Freud (1933/2006) faz entre preceitos e normativas, mandamentos e orientações, que aproximam a religião e a ciência no que tange a relação do *Capitalismo como religião* (BENAJMIN, 1921). Benjamin (1921/2013) aponta que o “pensamento religioso capitalista ganha expressão grandiosa na filosofia de Nietzsche. A ideia do ser super-humano transpõe o “salto” apocalíptico não para o arrependimento, a expiação ou a penitência” (p. 23), entretanto para intensificar cada vez mais tal ideal. Essa referência Freud utiliza para questionar os ideais de teu tempo, pois ao retomar a religião, Freud destaca o humano a imagem e semelhança de Deus na relação direta com a idealização de um “super-homem” (1933/2006, p. 110).

O criador, diz Freud, “quase sempre é um único ser” (1933/2006, p. 110), “é interessante o fato de que o criador geralmente é um homem” (1933/2006, p. 110) chamado de pai. “O homem religioso imagina a criação do universo assim como imagina sua própria origem” (FREUD, 1933/2006, p. 110). A importância do criador como pai para tamanho alcance da religião aponta a fragilidade da criança em relação ao mundo colocando o pai na figura de protetor. O adulto “sabe que, na sua confrontação com o mundo, ainda é uma criança” (FREUD, 1933/2006, p. 110), uma vez que ao crescer dá-se conta do poder limitado da figura do pai e deposita um poder supremo ao Deus pai criador. A religião além de utilizar da potência do afeto relacionada a imagem do pai e ao persistir na necessidade de proteção, coloca a ética como “terceiro item principal do programa religioso” (FREUD, 1933/2006, p. 110). Freud cita Kant, “os céus estrelados e as leis morais dentro de nós” (KANT, 1785/1986, p. 26), para lembrar dos “deveres morais mediante um sistema de recompensas” (1933/2006, p. 111) que a criança é submetida desde cedo. “A quantidade de proteção e de satisfações destinada a uma pessoa depende do seu cumprimento das exigências éticas” (FREUD, 1933/2006, p. 111).

Embora o pensamento religioso seja velho em relação a ciência, Freud (1933/2006) lembra que nem sempre a religião existia como tal, retomando o animismo dos tempos primevos. O animismo, que já foi destacado nos capítulos anteriores, se caracteriza pela relação direta entre os atos mágicos e o mau que lhe eram atingidos. Não havia uma relação entre um

terceiro mediador, como a imagem de Deus. Freud destaca a magia como “o mais antigo precursor da tecnologia de hoje” (1933/2006, p. 111), uma vez que ela aponta para a valorização intelectual, ao crer no poder dos pensamentos. “Atribuía poderes mágicos às palavras” (FREUD, 1933/2006, p. 111). É interessante essa passagem que Freud aponta sobre o animismo, uma vez que distingue das antigas passagens, na qual havia uma espécie de superação do animismo em questão. Aqui o animismo aparece como parte importante no que tange a própria relação com as palavras e o inconsciente, magia enquanto tecnologia, coloca em questão o material das palavras na sua ligação com o corpo.

A ciência foi se apresentando aos poucos na observação como ato primordial de seu fundamento e a “religião não podia suportar isto” (FREUD, 1933/2006, p. 112), pois a ciência coloca a verdade da religião a um exame. Lembramos que Galileu, que viveu de 1564 a 1642, descobriu que a terra era redonda e que também girava, a partir da observação dos astros, descoberta que não foi aceita pelas autoridades religiosas de seu tempo.

Seu esforço [o da ciência] é no sentido de chegar à correspondência com a realidade – ou seja, com aquilo que existe fora de nós e independentemente de nós, e, segundo nos ensinou a experiência, é decisivo para a satisfação ou a decepção de nossos desejos. A essa correspondência com o mundo externo real chamamos de ‘verdade’ (FREUD, 1933/2006, p. 115).

Ao compará-las, Freud escreve que não é papel da ciência julgar as verdades religiosas, embora ao traçar um campo ela propõe verdades que entram em disputa (FREUD, 1933/2006). A proibição que a religião é responsável “causa graves inibições na conduta de vida da pessoa” (FREUD, 1933/2006, p. 116) e é colocada à assegurar a autopreservação da *Weltanschauung* religiosa. A ciência, ao trabalhar com a razão, coloca esperança na difícil tarefa de união dos seres, assim esperou Freud. “Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – possa, com o decorrer do tempo, estabelecer seu domínio sobre a vida mental do homem” (FREUD, 1933/2006, p. 116).

A psicanálise, para Freud, não se dá de forma a construir uma *Weltanschauung*, como a ciência, mas se apoia nela. O que significa dizer que Freud vê o trabalho do progresso científico como o mesmo do trabalho que é realizado em uma análise, uma vez que a partir de um método de observação, “encontramos alguma coisa nova; mas, no início, as peças não se completam” (1933/2006, p. 118). A psicanálise, para Freud, se ocupa de um método investigativo singular na relação com a verdade: “fazemos conjecturas, formulamos hipóteses, as quais retiramos quando não se confirmam” (1933/2006, p. 118). O que nos faz recordar de quando Lacan aproxima *Freud, Hegel e a Máquina*, no seminário 2 (1954-1955/1985). Hegel, lido por Lacan, permite pensar na divisão do sujeito na sua relação com o inconsciente – uma vez que é a

posição do escravizado com o seu saber que permite a dialética em relação ao discurso do mestre, questão que abordaremos mais adiante. Nesse momento, cabe destacar que a divisão em questão também se coloca ao campo da ciência, esta que permite ao médico uma relação com o corpo de desmonte, tal qual a máquina.

Lacan destaca que o que está em jogo na máquina são “suas funções radicalmente humanas” (1954-1955/1985, p. 99) no que concerne a atividade simbólica no humano. “Há algo de que se fala, em Freud, e de que não se fala em Hegel, é a energia”, pois entre “Hegel e Freud, há o advento de um mundo da máquina” (1954-1955/1985, p. 99) que coloca em cena a economia energética. A energia, nos diz Lacan, esteve sempre aí, mas é só com o advento da máquina que se pode olhar para isso, uma vez que já no corpo dos escravizados existia essa relação energética. Nunca pensaram, antes da máquina e de Marx “estabelecer equações entre o preço de sua [escravizados] comida e o que faziam nos *latifundia*” (LACAN, 1954-1955/1985, p. 100). A metáfora do corpo humano como máquina manifesta uma referência inter-humana simbólica, pois Freud “se dá conta de que o cérebro é uma máquina de sonhar. E é na máquina de sonhar que ele reencontra o que já estava lá, desde sempre, e que a gente não se tinha dado conta” (LACAN, 1954-1955/1985, p. 101). Freud “descobre o funcionamento do símbolo como tal, a manifestação do símbolo em estado dialético, em estado semântico, nos seus deslocamentos, os trocadilhos, os chistes, os gracejos funcionando sozinhos na máquina de sonhar” (LACAN, 1954-1955/1985, p. 101).

Não só a relação entre máquina e simbólico, traduzidas no projeto entre o trajeto orgânico e a relação entre o princípio do prazer e princípio da realidade, era interesse ao Freud na aproximação da psicanálise com a ciência. Lembremos que a psicanálise sofria ataques de diversos modos, ao ser lida pela Alemanha nazista como uma ciência judaica ou ao ser lida na Rússia stalinista como uma ciência burguesa (TKACZ, 2018). Nesse sentido, com essa conferência, Freud parece preocupado em tentar manter no campo da ciência a psicanálise, que se mostrava ameaçada na exclusão da comunidade científica (TKACZ, 2018). O que parece curioso perceber é que a universalização do campo científico não propôs uma certa união da qual Freud (1933/2006) esperou. Entretanto, faz pensar: poderia existir uma *Weltanschauung* moderna, na qual coloca a ciência como carro chefe no desfile do século XX? Nesse sentido, se pudermos afirmar que há uma cosmologia moderna que emoldurou a própria visão de futuro de Freud, também podemos perguntar: qual seria a *Weltanschauung* contemporânea? *Weltanschauung* capitalista?

O marxismo também é analisado por Freud como teorias filosóficas que constroem uma *Weltanschauung*, pelo qual há uma investigação “sobre a estrutura econômica da sociedade e

sobre a influência de diferentes sistemas econômicos em todos os setores da vida humana” (1933/2006, p. 120). Freud aponta uma “inegável autoridade” (1933/2006, p. 120) que as investigações de Marx se colocaram na atualidade, embora se apresente como leigo na discussão marxista, diverge. Para ele parece estranha a “afirmação de que o desenvolvimento de formas da sociedade é um processo histórico natural, que as mudanças na estratificação social surgem umas das outras segundo um processo dialético” (FREUD, 1933/2006, p. 120). Freud diverge, uma vez para ele as diferenças entre os estratos sociais se dariam como uma evolução das lutas que se deram por diferentes hordas, pelo qual “a vitória era decidida por fatores psicológicos, como a quantidade de agressividade constitucional, contudo também pela firmeza da organização dentro da horda e por fatores materiais, como posse de armas superiores” (1933/2006, p. 120). Seria uma herança do darwinismo social sua leitura? Mas Freud não diverge completamente do pensamento marxista, uma vez que concorda que a agressividade, em questão no controle da natureza, afeta não só as relações sociais, como também as instituições econômicas.

A força do marxismo está [...] na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas. Com isso foram descobertas inúmeras correlações e implicações, que anteriormente haviam sido quase totalmente negligenciadas (FREUD, 1933/2006, p. 121).

Essa passagem é interessante, pois marca a leitura que Freud (1933/2006) pode ter sobre a teoria marxista naquilo de mais original que insere no campo do discurso. Marx (1867/2011) inaugura a possibilidade de nomeação do sistema econômico na sua relação com as classes sociais, com as relações de trabalho e produção e nas relações éticas e epistemológicas. Mas é Freud (1933/2006) quem insere nesse campo a relação com inconsciente, ao questionar sobre os fatores econômicos não serem os únicos dominantes, aponta a relação dos fatores psicológicos e econômicos: é também pela via das condições econômicas que o sujeito pode colocar em questão o pulsional, “seu instinto de autopreservação, sua agressividade, sua necessidade de serem amados, sua tendência a obter prazer e evitar desprazer” (1933/2006, p. 121).

O diálogo que Freud faz com Marx ao apontar a *Weltanschauung* marxista nos aproxima à discussão em relação a uma visão de mundo contemporânea, marcada então, pelo neoliberalismo. Haveria uma cosmologia capitalista que atravessa as relações do inconsciente? Lembremos que o capitalismo vem substituir a autoridade de Deus na cultura (leitura possível quando Freud aponta a substituição da religião pelo socialismo) (1930/2020), podendo ser substituída por outra visão de mundo, calcada na felicidade e no individualismo como ideal.

Lembremos também que Benjamin destaca: “O ser super-humano é o ser humano histórico que chegou lá sem conversão, que cresceu através dos céus” (1921/2013, p. 23). Essas perguntas e questões sobre as visões de mundo e ideais nos orientam a refletir o que Lacan (1969-1970/1992), mais tarde, irá tecer enquanto discurso do capitalista e a especificidade da relação entre objeto e sujeito. Aqui, basta-nos apontar à abertura que o texto freudiano permite.

Por fim, destacamos o texto *Análise finita e infinita* (1937/2017) para abordar algumas questões em relação à técnica psicanalítica destacada por Freud. Pergunta-se Freud: haveria o fim de uma análise? Em termos técnicos, sim. Entretanto, ao invés de percorrer a pergunta através da cura, Freud (1937/2017) aponta que talvez melhor seria se posicionar em relação aos obstáculos do que em relação a cura. São essas perguntas que ele nos leva a percorrer seu texto e que nos deparamos com uma questão impossível da própria estrutura do inconsciente. Freud nos diz que “a relação analítica se baseia no amor à verdade” (1937/2017, p. 355), o que leva a dizer de modo franco sobre a impossibilidade da função da análise:

É quase como se o analisar fosse aquela terceira das profissões “impossíveis”, em que se tem certeza de antemão do resultado insuficiente. As outras duas, conhecidas há muito mais tempo, são o educar e o governar (FREUD, 1937/2017, p. 355-356).

Freud ao marcar o impossível das profissões, coloca em questão o amor à verdade naquilo que se relaciona com um impossível. Da mesma maneira, educar e governar são impossíveis, mas não é por isso que se deixa de empreender em tais projetos. E esse sentido, é a partir de tais impossibilidades que Lacan (1969-1970/1992) pôde ler o que esses três impossíveis convocam a nível de discurso.

2. LACAN, A PSICANÁLISE E A ÉTICA

Antes de inserirmos de pronto a discussão sobre os discursos, dedicamos o capítulo 2 à construção teórica que denominamos o campo lacaniano, a fim de construir uma lógica para, posteriormente, trabalhar alguns elementos (\$, S1, S2 e a) que iremos abordar no campo discursivo. Como exemplo, marcamos as faces do objeto a, que passa de *das Ding* (LACAN, 1959-1960/1998), de resto (LACAN, 1962-1963/2005) para chegar como mais-de-gozo (LACAN, 1968-1969/2008). É possível observar que no seminário 17 (1969-1970/1992), Lacan resgata o que havia trabalhado para pensar, no fim dos anos 1960 e início dos anos 1970, os laços sociais possíveis. Longe de descartar o passado ou cair de paraquedas no Lacan de maio de 1968, dediquemos esse espaço para apresentar nossa perspectiva. *Lacan, a psicanálise e a ética* seria para nós o retorno à Lacan.

Neste capítulo também destacamos a importante discussão sobre a ética e a psicanálise, na medida em que Freud situa alguns elementos, mas quem se detém, em seu retorno, é Lacan. É ele que vai pontuar que a pulsão de morte como orientador ao real que é o que situa a ética da psicanálise, norteando frente às questões da estrutura e diferenciando-se do que convoca Kant em seu imperativo categórico (LACAN, 1959-1960/1998). Discutiremos *Kant com Sade* (1963/1998), texto importante no que convoca o domínio da ética para além de um gozo da regra. Lacan (1963/1998) pontua que Kant situa, em seu imperativo categórico, uma ação programada tal qual *a linguagem da informática*. Por onde exige sempre uma programação à priori. *Kant com Sade* (1963/1998) nos ajuda a retomar o autômato das massas como específico na relação de um gozo que, tendo como autoridade um imperativo *tu és*, retoma a posição de ser instrumento do gozo do Outro. Pontuação tão cara a essa pesquisa no que busca compreender a posição do sujeito no discurso do capitalista naquilo que convoca uma alienação para além da estrutura.

2.1 A Causa freudiana

No seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960/1988), Lacan apresenta sua leitura do *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/1996) a partir da discussão sobre a ética e a lei moral. Lacan sustenta uma diferença entre o que se constitui como lei moral – na relação

com os mandamentos da cultura –, e o que desenvolveu como a ética do desejo, baseado na perspectiva freudiana ao levar em conta a pulsão de morte. A lei do desejo e sua relação com o inconsciente é o que Lacan lê em Freud (1895/1996) para pensar o que seria da ordem da ética, no que converge a um domínio moral do bem comum. Essa diferença nos interessa pelo que convoca ao tema da cultura e por onde almejamos chegar no campo dos discursos.

Para traçar esse território que é a escrita, retomemos alguns pontos, exatamente no que distingue o prazer da realidade. A dialética entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, como vimos no capítulo anterior, coloca em cena a pulsão de morte, na perspectiva de situar o que estaria para além do princípio do prazer. Prazer e realidade, a partir dos princípios do aparelho psíquico, constituem uma divergência, pela qual a satisfação de prazer encontra um obstáculo pela própria realidade. O movimento entre os dois domínios apresenta uma impossibilidade – “a realidade só está aí para fazer com que demos com a cara nas falsas vias em que o funcionamento do princípio do prazer nos envereda” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 269).

A realidade é então constituída pelo prazer, o que nos chama atenção ao modo como Lacan se refere a esse princípio: “um aparelho que, por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 40). Nessa perspectiva, é pelo aparelho psíquico que “o organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 40). E essa alucinação se refere a busca de prazer impossível, uma vez que nada satisfaz completamente a pulsão. Assim o princípio do prazer já parte do que caduca a própria estrutura, na impossibilidade de satisfação completa. Nas palavras de Lacan, “é justamente na medida em que seu acesso [a realidade] é tão precário que os mandamentos que traçam sua via são [tão] tirânicos” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 42). O conflito moral se apresenta pela impossibilidade de adequação do desejo que, ao não ser reduzido aos mandamentos que o princípio de realidade coloca, faz da pulsão de morte, compulsão à repetição, princípio a ser levado em conta para pensar a ética da psicanálise.

“O que é o instinto de morte? O que é essa espécie de lei para além de toda a lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda realidade possível de atingir?” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 31). A pulsão de morte é o conceito freudiano que permitirá Lacan vislumbrar o que nomeará como real em seu ensino. Lacan (1964/2008) toma Aristóteles (384-322 a.C./2011) para pensar essa relação entre real e simbólico, uma vez que é o *autômaton*, esse que implica a insistência dos signos, nas voltas da demanda imperadas pelo princípio do prazer. A pulsão de morte ou o real se apresenta como *tikê*, aquilo que está sempre por trás do *autômaton*. Segundo o autor, “o real, é para além do

sonho que temos que procurá-lo – no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. Lá está o real que comanda” (1964/2008, p. 65).

Se no nível do princípio da realidade o que se coloca é a consciência e a relação com a moral, no nível do princípio de prazer, inconsciente, o que “se apresenta ao sujeito como substância é seu bem. Uma vez que o prazer governa a atividade subjetiva é o bem, a ideia do bem que o sustenta” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 46). A neurose é para Lacan (1959-1960/1988) o que Freud pode ler sobre a dimensão ética, no conflito de ordem moral, pelo qual o pensamento freudiano se dá como uma continuação do que os éticos haviam colocado como uma problemática entre o prazer e o bem. A neurose, como a disputa entre os princípios, é um conflito de ordem moral, porque não há possibilidade de satisfação total, uma vez que entre aquilo que se anseia e aquilo que se alcança há um resto.

É desse resto de prazer impossível de assimilar que Lacan, através da leitura do *Projeto...* (1895/1996), descreve uma das faces do objeto que posteriormente para nós se apresentará como objeto a. Nesse momento de seu ensino, Lacan se encontra às voltas do objeto freudiano chamado *das Ding*. É a partir de uma ambiguidade entre os princípios que Lacan situará *das Ding* como uma espécie de oposição insuficiente. O que resta dos dois princípios são os rastros do trilhamento, rastros de uma alucinação de satisfação mitológica, onde *Das Ding*, lugar-tenente, implica a compulsão a repetição.

Para falar sobre a coisa freudiana, introduzimos a noção de significante para que possamos seguir com as considerações sobre o objeto. Lacan retira a ideia de significante de Saussure (1916/2006), ali onde o linguista apresenta a unidade mínima do signo é onde o psicanalista subverte para pensar como se apresenta a estrutura do inconsciente. O signo saussuriano é composto por um elemento mínimo e inseparável que contém: seu conceito (o significado) sobre sua imagem acústica (o significante)²⁹ (SASSURE, 1916/2006).

O que Lacan (1953/1998) subverte da unidade mínima do signo de Saussure é evidenciar a experiência da fala através do significante. O que advém do pensamento não são as palavras escritas, mas o pensamento pensado como uma fala, que embora possa ser escrita em palavras à posteriori, evidencia a fala como primeira e como composta por uma estrutura de significantes. Nesse sentido, a imagem acústica toma um protagonismo sem precedentes: a unidade mínima do significante, para Lacan, é a imagem acústica sobre outra imagem

²⁹ Significado/Significante ou Conceito/Imagem acústica.

acústica³⁰, uma vez que o significado da coisa, na sua radicalidade e princípio, é sua própria imagem acústica (1895/1996). Ele retoma o conceito freudiano de *Vorstellungrepräsentanz* [representante da representação] para dizer que a pulsão não se apresenta diretamente, mas se mostra a partir desses significantes que são em si representantes da representação (1959-1960/1988).

Então, é nesse sentido que *Das Ding* está na ordem do que Lacan chamou de real, dividindo a experiência psíquica, como formalização de seu ensino, em três registros – o real, o simbólico e o imaginário. A experiência do significante e da estrutura de linguagem coloca em questão a estrutura simbólica: a causa freudiana é por onde os significantes partem, embora a Coisa não se situe no campo da linguagem. O objeto aponta algo do real que não é possível de ser apreendido, pois os significantes são restos do trilhamento, restos do trajeto da pulsão na busca de satisfação que retorna sempre a repetir e a fazer marca. *Das Ding* é o objeto causa no sentido de estar por trás do trajeto da pulsão. *Das Ding*, então, é o furo de onde todos os trilhos significantes partem na estruturação do inconsciente e do consciente (LACAN, 1959-1960/1988).

Esses significantes, restos do trilhamento do princípio do prazer, se dão como um crivo que orientam a realidade. E é nesse sentido de que a realidade é precária, uma vez que o que a constituem são os significantes da rota do princípio de prazer. A precariedade da realidade evidencia uma estrutura artificial: a linguagem como os fragmentos recolhidos do Outro. O que está em jogo na relação entre princípio de prazer e princípio de realidade, inconsciente e consciente, é uma articulação entre algo que não é nem externo e nem interno. Na articulação da fala e da linguagem se apresenta *das Ding* como um objeto de uma exterioridade interna, ou seja, como êxtimo. Nem dentro, nem fora, esse objeto de onde partem os significantes, recolhidos do Outro, possui uma estrutura moebiana³¹.

Na busca por esse objeto que não pode ser reencontrado, o que se tem notícias, a partir do trilhamento entre princípio de prazer e princípio de realidade, são as *coordenadas de prazer* na busca do inalcançável: “É por sua natureza que o objeto está perdido como tal. Jamais ele será reencontrado. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 68). O mito do objeto fala justamente dessa experiência que o ser pode gozar de puro prazer, mas que se constitui como alucinatória. Pois, “o objeto primeiro e imediato da prova da realidade não é a de encontrar na percepção real um

³⁰ Significante/Significante.

³¹ Ver mais em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CDkXe-P27F4>> Acesso em: 14/04/2022.

objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 67). É a partir desse objeto êxtimo que Lacan vai situar *das Ding*, e mais tarde o objeto a (1962-1962/2005), que compõe aquilo que é da ordem do real – um objeto, nem interno e nem externo, constitui o mais infamiliar do que lhe é familiar. Aqui cabe retomar a discussão do infamiliar (FREUD, 1919/2019) que no capítulo anterior foi apresentado, uma vez que essa experiência familiar que lhe é estranha coloca em questão um objeto êxtimo dessa ordem. Uma experiência na relação com o real que impõe ao ser uma divisão e que possibilita a inscrição do falante no mundo da linguagem.

Das Ding é o centro vazio desde o qual se estruturam todas as representações, ou melhor, os representantes das representações que são dispostas a partir da estrutura significante. O “Outro pré-histórico impossível de esquecer” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 89), *das Ding* é para Freud algo “alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 89). É nesse sentido que “*Das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei” (1959-1960/1988, p. 91), justamente porque é o objeto vazio que está por trás da rede significante.

Diante dessa introdução ao objeto e o campo dos significantes, passamos ainda para a discussão sobre a ética, no que tange a moral do bem, em outro trabalho de Lacan.

2.2 *Kant com Sade*

Lacan diz que Kant “descortina o efeito desorientador da física” (1959-1960/1988, p. 95), colocando em evidência a crise da ética que já havia sido abalada pelo cogito de Descartes, em 1637 com o *Discurso do método*, e o surgimento da física com Newton, em 1666, enquanto matéria que ordena as leis do real. A *Crítica da razão prática* (1788/2016), para Lacan, é o cerne da crise que marca o início da ética moderna, ali onde a lei moral “se articula com a visada do real” (1959-1960/1988, p. 95). Retomemos esse efeito que descortina, o que é isso que Lacan nos aponta? Tal crise produziu uma ruptura na tradição cosmológica, desmembrando pela via da neutralidade, a relação da ética com a natureza (FONSECA & RECH, 2017). A harmonia em relação aos cosmos, moral a ser buscada pela antiga tradição, é rompida: Kant descortina a relação dos objetos com a natureza, uma vez que o corpo em relação a seu espaço é organizado pelas leis e forças da mecânica que Newton faz aparecer no discurso (FONSECA & RECH,

2017).

Não é considerável que seja a observação do retorno dos astros sempre ao mesmo lugar que, prosseguindo através dos tempos, desemboca nessa estruturação da realidade pela física que se chama ciência? (LACAN, 1959-1960/1988, p. 94)

A “revisão radical da função da razão enquanto pura” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 95) feita por Kant se baseia na física newtoniana, ali onde a pergunta científica se coloca expressada a partir de um método. É a partir dessa perspectiva que Kant rechaça o objeto patológico [*pathologisches Objekt*], “o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 95). Para Kant (1788/2016), a relação com os objetos deve ser neutra, distanciando-se dos objetos das paixões, para que a ação possa ser articulada no campo da universalidade: *Faz de tal modo que a máxima da tua ação possa ser tomada como uma máxima universal* (1788/2016); *Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação para todos* (1788/2016). Lacan, a partir das sentenças de Kant, aponta a relação íntima entre a ética kantiana e a ciência, uma vez que o que as caracterizam são o caráter extremista na insistência de sua existência (1959-1960/1988). A ética transcendental, kantiana, coloca em questão a escritura de um mundo, como diz Lacan, “o jogo de escrituração” (1959-1960/1988, p. 96) que a física veio marcar.

Daí, no ponto a que chegamos de nossa ciência, uma renovação, um esclarecimento do imperativo categórico poderia expressar-se assim, empregando a linguagem da eletrônica e da automação – *Nunca ajas senão de modo que a tua ação possa ser programada* (LACAN, 1959-1960/1988, p. 96).

A ética transcendental é expressada em imperativos, como regras de conduta, que como bem coloca Lacan, evidencia a linguagem da automação. Ponto interessante para pensarmos o autômato e a discussão que foi colocada em questão pelos ideais modernos. Lembremos do que Freud nos fala em *Mal-estar na civilização* (1930/2020), pelo qual a imagem do Deus-protético vem cumprir o ideal do humano à imagem e semelhança de Deus. Protético pela aquisição tecnológica, onde o corpo é lugar para a acoplagem de novas tecnologias. A linguagem eletrônica ou da automação convoca o tema do simbólico, ali onde a máquina situa relações entre os signos. É preciso que a cibernética “funcione no real e independentemente de qualquer subjetividade. É preciso que esta ciência dos lugares vazios, dos encontros como tais, se combine, se totalize e se ponha a funcionar sozinha” (LACAN, 1954-1955/1985, p. 375). Lacan (1954-1955/1985) ao falar da cibernética destaca “que a máquina não pensa. Nós é que a fizemos, e ela pensa o que lhe mandamos pensar. Mas se a máquina não pensa, está claro que nós mesmos também não pensamos quando efetuamos uma operação. Seguimos exatamente os mesmos mecanismos que a máquina” (1954-1955/1985, p. 379). Há em questão na máquina, o

automatismo que opera sem que se pense, repete-se a programação do princípio do prazer em suas voltas na demanda. Embora Kant (1788/2016) proponha que a ação em relação à moral possa ser programada à priori, tal qual a linguagem de 0 e 1 da cibernética, Lacan (1954-1955/1985) nos lembra que há algo aí onde a máquina não pensa, que também não pensamos, marcando a impossibilidade do imperativo categórico em tudo calcular. Há, como já vimos anteriormente, a *tikê* por trás do *autômaton*.

É por essa via que entra Sade. Lacan (1963/1998) nos lembra que a obra de Sade, *A filosofia na alcova* (1796/2012), surge oito anos depois de Kant, com a *Crítica da razão prática* (1788/2016). O que o leva a dizer que Sade “fornece a verdade da Crítica” (1963/1998, p. 777). E essa verdade, para Lacan, está no que Kant aponta para a ação prática: a diferença entre o que é da ordem do bem [*das Guten*] e do bom [*das Whol*]. *Das Guten* é o objeto da lei moral, esse bem supremo que deve orientar a ação e diferenciar-se do objeto bom (objeto patológico, objeto das paixões). Kant (1788/2016), assim, aponta que é esse bem que deve orientar a experiência, ao que devemos “ouvir dentro de nós ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional” (LACAN, 1963/1998, p. 777). *Das Guten* se sobrepõe como superior, em sua universalidade, a qualquer outro objeto que deva conduzir a lei moral (LACAN, 1963/1998). Justamente por isso, por seu peso valer mais na relação com outros objetos, que *das Guten*, a razão da lei moral, passa a excluir “tudo aquilo de que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto” (LACAN, 1963/1998, p. 778).

O imperativo categórico, a voz que sussurra o que deve ser feito em prol do *das Guten*, o bem supremo, é um gozo, um gozo da regra e é isso que Sade vem evidenciar (LACAN, 1963/1998). Kant faz da razão uma espécie de coerção, pela qual a regra deve ser submetida a vontade de todos, pela via da universalidade (LACAN, 1963/1998). Lacan, ironicamente, evidencia a máxima kantiana à lá Sade: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (1963/1998, p. 780). Eis que o imperativo categórico subverte a renúncia pulsional, condição freudiana primordial para o laço social (1930/2020), pois para a razão kantiana todos renunciariam de um gozo singular para não renunciar ao gozo universal da regra. Tal gozo da regra coloca em evidencia o que Lacan chamou de “uma prática incondicional da razão” (1963/1998, p. 781), ali onde ora rejeita o patológico e o campo dos prazeres (*das Whol*), ora onde “a vontade só se obriga a ela ao rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima” (LACAN, 1963/1998, p. 781).

Como Kant não vê contra o que se choca sua razão prática, toda burguesa, por se erigir em regra universal? A debilidade das provas por ele apresentadas só tem a seu favor

a fraqueza humana, em que se sustenta o corpo nu que um Sade pode lhe atribuir, do gozo sem freio e para todos. Para tal seria preciso mais que sadismo – um amor absoluto, isto é, impossível (LACAN, 1960/2005, p. 52).

Sade, em *A filosofia da alcova* (1796/2012), coloca em questão o Outro e suas exigências, diferindo do que Kant aponta para a voz interior (LACAN, 1963/1998). Ao questionar a lei moral, Sade questiona a autoridade da lei naquilo que lhe impede fazer do corpo, seu e do outro, o que bem queira. “É pelo fato de que nenhum homem pode ser de outro homem propriedade [...] que não se pode disso fazer um pretexto para suspender o direito de todos de usufruírem dele, cada qual a seu gosto” (LACAN, 1963/1998, p. 782). A partir disso, Lacan aponta que “a máxima sadiana é, por se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito” (LACAN, 1963/1998, p. 782). A fantasia sadiana impede a barra do Outro, escamoteia a fenda.

[...] é a liberdade do Outro que o discurso do direito ao gozo instaura como sujeito de sua enunciação [Sade], e não de uma maneira que difira do tu és que se evoca do fundo mortífero de qualquer imperativo [Kant] (LACAN, 1963/1998, P. 782).

Embora Lacan afirme que a distância entre Kant e Sade se diminui se levarmos em consideração que essa voz interior do imperativo categórico também se situa como um Outro, ele também diferencia ambas na sua relação com a enunciação e o enunciado (1963/1998). Sade e Kant se situam próximos, mas em dois extremos: ora invocando a vontade de gozo no Outro como seu instrumento, ora invocando a vontade de gozo de um imperativo como instrumento do Bem moral. Sade coloca o desejo a operar como agente, uma vez que na fantasia sadiana o dor se apresenta como algo que pode ir mais além do prazer (LACAN, 1963/1998). Entretanto, embora se estenda mais que o prazer, a dor coloca o limite da morte, ali onde o corpo sucumbe (LACAN, 1963/1998).

É realmente com a vontade de Kant, portanto, que se encontra no lugar dessa vontade, que só se pode dizer de gozo explicando que se trata do sujeito reconstituído da alienação, ao preço de ser apenas o instrumento do gozo. Assim, Kant, por ser questionado "com Sade", ou seja, com Sade fazendo as vezes, tanto para nosso pensamento quanto em seu sadismo, de instrumento, confessa o que está incluído no sentido do " Que quer ele?" que doravante não falta a ninguém (LACAN, 1963/1998, p. 786).

É por essa via que Lacan (1963/1998) nos apresenta *Kant com Sade*: a estrutura impõe uma relação entre lei e desejo, para além do intuito de Kant em mascarar o objeto. Como vimos anteriormente, o prazer se impõe a realidade, ou melhor, estrutura a realidade, tornando impossível o imperativo categórico, embora Kant nada queira saber desse impossível (1788/2016). Assim Lacan nos lembra que “é nisso que o desejo pode [...] num ser moral [...]

passar à categoria de imperativo categórico” (1963/1998, p. 794), pois “quando a lei está realmente nisso, o desejo não se sustenta, mas pelo fato de que a lei e o desejo recalçado são uma única e mesma coisa, o que é justamente o que Freud descobriu” (1963/1998, p. 794).

Kant (1788/2016), ao ignorar a impossibilidade da neutralidade, coloca consequências ao campo da cultura pela instauração do positivismo e progresso à ética moderna. Lembremos o que Arendt, ao acompanhar o *Julgamento de Eichmann* (1963/2013), burocrata da Alemanha nazista, destacou: o mal, no Terceiro Reich, perdeu sua característica de tentação. E ao pensar sobre o motivo pelo qual um cidadão comum poderia ser responsável pela morte de mais de 5 milhões de pessoas, Arendt destaca que Eichmann seria “o último homem na sala de quem se poderia esperar desobediência das leis e a autonomia das próprias ações” (1963/2013, p. 152).

O curioso neste caso é a menção do imperativo categórico, por Eichmann, como princípios que regia sua vida e suas ações: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (ARENDR, 1963/2013, p. 153). Ainda que Arendt em seu livro tenha destacado que não seria essa a intenção de Kant, parece que Eichmann, assim como Lacan (1963/1998), pôde lê-lo à lá Sade. “Seja qual foi o papel de Kant na formação da mentalidade do “homem comum” da areha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções” (ARENDR, 1963/2013, p. 154).

2.3 Não cobiçarás a Causa de teu próximo!

Após situar a diferença entre o prazer e a realidade, o estatuto do objeto freudiano para Lacan e apresentar a problemática do imperativo categórico kantiano, retornamos ao tema da lei moral e da ética a fim de debater, posteriormente, questões sobre cultura. Nesse sentido, questiona-se: como situar um bem universal na medida em que a lei da fala, *das Ding*, coloca sempre em questão a marca primeira do trilhamento significante? Lacan nos diz que o bem “já é uma metáfora, um atributo” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 90). A lei moral que tenta circunscrever algo da ordem do bem “é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 30). É pela via do mandamento que se tenta articular a Coisa que cisma em retornar, tornando universal a ordem do bem, naquilo que cabe uma particularidade.

De onde vem essa insurreição diante do fato de que algo possa reduzir a questão da fala do sujeito a uma aplicação universalmente objetivante? É que essa fala, ela própria, não sabe o que diz quando mente, e que, por outro lado, mentindo há alguma verdade que ela promove. E é nessa função antinômica, que a fala condiciona, entre o desejo e a lei, que reside o móvel primordial que faz desse mandamento [*Não mentirás*], entre os outros dez, uma das pedras angulares do que podemos chamar de a condição humana, na medida em que ela merece ser respeitada (LACAN, 1959-1960/1988, p. 102).

É interessante como Lacan situa alguns dos dez mandamentos bíblicos para colocar em questão o que está articulado entre desejo e lei. Lembramos que Freud (1930/2020) também situa *Amarás ao próximo como a ti mesmo* como um mandamento que não faz parte (que não pode ser incluído como universal) do funcionamento do aparelho psíquico, uma vez que a partir do narcisismo, na constituição do sujeito, a ambivalência entre o amor e o ódio são necessárias na constituição do Eu.

Lacan retoma o que Freud aponta em *Mal-estar da civilização* (1930/2020) ao lembrar que a cultura tenta excluir, de várias formas, a hostilidade e agressividade que fazem parte da estrutura do laço social. No décimo mandamento bíblico – *Não cobiçarás a mulher do próximo (nem o campo, nem a casa, nem o boi)* –, Lacan defende que o que se destaca é a importância que esses itens objetualizados³² adquirem colocados lado a lado. O que se repousa nesses itens tratados como bens é o valor articulado ao bem, a máxima particularidade do que cabe a *das Ding*. Adquire valor porque o Outro aí está incluso, uma vez que “a própria cobiça em questão se dirige, não a uma coisa qualquer que eu deseje, mas a uma coisa na medida em que é a Coisa de meu próximo” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 103). Ou seja, o mandamento se reduz a mínima fórmula: *Não cobiçarás a Causa de teu próximo!* Nessa perspectiva, Lacan aponta que quando fala “que o desejo do homem é o desejo do Outro (...). Isso nada mais é do que o desejo de desejar” (1959-1960/1988, p. 362).

O bem no que tange ao prazer e os bens, que se relacionam com aquilo que passa pelo Outro, compõem uma trama do que podemos chamar de implicações morais. É a partir de uma dura crítica aos psicanalistas da época que Lacan relembra passagens importantes do *Mal-estar na civilização* (1930/2020), onde Freud já havia apontado sobre a impossibilidade de uma felicidade sem sombras. A experiência do supereu, “esse dilaceramento do ser moral no homem” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 355), implica uma impossibilidade de um ajustamento do real. Como uma ameaça, o supereu implica na impossibilidade da disciplina da felicidade já pela via da estrutura. Assim, Lacan, ironicamente, se questiona “A perspectiva teórica e prática

³² Embora não seja objetivo deste trabalho falar sobre questões de gênero, não deixamos de pontuar criticamente o modo como a mulher é colocada como objeto nesse mandamento bíblico.

de nossa ação deve reduzir-se ao ideal de uma harmonização psicológica?” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 354).

Quando se articulou na linha direta da experiência freudiana, a dialética da demanda, da necessidade e do desejo, será sustentável reduzir o sucesso da análise a uma posição de conforto individual vinculada a essa função, certamente fundada e legítima, que podemos chamar de serviço dos bens? – bens privados, bens de família, bens de casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens do ofício, da profissão, da Cidade (LACAN, 1959-1960/1988, p. 355).

Lacan aponta que haveria aí uma espécie de trapaça, uma vez que a psicanálise se ocupa da impossibilidade do sujeito encontrar seu bem (seu objeto), ainda mais pela via dos bens. E inclui que não há motivo algum para que os analistas se coloquem a garantir o devaneio burguês, uma vez que “o serviço dos bens tem exigências, que a passagem da exigência de felicidade para o plano político tem consequências” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 356). É interessante a discussão que Lacan insere nesse momento, deixando em aberto quais seriam as consequências ao campo político da exigência do devaneio burguês. Entretanto, aponta que esse ordenamento implica um estilo puritano de sacrifícios e amputações instaurado historicamente na relação com o desejo (LACAN, 1959-1960/1988).

Vale lembrar que a ética protestante³³, tal estilo puritano que Lacan se refere, se caracteriza pelo estilo utilitarista ao colocar em questão o trabalho e o acesso aos bens como central na discussão religiosa. Weber, em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (1905-1920/2004), destaca a predestinação, ou seja, a salvação das almas na vida após a morte, como principal ponto a ser pensado pelo puritanismo. A crítica ao catolicismo se deu pela misticidade em relação ao tema: *o que distinguiria um pecador de um bom cristão?* E baseado na visada racional, a ética protestante responde essa questão pela via do dinheiro (WEBER, 1905-1920/2004). O lugar aos céus, após a morte, é então predestinado aos protestantes que trabalharam e acumulam bens em vida. O argumento principal de Weber é de que a ética protestante criou as condições de possibilidade do capitalismo, ou, dito de outra forma, a ética protestante criou o *espírito* do capitalismo em seu germe (1905-1920/2004). O trabalho, que passou a definir ontologicamente o ser, nunca foi tão importante antes da reforma protestante. Essa crítica permite retomar a breve pontuação, no capítulo de Freud, sobre a visão de mundo capitalista. O capitalismo, nessa perspectiva, nasce de um lugar onde o Outro é articulado à

³³ Retomada racionalista no campo do catolicismo a partir do século XVI. Lacan no seminário 17 (1969-1970/1992, p. 189) aponta que foi alguma “coisa que mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero, ou de Calvino, ou no mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital”.

imagem de Deus. Lembremos da crítica de Benjamin (1921/2013) ao pontuar o capitalismo como uma religião. Estariam aqui substituídas uma pela outra ou misturadas as visões de mundo religiosas e capitalistas? Evidencia uma pista para pensarmos a terceira posição do autômato, aquele filho das massas, tendo em comum a sugestão que é sujeitado (*Be happy! Be!*).

Dardot e Laval (2016), ao analisar o avanço do capitalismo ao seu estilo neoliberal, destacam o empreendedorismo de si como principal sintoma desse sistema que, para além de um estilo econômico, se dá como um sistema normativo. Ao destacar o que Weber apontou no início do século XX, é possível observar a relação intrínseca entre capitalismo e religião. A dedicação ao trabalho e ao acúmulo de bens levam diretamente a possibilidade do *bom cristão* acessar o reino Divino. A imagem de Deus retoma o que destacamos como o desejo do Outro, uma vez que ao colocar em questão o Deus que dá ou não acesso ao seu mundo, é circunscrito um Outro, ao lhe dar consistência, que demanda capital.

A ética kantiana, no que tange o imperativo categórico, e a ética protestante, com a visada capitalista, são elementos que nos guiam em relação à lei moral veiculada na cultura. O imperativo categórico situa as bases da moral moderna e é nesse berço que nasce a própria ciência. Vale pontuar que as tecnologias provindas deste avanço, na sua profunda alteração na imbricação com o capitalismo e sua moral protestante, colocam em questão tal imperativo.

Chama atenção ao nosso tema de pesquisa o modo pelo qual o neoliberalismo tecnológico coloca em evidência o trabalho em relação ao uso das redes sociais. Ou seja, ao acessas as redes sociais, os usuários da internet, como já foi apontado na introdução deste trabalho, criam rastros de sua interação. Esses rastros transformam-se em objeto de lucro para grandes empresas tecnológicas, pelo qual o usuário da internet trabalha, numa inversão completa, para tais empresas. A dimensão do trabalho aparece como uma inversão do ócio ou lazer, como comumente é usada às redes sociais, uma vez que ao acessar os apps trabalha-se para o Grande capital.

Numa leitura do funcionamento da rede da internet com Kant e Lutero³⁴, podemos observar um imperativo que ordena *seja, seja, seja*. Esses imperativos ocultam que também é ordenado *TRABALHE!* Nesse sentido, retomando a discussão do capítulo anterior, o algoritmo se aproxima tanto de Kant (puritano), quanto de Sade. Na medida em que Kant lido com Sade revela a posição de alienação que o usuário da internet ocupa. Dizendo de outra forma: há um preço a ser pago em ser um instrumento de gozo do Outro (instrumento do gozo de Deus). Lembremos-nos do que Lacan falou sobre a linguagem da cibernética: “nada sai da máquina

³⁴ Um dos principais pensadores da Reforma Protestante.

senão o que estamos esperando. Ou seja, não tanto o que nos interessa, mas antes, o que prevíamos” (1954-1955/1985, p. 381).

Destacamos o que Lacan situa entre supereu, cultura e lei moral: a fúria do supereu se dá na relação com a agressividade que é renunciada ao laço social, introjetada, e com a marca do Outro, como traço, no significante unário. Relembramos brevemente: a introdução do *eu*, pela via do *tu* que vem do Outro. É pela introjeção primeira do significante binário no lugar do Outro que algum traço pode ser marcado. Essa marca é o que Lacan (1961-1962) pode recolher do processo de identificação que Freud apontou na formação do grupo (1920/2020). Ou de outro modo, mais irônico, Lacan recorda que na mitologia freudiana da tríade parental o pai é imaginariamente promovido como o *Grande Fodedor* (1959-1960/1988). Ele que fez, nas palavras de Lacan, “essa criança ser tão fodida” (1959-1960/1988, p. 360). É por essa perspectiva que Lacan retoma a imagem de Deus e sua relação com o supereu: “a função do supereu, em sua última instância, em sua perspectiva última, é o ódio de Deus, recriminações a Deus por ter feito tão mal as coisas” (1959-1960/1988, p. 360). Direcionado ao eu o Ódio a um Outro imaginário, o supereu da cultura insiste em evidenciar a estrutura que caduca e que só faz denunciar a falha. O Deus/Outro faz insistir a pergunta sobre desejar o desejo – *O que quer o Outro de mim?*

O supereu se faz mais feroz quanto mais submetido ao imperativo do mandamento: ele “é de economia tal que se torna tanto mais exigente quanto mais sacrifícios se lhe prestam” (LACAN, 1959-60/1988, p. 355). Entretanto, o supereu é um imperativo, um mando do Outro que se articula com o conteúdo da cultura, naquilo que tange a lei moral, a partir da impossibilidade colocada no laço: ou há renúncia pulsional da agressividade, ou não há laço social possível. O supereu é uma voz que diz *tu deves*, mas que não impõe o que é da ordem do mandamento moral (LACAN, 1962-1963/2005). O que permite lembrar: o supereu *tem relação* com a lei moral, mas *não é* a lei moral (LACAN, 1959-60/1988). O que Lacan propõe com o supereu é de que esse imperativo categórico que diz *tu deve* se dá como uma ordem de lei que não cessa de não se inscrever (LACAN, 1959-60/1988).

O que nos evoca a constituição do sujeito no que implica o surgimento do supereu: são seus três tempos “em que o S, sujeito ainda desconhecido, tem que se constituir no Outro, e nos quais o *a* aparece como resto dessa operação” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 296). É justamente o aparecimento do objeto *a* como resto que permite que possamos assinalar também sua marca no real. Se no seminário 7 ele aparece em forma de *das Ding* como a Causa, a coisa freudiana. É no seminário 10 e 11 que Lacan coloca o objeto *a* como resto da operação da linguagem que ele chama de castração. “O que é um resto?” (1962-1963/2005, p. 243), Lacan nos pergunta. “É

aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito”, responde (1962-1963/2005, p. 243).

2.4 O estatuto do sujeito

Após situar, nos capítulos anteriores, alguns elementos que para nós fazem marca no que constitui as bases de Lacan no ensino da psicanálise, trataremos agora do sujeito da psicanálise enquanto conceito. Para isso, não deixemos de situar algumas questões ainda no campo da ética, no que tange às características da ética moderna. Kant, como havíamos pontuado, modifica algo que já havia sido começado por alguns pensadores, como Descartes, em *Discurso do método* (1637/1996), ao situar a problemática da técnica na ciência.

No texto *A ciência e a verdade* (1965/1998), Lacan de cara aponta que a “posição da ciência justifica-se por uma radical mudança de estilo no tempo de seu progresso” (p. 869). O que significa dizer que implica numa posição nunca antes vista: o cogito, o *Penso, logo existo* de Descartes, coloca em questão “um rechaço de todo saber” (LACAN, 1965/1998, p. 870) justamente porque funda um sujeito ancorado ontologicamente no ser. O sujeito, para Lacan, “está realmente ali, no âmago da diferença” (1965/1998, p. 870) e é nesse sentido que “qualquer referência humanista” (1965/1998, p. 870) reincide no que Lacan chamou de rechaço do saber³⁵.

Esse sujeito, no qual fala Lacan, coloca em questão algo paradoxal: o sujeito da psicanálise se constitui na possibilidade discursiva a partir da ciência. “Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (LACAN, 1965/1998, p. 873). É nesse sentido que afirma “Não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (LACAN, 1965/1998, p. 873). O que não quer dizer que a psicanálise seja uma ciência, ponto que já pontuamos no capítulo sobre a *Weltanschauung* freudiana.

Lacan nos aponta a importante relação desse sujeito com o objeto, no qual se caracteriza por “uma exclusão interna” (LACAN, 1965/1998, p. 875). Ele destaca que deve ser evitado

³⁵ Vale destacar que a escolha, neste trabalho, por se referir ao “humano” como “ser” se dá numa dada dificuldade da língua. Não é necessariamente nossa intenção afirmar a problemática ontológica, embora tampouco desejemos afirmar “o homem” como uma categoria universal. Frente a isso, a escolha do “ser” se coloca como rigor teórico no que se refere a diferenciação do “sujeito”. Nesse sentido, usamos “sujeito” para se referir especificamente o que Lacan tomou como um efeito da diferença significante, diferenciando o “sujeito” da categoria do Eu.

pensar que o objeto *a* seria a ciência da psicanálise, “uma vez que esse objeto *a* deve ser inserido, já o sabemos, na divisão do sujeito pela qual se estrutura, muito especialmente [...] o campo psicanalítico” (LACAN, 1965/1998, p. 877-878).

Lembremos, rapidamente, da fórmula da fantasia na neurose – sujeito barrado punção objeto a ($\$ \langle \rangle a$) – essa é a relação pontuada por Lacan do sujeito na exclusão interna do seu objeto. A punção pode ser lida por um corte horizontal ou por um corte vertical. Verticalmente, marcada pelos símbolos maior e menor. Horizontalmente, pode ser lida pelos símbolos das operações lógicas de conjunção (e) e disjunção inclusiva (ou). O que nos interessa aqui é dizer que essa relação do sujeito barrado com o seu objeto é flexível e variável: o sujeito e seu objeto, ou o sujeito ou seu objeto. Ainda, na relação entre desejo e angústia, apresentada no seminário 10 (1962-1963/2005), Lacan aponta para os processos no qual o objeto *a* incide no sujeito, no embaraço (*embarraço* - expressão que Lacan usa para afirmar o processo de barra no sujeito) que se constitui na passagem ao ato³⁶, na qual o sujeito se identifica ao objeto de maneira total, restando ali o puro objeto no qual o sujeito sai da cena. Já no impedimento, no *acting out*, o sujeito se apresenta incidido no objeto, o que constitui uma relação de repetição, e não de rompimento como a passagem ao ato, da cena (LACAN, 1962-1963/2005). A fantasia enquadra o mundo e o sintoma neurótico a partir da constituição do Outro. Assim, o sujeito, na sua relação íntima com os significantes, e o objeto *a*, como parte da pulsão e do gozo, formam uma estrutura na qual operam entre cena e mundo. Se no *acting out* há um apelo ao Outro, no que constitui a pergunta sobre o desejo na articulação com o impedimento, na passagem ao ato há um corte com Outro, corte na articulação entre cena e mundo na qual o sujeito se vê identificado ao objeto (BRUNHARI, 2015).

Lacan (1965/1998) retoma a divisão do sujeito entre saber e verdade: “É aquele a que Freud os convida, sob o apelo do *Wo Es war, soll Ich werden*, que retraduzo, mais uma vez, para acentuá-lo aqui: lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo advir” (p. 878). Diante disso, questiona-se “Como é que o que estava me esperando desde sempre, de um ser obscuro, viria a se totalizar por um traço que só se traça para dividi-lo mais nitidamente do que me é dado saber?” (1965/1998, p. 879). O *Penso, logo existo* de Descartes (1637/1996) constitui aqui uma diferença radical em relação a psicanálise, uma vez que “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (LACAN, 1965/1998, p. 879). É nesse sentido que Lacan retoma o inconsciente como linguagem, pontuando o que havia

³⁶ O que parece importante destacar é que há uma relação específica da passagem ao ato (a direção do *a* incidindo no $\$$) com aquilo parece se repetir no discurso do capitalista ($a \rightarrow \$$). Esse apontamento será discutido no capítulo 3.

lido em Freud. Embora o cogito descarte o sujeito da fala, que nada sabe o que diz, não deixa de fundá-lo o ignorando.

A lógica moderna é “a conseqüência estritamente determinada de uma tentativa de suturar o sujeito da ciência” (LACAN, 1965/1998, p. 875), embora ela fracasse. A ciência se interessa no que toca o encontro com o impossível e sua escritura do mundo convoca o que é da ordem da demanda. Ou seja, ao tentar escrever o impossível (tentar resolvê-lo), enquanto técnica, os objetos que a ciência produz não são da ordem da necessidade, e sim a criação de uma demanda por esses objetos produzidos. O relógio enquanto um objeto produzido pela ciência é um exemplo interessante: produz a demanda de escriturar o tempo (LACAN, 1965/1998).

Se o sujeito é o da fala, constitui-se aqui uma diferença entre o discurso da universidade e a psicanálise, no que concerne sua relação com a linguagem e a metalinguagem. Lacan nos diz: “não existe metalinguagem (afirmação feita para situar todo o lógico-positivismo), que nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo” (1965/1998, p. 882).

É por isso mesmo que o inconsciente que a diz, o verdadeiro sobre o verdadeiro, é estruturado como uma linguagem, e é por isso que eu, quando ensino isso, digo o verdadeiro sobre Freud, que soube deixar, sob o nome de inconsciente, que a verdade falasse (LACAN, 1965/1998, p. 882).

O teorema de Gödel, no qual apresenta Lacan (1965/1998), aponta o caráter antinômico da ciência, ou seja, a característica de afirmar duas posições contraditórias entre si. Gödel ao estudar a teoria dos conjuntos de Russel dá-se conta de uma problemática: não poderia um conjunto conter todos os conjuntos sem conter a si mesmo (NAGEL & NEWMAN, 2015). Ou dito de outra forma, não há como um conjunto de todos os conjuntos deixar de ser um conjunto. Ou melhor, como já havíamos apontado anteriormente, não há como sair da linguagem para falar da linguagem. Não há como a fala da fala ser mais verdadeira que o dizer. Então, ou temos um conjunto que é consistente e incompleto (consiste todos os conjuntos, mas não consiste em si mesmo) ou um conjunto inconsistente e completo (consiste todos os conjuntos e a si mesmo, mas é incompleto em representar o conjunto dos conjuntos). Essa referência a Gödel ajuda Lacan a expressar a inconsistência do Outro – no que se refere ao campo do sujeito na sua relação com os significantes.

Em relação ao sujeito e ao Outro, lembremos que Lacan aponta o *tu* do Outro como uma chave central na inscrição do sujeito na linguagem, ao recolher do Outro o que concerne enquanto *eu* (1964/2008). O *tu* que pode se transformar em *eu* retoma duas operações: alienação

e separação. Essas operações se dão na relação do sujeito com o Outro, uma vez que na alienação ao Outro da linguagem, enquanto tesouro do significante, se apresenta ao mesmo tempo em que se inscreve uma separação, onde é possível a aparição evanescente do sujeito.

As operações de alienação e separação fazem parte da constituição do sujeito no que concerne a entrada da linguagem, na complexidade pela qual uma não se dá sem a outra. Nesse sentido, Lacan nos lembra sobre o tema da liberdade exposto por Hegel: liberdade *ou vida?* questionaria o mestre ao escravizado. É nesse sentido que Lacan nos lembra que não há liberdade sem a vida, assim como não há vida com liberdade, no que tange a vida do escravizado em relação ao seu senhor (1964/2008). Não há liberdade sem a linguagem, mas não há liberdade na linguagem, na medida em que a linguagem se institui como um processo em que os significantes vêm do Outro. Isso quer dizer que o “sujeito depende do significante” (LACAN, 1964/2008, p. 201) e que “o significante está primeiro no campo do Outro” (LACAN, 1964/2008, p. 201) ali onde a linguagem nos parasita.

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito. Aí está propriamente a pulsação temporal em que institui-se o que é a característica da partida do inconsciente como tal – o fechamento (LACAN, 1964/2008, p. 205).

E é nesse movimento que a “relação do sujeito ao Outro se engendra por inteiro num processo de hiância” (LACAN, 1964/2008, p. 202). Alienar-se ao significante, separar-se pela diferença entre eles. A dimensão real dessa relação quem orienta é o objeto a, uma vez que o real foge ao campo do significante. O sujeito do inconsciente, sujeito barrado pela linguagem em seu processo alienante é separado de algo. “Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso” (LACAN, 1964/2008, p. 209). É na estrutura fictícia do discurso que pode ser apreendido esse objeto faltoso. “O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro” (LACAN, 1964/2008, p. 209). E lembrando dos inúmeros porquês da criança, Lacan nos diz que se situa ali a pergunta “por que será que você me diz isso?” (LACAN, 1964/2008, p. 209), uma pergunta sobre o desejo do Outro naquilo que falta em sua fala. Alienação e separação são operações que demonstram muito bem a relação de *extimidade* desse objeto.

Dessa estrutura descrita por Lacan, duas coisas nos interessam. Primeiro sua relação com o que mais tarde ele pode descrever como discurso, estruturas mínimas com quatro lugares e quatro elementos que orientam as modalidades de gozo no laço social. Pelo qual a alienação e separação já é em si uma operação que situa os quatro elementos trabalhados nos discursos:

significante mestre ou traço unário e significante binário ou saber (no que convoca a bateria significante situada no nível do Outro), sujeito barrado evanescente que aparece na diferença entre significantes e o objeto a como resto dessa operação de divisão do sujeito operada a nível da linguagem. E segundo, podemos observar que o discurso do analista, proposto por Lacan (1969-1970/1992), coloca em evidência tais operações. É no lugar do Outro que o sujeito dividido pode aparecer, ali onde situa entre a bateria significantes, produção (S1) e verdade (S2), um impossível entre o objeto a no lugar de agente e o sujeito barrado. Impossível ali o objeto a constituir o sujeito barrado, num acoplamento de completude. O discurso do analista mostra a impossibilidade de fazer-se um. Cada discurso engendra um impossível que lhe é característico.

3. OS DISCURSOS E O CAPITALISMO

Em *De um Outro a outro* (1968-1969/2008), Lacan situa o que lhe ocorreu em sua economia do gozo quando apontou para o conceito de mais-de-gozar na relação direta com a mais-valia marxista (1867/2011). Não é por acaso que, naquele momento, Lacan recorre aos discursos para pensar o que se situava no campo social: em maio de 1968 havia surgido, na França, uma disputa iniciada pelos estudantes e seguida pelos trabalhadores em função de diferentes pautas. É interessante destacar que a revolta dos estudantes se inicia a partir de um movimento contrário às normas da Universidade de Paris, que dividia os dormitórios entre homens e mulheres, destacando ali a divisão sexual enquanto um organizador institucional. A partir da revolta dos estudantes, os trabalhadores se juntaram na reivindicação de melhores condições de trabalho, assim como a inclusão dos trabalhadores no ensino superior. Dois terços dos trabalhadores do país entraram em greve. Mais do que uma batalha pelas conquistas no campo do trabalho, o que se viu foi uma batalha discursiva pelo quais muitas outras bandeiras foram levantadas. “O que vimos em maio, entretanto, foi a greve da verdade” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 41). Essa citação de Lacan nos parece interessante de destacar, porque maio de 1968 começou com distintas reivindicações, pontuando não só as relações entre a mais-valia e o lucro dos patrões, como também o que circunscreve às normas em relação ao corpo, à conduta e a moral da época.

Outros movimentos distintos aconteciam no ano de 1968³⁷, mas nos parece que o movimento francês institui um importante destaque, não só porque era o contexto que inspirou Lacan na criação de seus matemas dos quatro discursos, como também situa uma particularidade na relação com o capitalismo, marcando diferença em seu desfecho ao compará-lo com outras movimentações políticas. João Moreira Salles, que tem o movimento francês como pano de fundo em seu documentário *No intenso agora* (2017), destaca: “Tudo, até mesmo a experiência radical é passível de ser comprado e vendido”. Questão que abordaremos no último subcapítulo desta sessão.

Nesse contexto, Lacan foi direto ao destacar que sua economia de gozo é homóloga ao

³⁷ Desde as mobilizações políticas e estudantis no Brasil contra o golpe de estado e a ditadura militar, o que ocasionou a morte de Edson Luís no Brasil a partir de um confronto com a polícia militar no restaurante universitário no Rio de Janeiro, antecedendo o AI-5 e inúmeras outras mortes e torturas; o movimento dos Panteras Negras, nos EUA, que atingiu uma enorme popularidade com suas ações políticas regionalizadas na atuação de ações públicas beneficiando a população negra americana que foi atacado e perseguido primeiramente pela política da Califórnia, como se soube depois, pelo FBI; assim como as mobilizações da primavera de Praga que foram apagadas pela ocupação da União Soviética em território checo.

que Marx lê na estrutura capitalista moderna (1867/2011). Não uma analogia ou uma metáfora que pode unir simbolicamente os termos, mas sim uma homologia que coloca em questão uma *mesma* estrutura. “Nessa mais valia, portanto, prendi, superpus, perspeguei no avesso à ideia de mais-de-gozo (plus-de-jouir)” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 29).

É na investigação da mercadoria como aquilo que “*satisfaz necessidades humanas*” (1867/2011, p. 142, *grifo nosso*) que Marx coloca em questão o corpo da mercadoria como seu próprio valor de uso (1867/2011), entretanto, o valor de uso se constitui a partir dos “suportes materiais do valor de troca” (1867/2011, p. 143). Há aí uma contradição, visto que esse valor de troca não se apresenta tão bem na relação quantitativa no que se refere ao seu valor. O valor de troca é “puramente relativo” (MARX, 1867/2011, p. 143), o que faz restar no valor de uso “uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho” (MARX, 1867/2011, p. 144).

Poderia parecer que, se o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho despendido durante sua produção, quanto mais preguiçoso ou inábil for um homem, tanto maior o valor de sua mercadoria, pois ele necessitará de mais tempo para produzi-la. No entanto, o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. A força de trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais (MARX, 1867/2011, p. 146).

É a unificação da força do trabalho que coloca em questão um trabalho excedente, pois ao unificá-la, o trabalhador perde o referencial do *seu* trabalho nessa métrica. É a mais-valia que evidencia o próprio trabalho como mercadoria, mais especificamente, o trabalho excedente - aquele perdido pelo trabalhador que se transforma em lucro para o capitalista. Há, nessa relação contraditória entre valor de uso e valor de troca, um valor não pago pela produção. Eis que “existe um valor não remunerado naquilo que aparece como fruto do trabalho, porque o preço verdadeiro desse fruto está em seu valor de uso” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 37). É a partir desse excedente que faz girar a economia que Lacan se interessa, esse que situa a contradição de um sistema que tenta, apesar de tudo, ser fechado. “A mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. É o que resulta da lógica capitalista” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 37).

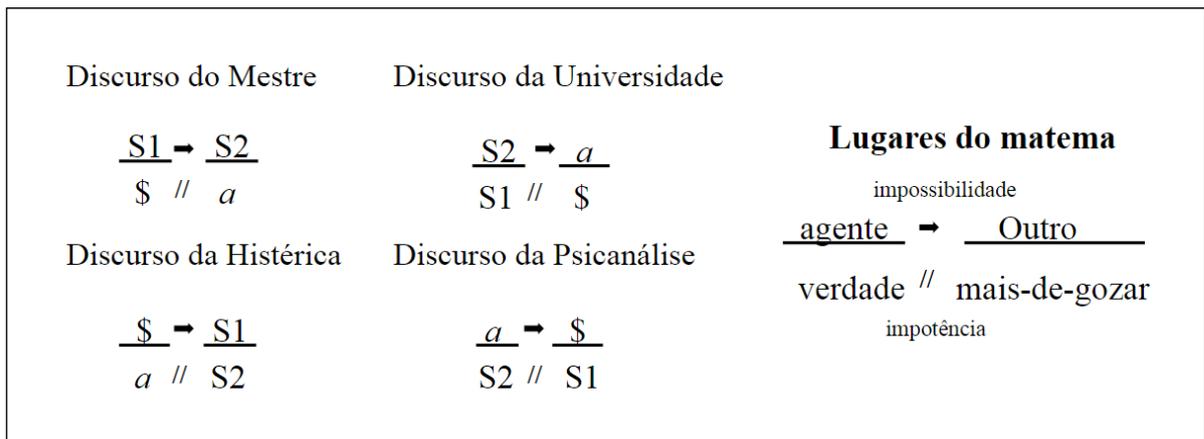
O discurso capitalista que Lacan situa nesse momento é distinto do que apontará, e abordaremos adiante, em 1972. Nesse momento destacamos a importância do discurso do mestre e do discurso da universidade para o que Lacan entende como o capitalismo a partir de Marx. A relação entre esses dois discursos coloca em questão a mudança da posição do saber que proporciona em termos discursivos uma alteração paradigmática em relação ao saber do trabalhador e sua relação com a mercadoria, aproximando-se ainda mais do que Marx (1867/2011) apontou. Abordaremos melhor essa articulação no próximo capítulo. Neste

momento, também é importante pontuar que a mais-valia serve para Lacan pensar o objeto a não só como causa ou como resto, como aparece no seminário 10 (1962-1963/2005) definido pela sobre na relação irreduzível com o significante, mas também Lacan apresenta o caráter operante do objeto a (LACAN, 1968-1969/2008). Mais do que o intransponível que retorna como infamiliar na relação com o duplo (o que não integra ao corpo e a imagem, o que não entra na conta da unidade do eu), o objeto a situa um gozo perdido que na tentativa impossível de recuperá-lo lhe confere as voltas ao discurso.

Os discursos foi o modo que Lacan encontrou para dar lugar às relações sociais como as tentativas de recuperação desse gozo perdido, ali onde se constitui um certo enlace com o impossível. Eis que “a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 72). Embora queira dominar, não quer dizer que haja sucesso, uma vez que o que constitui os discursos é justamente a renúncia ao gozo ou o impossível em relação ao real. Nesse momento de seu ensino, Lacan dá um lugar ao real na discussão das relações sociais – um real que opera³⁸. A instauração do discurso e a constituição do sujeito são concomitantes, o que significa dizer que o mais-de-gozar, que é efeito do discurso, é a perda de gozo que o sujeito passa para *ter* uma relação com o Outro, o que situa a ordem da castração (LACAN, 1968-1969/2008). É nesse sentido que Lacan retoma a renúncia pulsional que Freud aponta em *Mal-estar da civilização* (1930/2020).

Os discursos que Lacan, em *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), propõe colocam em questão quatro lugares, quatro operadores e quatro lógicas discursivas baseadas nos impossíveis de Freud (1937/2017). Lacan marca essas impossibilidades, na tentativa discursiva de instaurar um laço, ali onde é impossível governar, educar, desejar e psicanalisar. Abaixo seguem os matemas:

³⁸ “Como vocês sabem, foi no real que designei o ponto axial do que se refere à ética da psicanálise” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 185).

Figura 4 - Os quatro discursos em *O avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-1970/1992)

O lugar do agente ou semblante é o primeiro quadrante do lado esquerdo, o lugar do Outro ou do gozo é o quadrante da direita (LACAN, 1969-1970/1992). São esses dois quadrantes acima da barra que constituem uma relação de impossibilidade (LACAN, 1969-1970/1992). Já nos quadrantes abaixo da barra se constitui uma relação particular de impotência ou disjunção, à esquerda o lugar da verdade e a direita o lugar do mais-de-gozar (LACAN, 1969-1970/1992). Ou seja, se coloca ali a impotência do lugar do mais-de-gozar acessar a verdade ou dito de outra forma é a “impotência da verdade em dizer do Real” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 56). Além dos lugares, temos também os operadores: o significante mestre (S1), o significante que MD Magno (1980/2008) traduz como *sê-lo*, significante que dá lugar a série dos significantes³⁹. O saber (S2) é a bateria de significantes que só pode se constituir a partir do significante mestre ou, como Lacan o intitula, o gozo do Outro (1968-1969/2008). O sujeito barrado (\$), esse já conhecemos a partir da construção teórica deste trabalho, é o sujeito do inconsciente, ou melhor dizendo, o sujeito que sobra como efeito da ciência, na qual a psicanálise se ocupa como o sujeito que é efeito, à posteriori, da relação entre o S1 e S2. E o mais-de-gozar é esse excedente que opera, como mais uma das faces do objeto a (LACAN, 1969-1970/1992).

Um discurso é o que Lacan situou como um discurso sem palavras (1969-1970/1992), na articulação daquilo que lhe poderia conferir uma estrutura lógica para além do dito. “Subsiste em certas relações fundamentais” (1969-1970/1992, p. 11), retomando que tais relações situam o que acontece entre S1 e S2. Se os discursos são formas lógicas para falar de um impossível,

³⁹ O que poderíamos também situar o lugar vazio de *das Ding*. Retomando o que foi pontuado anteriormente, como *das Ding*, o significante mestre é o primeiro, embora só se constitua num segundo momento. Uma relação complexa e paradoxal, uma vez que o *eu* só surge a partir do *tu*. É nesse sentido que o *tu* vindo do Outro convoca o significante mestre, primeiro e mítico em relação a sua origem.

é nesse sentido que se estrutura para além das palavras. Ana Costa (2019) destaca que os discursos para Lacan colocam questionamentos em relação à História e ao Estruturalismo. Os destroços de mundos, significantes caídos no corte de um discurso a outro, circunscrevem questionamentos a História, uma vez que essa se caracteriza pela narrativa do poder que “não dão conta da relação entre cena e mundo, na medida em que essas narrativas supõem fios amarrados e contínuos, passíveis de serem reconhecidos em seus desdobramentos ao longo do tempo” (COSTA, 2019, p. 27). Ou seja, o discurso como uma inscrição de um corte propõe quedas lógicas, significantes caídos que a História insiste em circunscrever como uma narrativa sem fragmentações.

A relação entre cena e mundo (LACAN, 1962-1963/2005) situa não só a relação entre sujeito e objeto, no que convoca a estrutura fantasmática (como abordamos no capítulo anterior), mas também orienta para pensarmos tais cortes discursivos. Entre um discurso e outro situa um corte que faz mostrar uma borda que até então não era possível ser avistada. O mundo é primeiro à posteriori da cena, ou seja, é pela inscrição de uma janela, de um palco, que é possível a montagem e apresentação da cena do mundo. O que permite retomarmos a relação entre o dispositivo de Foucault e o discurso para Lacan.

Foucault (1977-1978/2008) situa o dispositivo e suas discursividades no campo dos significantes, já Lacan situa uma relação econômica de gozo, pelo qual circunscreve um real que não deixa de insistir na impossibilidade e impotência do laço social. Essa passagem entre cena e mundo nos ajuda a circunscrever as diferenças entre o campo da filosofia e da psicanálise, mas que ainda sim constroem um diálogo. Foucault (1977-1978/2008) permite indagar-nos sobre a relação contínua da História, ele nos auxilia a encontrar pontos de continuidade, tentativas de amarrações entre um discurso e outro, no que cabe ao campo dos significantes e o discurso do poder. “O que descobrimos na experiência de qualquer psicanálise é justamente da ordem do saber, e não do conhecimento ou da representação. Trata-se precisamente de *algo* que liga, em uma relação de razão, um significante S1 a outro significante S2” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 30, *grifo nosso*).

3.1 Sobretudo, o discurso do mestre e da universidade

O discurso do mestre, nos diz Lacan, é tudo aquilo que a filosofia se ocupa (1968-1969/2008), colocando em questão a dialética hegeliana entre o senhor e o escravizado (HEGEL, 1807/2003). Lacan se opõe a Hegel apontando que é a partir da impossibilidade do mestre ter acesso ao gozo que se dá à dialética. É indicando *A política*, de Aristóteles (384-322 a.C./2011), que Lacan (1969-1970/1992) situará as características específicas da escravização na antiguidade clássica, onde o escravizado ocupa um lugar “enquanto um elemento da família”

(ARISTÓTELES, 384-322 a.C./2011, p. 16), pelo qual “muitos confundem com a administração doméstica”, mas que se trata “daquilo que se chama a *arte de acumular fortuna*” (ARISTÓTELES, 384-322 a.C./2011, p. 16, *grifo nosso*). É nessa fortuna acumulada que está inserido o saber do escravizado diante do trabalho e a posição de dependência do senhor por esse saber. É por essa via que Lacan (1969-1970/1992) lê a dialética hegeliana, ali onde o saber do escravizado (S2) não pode ser acessado pelo senhor (S1).

É pela impossibilidade de acessar o saber no campo do Outro, um saber impossível de dominar, que produz um excedente de gozo (a). Em outra perspectiva, podemos também situar que é a marca dessa perda de gozo que divide o sujeito, marca que na fantasia aponta para “um sujeito que se identifica como sendo o objeto de gozo” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 51) na relação com o Outro. O discurso do mestre, por essa via, pode ser lido como a inserção do Outro no que constitui a relação com o sujeito, pois ali onde o Outro se funda, funda também o sujeito barrado, instituindo a dialética. Onde o significante mestre (S1), o sê-lo, se institui como o primeiro da cadeia, é onde o sujeito (não barrado e mítico) se divide na produção de um objeto que sobra de um gozo impossível.

Como já falado anteriormente, a impotência na parte inferior dos matemas coloca em questão a verdade que fica oculta. Nesse sentido, o que fica oculto da nessa lógica discursiva é que haja um sujeito dividido que opera (\$), mas na impotência entre produção e verdade, o mais-de-gozar (a) impulsiona, mais e mais, o significante mestre no lugar do agente (S1) a seguir demandando gozo do Outro (S2). Ou na perspectiva hegeliana, colocando de outra forma, o que fica oculto (\$) é que a verdade do saber é do escravizado, impotente acesso do senhor, faz o gozo seguir impulsionando o S1 a demandar saber (S2).

É o discurso do mestre que Lacan lê no que Freud pôde descobrir – uma vez que as voltas do discurso é que fazem operar mais e mais esse impossível⁴⁰. E “falando do avesso da psicanálise, coloca-se em questão o lugar da psicanálise na política” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 82). Retomando Freud em *Além do princípio do prazer* (1920/2020), Lacan situa o que lê na repetição de algo que não cessa na disputa entre princípio de prazer e princípio de realidade. “A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite – e que se chama gozo” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 13). Questionando-se sobre a repetição, Lacan aponta que ela em si é o gozo:

Na medida em que há busca do gozo como repetição que se produz o que está em jogo no franqueamento freudiano [...]. É no nível da repetição que Freud se vê de algum

⁴⁰ O discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, pois ao invés de escamotear o \$, busca sua evidência nos quadrantes acima da barra (no lugar do Outro).

modo obrigado, pela própria estrutura do discurso, a articular o instinto de morte (LACAN, 1969-1970/1992, p. 47).

É nesse sentido que Lacan aponta para o gozo como o único a situar uma diferença no que concerne o narcisismo da relação com o objeto, pela razão de que a consistência da imagem do eu é apenas uma veste, pois o que sustenta essa imagem especular é a relação com o objeto perdido e a dimensão de gozo que institui o sujeito (LACAN, 1969-1970/1992). No capítulo anterior apontamos as operações de alienação e separação, operações fundamentais no que cabe ao campo da linguagem e de que se trata o discurso do mestre. Eis que as voltas ao objeto, na sua insistência e repetição, colocam em questão o instante mítico entre sujeito não barrado que na inserção do Outro faz cair algo do objeto que se separa. Eis que “há perda de gozo. E é no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 50). Dessa forma, é possível lembrar do que Lacan marcou no instante em que o *tu* passa a ser *eu* sem que haja uma adequação à imagem especular – é na passagem do *tu* para o *eu* que se desprende esse objeto êxtimo. Sendo impossível de dominar, o discurso do mestre, que funda o inconsciente, falha ao tentar dizer sobre Eu autônomo (ao empenhar-se a apreender saber no campo do Outro, no mercado do Outro), o discurso da consciência falha ao ter algo que lhe escapa.

Embora Lacan (1968-1969/2008) pontue que o discurso do mestre se trata da relação de saber do escravizado com o trabalho na escravidão da antiguidade clássica, Lélia Gonzales (1983/2020) e MD Magno (1980/2008) apontam outras formas de ler a impossibilidade do laço social a partir da leitura do discurso do mestre na perspectiva da escravização moderna. Os autores apontam o racismo como o sintoma principal das relações sociais no Brasil, retomando o mais-de-gozar como sintoma pespegado na noção de mais-valia, e no que a língua convoca. Marcando o *pretuguês* como a língua falada no território brasileiro, Gonzales (1983/2020) e Magno (1980/2008) destacam que o português europeu tenta ocultar o *kibunda* africano que constitui também a língua brasileira. O racismo enquanto sintoma tenta dar conta do que não pode ser dominado: é nesse sentido que se trata de um impossível. Ao não ser dominada pela língua portuguesa e pela branquitude enquanto um ideal, a língua africana e a transmissão de sua cultura insistem e retornam no que chamamos de português brasileiro.

a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto, e o rei é Escravo.

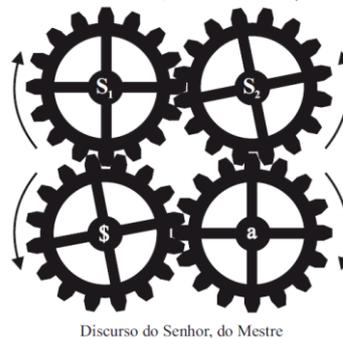
E logo pinta a pergunta: como é que pode? Que inversão é essa? A dialética do Senhor e do Escravo dá para explicar o barato (GONZALES, 1983/2020, p. 91).

Eis que aí se apresenta a dialética hegeliana, pelo qual o mestre inverte de posição e depende do saber do escravizado na produção dos objetos que ele goza. O que abordaremos

mais adiante, também se dá na discussão no campo da escravização moderna, destacando a relação entre capitalismo e tecnologias de domínio, uma vez que inscreve a segregação que implica o discurso do capitalismo em suas relações neoliberais.

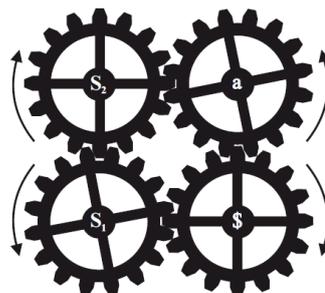
Destacamos agora à passagem de um discurso a outro. No seminário de Magno (1980/2008), há uma figura que pode nos ajudar a pensar os giros entre os discursos, mais precisamente o que nos deteremos agora: a passagem do discurso do mestre para discurso da universidade. “Lacan jamais disse assim, mas talvez pudéssemos entender a disjunção por aqui. Peguei os lugares dos quatro discursos e transformei numa máquina, numa engrenagem, quatro rodas dentadas” (MAGNO, 1980/2008, p. 224).

Figura 5 - Discurso do Senhor, do Mestre (MAGNO, 1980/2008)



As rodas dentadas de Magno (1980/2008) evidenciam o movimento, no qual um quarto de giro no sentido anti-horário basta para darmos de cara com o discurso do universitário. Assim, é possível observar que “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 32). A modificação do lugar do saber opera a ruptura significante, podendo deixar-se ver outra modalidade lógica no discurso.

Figura 6 - Discurso do Universitário (MAGNO, 1980/2008)



Magno (1980/2008) ao expor uma máquina coloca em questão a posição da verdade enquanto o lugar que liga, que opera, a maquinaria. Embora os motores fiquem sempre às escondidas, são eles que dão o movimento às máquinas.

Se tivéssemos que ligar um motor nessa engrenagem, seria de se pensar que o ligaríamos no Agente. Mas não, eu ligaria o motor na Verdade, pois, é claro!, o motor está sempre escondido: os carros andam, as rodas agem, estando, no entanto, o motor, oculto. Isto é o que faz girar todo o processo. Então, na verdade, o percurso é da Verdade para o Agente, pois aquela é quem sustenta ocultamente o movimento deste, fazendo operar o outro para Produzir alguma coisa (MAGNO, 1980/2008, p. 225-226).

No discurso do universitário, o lugar da verdade cabe ao significante sê-lo (S1) impulsionar o saber (S2) no lugar de agente. Entretanto, a impossibilidade entre o saber (S2) e o objeto a coloca em questão a marca da ciência naquilo que não alcança. O S1, impulsionando a maquinaria, faz o saber buscar uma relação impossível com o seu objeto, relação de *tudo saber*, embora o que produza seja esse sujeito barrado, na qual a psicanálise se ocupa e que a ciência tenta de diversas formas o excluir.

A psicanálise não surgiu num momento histórico qualquer. Surgiu correlativamente a um passo capital, a um certo avanço do discurso da ciência.
[...] a psicanálise é um sintoma. Só que é preciso descobrir de quê. Ela faz nitidamente parte desse mal-estar da civilização de que Freud falou (LACAN, 1974/2005, p. 66).

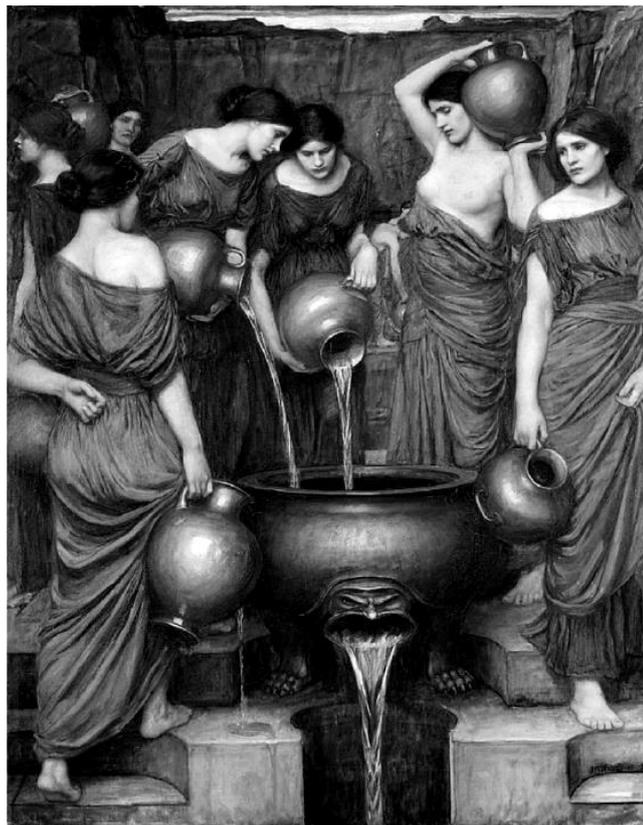
É o discurso que, como um corte, coloca em questão uma “nova tirania do saber” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 32), pois o que o discurso da universidade faz é tentar circunscrever um mundo ao buscar mais saber, mas é mais eficaz em circunscrever a técnica na busca de um saber do que tentar dar conta de fazer aparecer o S1, as origens do sê-lo, no lugar da verdade. Eis que “a característica da nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 168).

O discurso é um corte que faz aparecer uma borda até onde não havia. O que faz lembrar da escrituração do tempo, pois “a ciência se refere apenas a uma articulação, que só se concebe pela ordem significante, é que ela se constrói com alguma coisa da qual antes não havia nada” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 170). É nesse sentido que o discurso da universidade é impotente às questões da origem do sê-lo (S1), uma vez que circunscreve a técnica ao responder às questões do saber (S2). Lacan (1969-1970/1992) marca a cópula entre discurso do mestre e discurso da universidade, embora haja contradições lógicas, eles não deixam de se entender muito bem. Os quartos de giro entre esquerda e direita faz-se alimentarem naquilo que cada discurso foge de seu impossível.

O que escapa pela via do impossível é justamente o efeito que Lacan marcou como entrópico. Ou seja, “é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta” (1969-1970/1992, p. 52). Esse ponto de perda é “o único ponto regular por onde

temo acesso ao que está em jogo do gozo” (1969-1970/1992, p. 53). Lacan para abordar o ponto de perda lança o Tonel das Danaides. Uma referência mitológica que conta a história das 49 filhas de Dánao destinadas, como castigo, a encher um tonel furado por matar os 49 filhos de Egipto. Essa referência se dá para dizer de um trabalho sem fim, pois embora haja entrada, há uma saída que faz em si o tonel nunca ser preenchido. O assassinato das filhas a mando do pai nos auxilia a pensar no que convoca à renúncia ao gozo, uma vez que é o ponto de perda que situa o castigo de ser instrumento do gozo do pai, do pai enquanto senhor.

Figura 7 - Las Danaides por John Wiliam Waterhouse (1903)



Nessa perspectiva, a passagem de um discurso a outro marca o que se perde, como ponto de gozo, em cada um dos discursos. Lacan diz que o Eu do mestre é que está em questão quando o S1 toma lugar de agente, como “Eu, na medida em que é transcendental” (1969-1970/1992, p. 65), também é um Eu ilusório e imperativo. “O Eu transcendental é aquele que qualquer pessoa que de uma certa maneira enunciou um saber contém como verdade, é o S1 o Eu do mestre” (1969-1970/1992, p. 65). Um discurso “perfeitamente definido, no qual o próprio trabalhador se inscreve como Eu” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 37), ou seja, onde o “trabalhador é apenas unidade de valor” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 84). Colocando em questão uma lógica discursiva específica do que toca a relação entre o mestre e a ciência, uma

vez que “a realidade capitalista não tem relações muito ruins com a ciência” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 38), pelo contrário, “não se dá nada mal com ela” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 38). Ali onde o saber se transforma em mercadoria. Eis que “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber. De maneira que é por ter sido despossuído de algo (...) que o proletário pode ser qualificado com esse termo despossuído” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 32).

Não se percebe que o que lhe é restituído não é, forçosamente, a sua parte? Seu saber, a exploração capitalista efetivamente o frustra, tornando-o inútil. Mas o que lhe é devolvido, em uma espécie de subversão, é outra coisa – um saber de senhor. E é por isso que ele não fez mais do que trocar de senhor.

O que sobra é exatamente, com efeito, a essência do senhor – a saber, o fato de que ele não sabe o que quer (LACAN, 1969-1970/1992, p. 32).

Lembremos que no discurso do mestre “o significante é o do arbítrio e pode-se afirmar como idêntico a si mesmo, como puro imperativo” (RINALDI, 2021, p. 60). Doris Rinaldi (2021) destaca que essa característica é o que aproxima o discurso do mestre daquilo destacado por Freud em *Psicologia das massas*, quando ele “identifica na estrutura libidinal das massas os efeitos hipnóticos que resultam da superposição de lugares ocupados pelo líder, de ideal-de-eu e de objeto, presente nos grupos como o exército e a igreja” (p. 60). Para Rinaldi há nesse traço as características do totalitarismo do século XX, pelo qual “representaram a tentativa de suprimir a divisão da verdade que é própria da esfera política e instaurar o reino do Um na política” (2021, p. 60).

Essa passagem nos remete à relação entre discurso do mestre e da universidade, uma vez que a inscrição do discurso do mestre coloca em cena o Eu impossível que vai também ao encontro dos apontamentos de Marx (1967/2011) sobre o trabalhador que se reduz em tempo de trabalho estritamente definido, perdendo seu saber no discurso da universidade. Frente a isso, nos chama atenção o que Lacan fala da felicidade enquanto um objetivo seriado: “A felicidade, a menos que seja definida de modo bastante triste, ou seja, ser como todo mundo (...) é preciso dizê-lo ninguém sabe o que é” (1969-1970/1992, p. 76). É ali onde o discurso do universitário se parasita ao tomar como referência o Eu falacioso do mestre, na busca de saber sobre o Eu enquanto um objeto bem estabelecido, que se evidencia a sociedade dos dois discursos. Essas preposições entre discurso do mestre e discurso da universidade retomam as discussões feitas no capítulo das bases freudianas, colocando em questão a atualidade do pensamento de Freud e sua observação frente às tecnologias de percepção do século XX.

O Deus-protético como um ideal a responder o mal-estar, situa também o que Freud pôde, de algum modo, sacar em relação ao avanço da ciência e os seus objetos. Nesse sentido, a leitura que Lacan faz nesse momento do discurso do capitalista dá luz à Freud, ali onde o

mestre encontra a prótese. O Ideal do ser em fazer-se Um, como Deus, necessita de objetos tecnológicos como forma de agarrar “isso que se chama happiness” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 65). O que podemos observar é que de alguma forma as redes sociais, no que são operadas pelos algoritmos, também remontam a falácia do discurso do mestre ao tentar produzir um Eu unificado em cada perfil. Assim como a relação entre saber e mercadoria, calcada no discurso do universitário, ao produzir cada vez mais *influencer* que tentam parecer saber algo sobre a felicidade enquanto um objeto.

Vivemos hoje em um mundo em que a universalização promovida pela tecnociência se conjuga aos imperativos de uma economia capitalista globalizada, sob o reino absoluto do mercado. Como consequência, temos, de um lado, o discurso do excesso que se apresenta como um imperativo, indicando uma maneira sintomática de responder à cultura do consumo, que remete a um gozo desmedido. De outro, como nos alertou profeticamente Lacan em 1967, temos a segregação e a manipulação das populações, como consequência da universalização introduzida pela ciência, da qual os campos de extermínio nazistas são apenas os precursores (RINALDI, 2021, p. 58).

A crença do Eu e da felicidade apresentada na *timeline* não é sem o discurso do mestre e o discurso do universitário. Entretanto, dessa relação há um *a mais*. Embora os óculos, a câmera, o carro, o telégrafo façam série como objetos oferecidos a consumidores unificados no discurso do capitalismo moderno, esses objetos possuem uma relação específica com a ciência. Lacan nos lembra que “temos uma coisa que nem sempre existiu (...) e que devemos ao progresso da cultura: a mamadeira. Ela é a possibilidade de pôr esse *a* de reserva, em estoque, em circulação no comércio, e também de isolá-lo em tubos esterilizados” (1962-1963/2005, p. 340). Esse objeto nos ajuda a situar a fabricação de objetos cedíveis, ou seja, objetos que entram na ordem do partilhável, como podemos vislumbrar na passagem do seio materno à mamadeira. Lacan nomeou-os de *latusas*, governados pela ciência, são os “pequenos objetos a que” vamos “encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo” (1969-1970/1992, p. 172). É interessante que Lacan situa a angústia frente a esses objetos, pontuando que a “angústia (...) havendo *latusas*, ela não é sem objeto” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 172). As *latusas* não são sem uma relação com um impossível, afinal, não é possível ocupar esse lugar de objeto. Nessa perspectiva, questionamos: seriam os algoritmos, esses autômatos criadores de demandas, *latusas*? Lembremos que a oferta cria demanda. Seriam eles mamadeiras na tentativa de circunscrever o espelhamento de um mundo (seio/mamadeira)? Ou haveria aí algo a mais?

A relação entre discurso do mestre e discurso da universidade situa para nós o que poderíamos chamar de capitalismo moderno: o que Marx e Freud puderam ler do que se instaurava no campo discursivo do século XX. Frente a isso, a ciência, a partir da tecnicização, sofre alguns efeitos desse capitalismo moderno ao vender seu saber na produção de *latusas*

(LACAN, 1969-1970/1992). Em 1960, Lacan já ironizava a fala do que a “ciência” diria para o “poder”: “Deem-nos dinheiro, vocês não se dão conta, se nos derem um pouco de dinheiro, do que não poríamos como máquinas, como troços e trens, a serviço de vocês” (1959-1960/1988), e ao apontar a ânsia mortífera da ciência por saber, Lacan nos lembrar do senhor Oppenheimer, cientista-pai da bomba atômica. Entretanto, essa relação de *latusas* não parece suficiente ao dizer das características e problemáticas do capitalismo neoliberal e no que tange o funcionamento dos algoritmos (autômatos responsáveis pela articulação dos conteúdos da rede para cada usuário). Alemán (2009) aponta que o que o capitalismo produz está para além da crítica que a ciência foi aquela que foracluiu o sujeito e colocou em cena as *latusas* para serem consumidas. O a mais que propõe o discurso do capitalismo coloca em questão uma certa relação de infinitude de gozo (ALEMÁN, 2009).

Há, nesse sentido, a sustentação de uma pergunta em relação à diferença do que constitui o ensino de Lacan no momento em que ele situa o Discurso do Capitalista (1972/1978). As *latusas* ou *gadgets* ofertados pela venda do saber circunscrevem a ordem do neoliberalismo tecnológico? A lógica da mercadoria moderna da conta de compreendermos, em termos psicanalíticos, o funcionamento algorítmico?

Antes de passarmos ao discurso do capitalista, pontuamos brevemente os dois outros discursos. O discurso da histérica traduz o que Lacan lê na relação entre histeria e desejo, ou seja, o que se passa para além da categoria diagnóstica da neurose no âmbito do discurso. Evidenciando a posição da psicanálise em relação à política, Lacan propõe a incidência do discurso na sua variação histórico-estrutural (DARDOT & LAVAL, 2016). Esse modo lógico, que coloca em questão o desejo, nos parece situar o que, no laço social, vemos como o discurso da revindicação do saber científico. Pois, se pensarmos no contexto social em que a histeria aparece, no fim do século XIX, observamos que o sintoma é a forma no qual as mulheres da sociedade vienense podiam questionar o poder (LACAN, 1969-1970/1992). A histérica demanda um Outro saber ao mestre (S1), pelos quais os sintomas histéricos somáticos não têm explicações técnicas onde o discurso da universidade pode atuar.

Figura 8 - Discurso da histérica (MAGNO, 1980/2008)

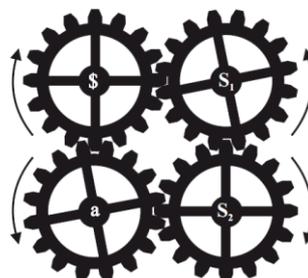
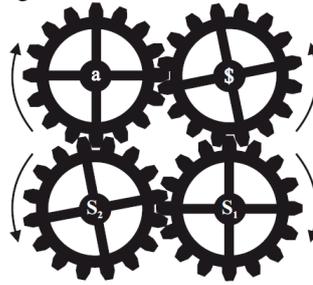


Figura 9 - Discurso do analista (MAGNO, 1980/2008)



É nesse sentido que o sujeito barrado que a ciência foraclui é o agente no discurso da histeria. Ou seja, o sujeito barrado (\$) propõe uma relação impossível com o significante mestre – a histeria denuncia isso que está oculto na operação debaixo da barra no discurso da universidade. O discurso da histórica denuncia o novo mestre e por isso coloca em questão o discurso do analista, “o discurso da histórica revela a relação do discurso do mestre com o gozo” (LACAN, 1968-1970/1992, p. 98), uma relação de castração. O que significa dizer que a relação do quarto de giro para a direita do discurso da histórica coloca em cena o discurso do analista com o objeto a na posição de semblante. A dupla entre o discurso da histórica e discurso do analista é o que se busca deparar nas aventuras clínicas. Ou seja, é só na posição discursiva em que se indaga o S1 (D.H.) é que pode-se ficcionar um significante mestre (D.A.).

3.2 Os discursos do capitalista e a segregação

Em *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), Lacan pontua uma questão central ao que tange o discurso do mestre na relação com o capitalismo. É o corte discursivo da ciência que Lacan destaca como deslizamento necessário para fazer do capitalismo uma borda. Entretanto, há duas formas de pensarmos a questão do discurso do capitalista a partir de Lacan. Uma é pela via do corte da ciência, ou como ele mesmo falou, a cópula entre o discurso do mestre e da universidade. Outra é a partir do matema do discurso do capitalista, a partir de 1972, como abordaremos nesse capítulo. Nos é caro destacar que uma via não substitui a outra, pois as voltas nos discursos se dão pregados no tecido da história, compondo a cena de um mundo, mesmo com seus resíduos superpostos. Nesse sentido, a relação entre a ciência e o mestre nos permite indagar o germe capitalista na sua relação com a modernidade, ali onde a ciência abre as portas da segregação moderna.

A violência, o racismo e a segregação fazem parte do processo de domínio capitalista, o que faz retomar o que Lacan pontuou em *Estou falando com as paredes* (1971-1972/2011), quando aproveita a homofonia da língua francesa entre amor e muro (*amour* e *mur*) para situar certa relação entre discurso do mestre e capitalismo. Eis que “a laicidade [da ciência] faz nela a exclusão da loucura e do que esta quer dizer” (LACAN, 1971-1972/2011, p. 87). A ciência, instituindo-se neutra, propõe uma nova ordem subjetiva ao tentar circunscrever o que a loucura é para além daquilo que na loucura pode ser dito e escutado. O discurso da universidade implica em segregação ali onde produz um sentido e normas para dar conta daquilo que não entra na categoria de normalidade por ela criada. A ciência por essa via rejeita o impossível, a nível simbólico, ou seja, rejeita que a normalidade seja impossível de existir ali onde o signo falha – falha divisão perfeita do mundo entre normal e patológico – dando assim passagem ao deslizamento capitalista que segue, ao seu modo, rejeitando o impossível. É aí que situa o muro e o amor, uma vez que o muro, representado como aquilo que a psiquiatria separou entre a loucura e o mundo, é um objeto que se destaca na negação de uma castração que é necessária no campo do amor. A construção do muro como forma de rejeitar o significante, propondo, através de dispositivos, quem fica dentro e quem fica fora, no esquadramento da realidade. O outro enclausurado pelo muro não permite constituir, pela ciência, nenhum vazio pela via da diferença, destinado, assim, a separação. O que faz lembrar o conto de Machado de Assis, *O alienista* (1882/2014), quando todo traço de diferença se constituía para o alienista recém-chegado da Europa como loucura. É só quando todos os cidadãos da cidade estão enclausurados no manicômio que nós leitores podemos nos dar conta da loucura científica (ASSIS, 1882/2014). “Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos”, nos diz Lacan (1971-1972/2011, p. 88), referindo-se a castração.

“O que é que separa, qual é a distância, entre a maneira de abrir as portas do hospital psiquiátrico num lugar em que o discurso capitalista é perfeitamente coerente consigo mesmo [...]?” (LACAN, 1971-1972/2011, p. 98). A coerência do discurso do capitalista remete a essa torção da ciência ao produzir sentido, constrói-se um muro ao produzir-se *um indivíduo eficaz* (BRUNHARI & DARRIBA, 2018). A ciência com sua técnica e laicidade substituiu o racismo religioso ao circunscrever outro sentido dado à exploração de pessoas negras raptadas de seus lugares de origem. O racismo religioso foi substituído pelo racismo. Assim, a técnica, como vimos acima, ao perder o sujeito como forma de sua produção, produz sentido ao constitui-se uma unidade de indivíduo, uma vez que é a universalização também o que produz o discurso da universidade (BRUNHARI & DARRIBA, 2018).

A produção de um universal calcado na branquitude, assim como de um universal baseado no conceito de normalidade, constituem as bases de sentido da História da dominação ocidental⁴¹. O que nos faz lembrar sobre a diferença que Lacan destaca entre o mestre e o rico, a partir de *Satiricon* (PETRÔNIO, 60 d. C)⁴². O senhor não é o novo rico, uma vez que o senhor se caracteriza pela renúncia na sua relação com o saber, pois, lembremos “o mestre é castrado” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 101). O rico, pelo contrário, “ele não paga” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 86). Lacan destaca a perda do saber do proletário – saber pelo qual dá a ele (e a nós) algum status – quando compra de uma nação rica na tentativa de participar de alguma forma dessa riqueza. Pois o rico é quem “adquire de quebra, abaixo do mercado” esse saber (LACAN, 1969-1970/1992, p. 86-87).

O tema do rico e da participação na riqueza nos faz lembrar a passagem do *famillionário*, que Freud (1905/2017) convoca em seu trabalho sobre o chiste e que Lacan (1957-1958/1999) o retoma posteriormente. Lembremos que o chiste ou, como prefere Lacan, a tirada espirituosa [*Witz*] se refere às formações do inconsciente – ali onde há uma ambiguidade é possível entrever a relação significante. “Aí está uma coisa que vocês reencontrarão o tempo todo no *Witz*, pois tal é sua própria natureza – vocês olham para ele, e *é isso que lhes permite ver o que não está ali*” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 25). O *Witz* do famioliionário é famoso ao ser destacado não só por Freud, como também por Lacan, naquilo que destaca a relação de terceiro que exerce no que se faz rir, pois o chiste marca um terceiro que não está ali, ao diferir-se do código: ou seja, nem familiar, nem milionário. A mensagem transmitida insere-se a nível significante. “Essa diferença é sancionada como tirada espirituosa pelo Outro. Isso é indispensável, e está em Freud” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 28). Uma “referência expressa ao Outro como terceiro” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 28), sendo o *saber* o gozo do Outro (LACAN, 1968-1969/2008).

⁴¹ Lembremos também que é a instauração do discurso da universidade que faz marca no que constitui o campo das identificações, ali onde um sentido é preciso ser feito na instauração daqueles que ficam dentro ou daqueles que ficam fora. Isso é uma marca importante, ao pensarmos no que traz dessa colocação de Lacan sobre o muro e as questões trazidas em *Psi das massas* (1921/2020): é o movimento do discurso da universidade e também aquele das massas após o texto de Freud que se pode ver melhor a relação entre segregação e identificação. É a identidade mortífera nazista em cidadão do bem que marca a diferença identitária daqueles que “não são puros”: judeus, negros, homossexuais, etc.

⁴² *Satiricon* é considerada a primeira sátira nos tempos do imperador Nero. Um dos mais antigos romances conhecidos, conta a aventura de três homens, Encólpio, Ascilto e Circe, sendo este último um jovem escravizado, amante de Encólpio. Além de marcar um mundo pagão, ou seja, pré-cristão, onde o desprendimento moral pode ser observado, conta também com a crítica da alta sociedade romana. A maior parte do romance que foi conservada, em termos arqueológicos, chama-se *Banquete de Trimalquião* e conta a história de um jantar na casa de um novo-rico romano. Tal passagem ao qual Lacan se refere ao diferenciar o que se designava entre senhor e rico.

O milionário aparece na passagem trazida por Freud (1905/2017) da leitura do livro de Heine que conta do Witz de um homem chamado Hirsch Hyacinth, um “respeitável cidadão de Hamburgo, um homem que não só foi sempre honrado cobrador de loteria, senão que entende tanto de joanetes e de joias”⁴³ (HEINE, 1831/2017, p. 361, nossa tradução). O trabalhador da loteria conta que encontrou o barão Rothschild e que teve a honra de dedicar seu tempo a seus calos quando este homem importante o disse “a única coisa que me importa é a honra que me faz” (HEINE, 1831/2017, p. 386). Eis que pensa consigo mesmo que “tens nas tuas mãos o pé de um homem que, por sua vez, agora tem nas suas mãos o mundo inteiro, agora também tu és um homem importante”⁴⁴ (HEINE, 1831/2017, p. 387).

Descrevendo esse momento como o mais feliz de sua vida, o perguntam de qual Rothschild se trata, o homem da loteria responde de que se tratava do grande Nathan Rothschild, aquele quem o imperador do Brasil já havia depositado sua coroa. Essa pergunta o faz lembrar de quando encontrou outro barão Rothschild, o senhor Salomão, que diferente de Nathan, não teve a oportunidade de lhe dedicar um tempo a seus pés. Embora em suas palavras, ele “soube me apreciar apesar de tudo”⁴⁵ (p. 387), pois quando Salomão ficou sabendo que Heine já tinha sido cobrador de loteria, ele o fez sentar na mesa destacando uma identificação.

o Barão apontou com muita graça: -Eu mesmo sou algo parecido, sou o arrecadador maior da loteria dos Rothschild, assim que *um companheiro meu não deve nem muito menos comer com os demais criados*. Que se sente ao meu lado na mesa! E assim foi, Deus me abençoou, Senhor Doutor, que estive sentado junto a Salomão Rothschild e me tratou como a um igual, com toda *famillonarietà*⁴⁶ (HEINE, 1831/2017, p. 387, nossa tradução).

Lacan questiona “Familonário, que é isso? Será um neologismo, um lapso, uma tirada espirituosa?” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 26). O senhor H. condensa o que se materializa no significante: familiaridade e milionário. Em familonário, foneticamente “ar/ário* encontra-se dos dois lados, o mesmo se dá com o mili, isso se condensa e, no intervalo entre os dois, aparece familonário” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 26). Eis que a tirada espirituosa de senhor H. ou o lapso que permitimos entrever nessas passagens entre Heine, Freud e Lacan destaca a sua posição, pois entre os dois Rothschild parece haver aí uma diferença que situa a posição do

⁴³ “no era otro que el señor Hirsch, respetable ciudadano de Hamburgo, un hombre que no solo fue siempre un honrado recaudador de lotería, sino que entiende tanto de juanetes y de joyas” (HEINE, 1831/2017, p. 361).

⁴⁴ “tienes en tus manos el pie de un hombre que, a su vez, ahora tiene en sus manos al mundo entero, ahora también tú eres un hombre importante” (HEINE, 1831/2017, p. 387).

⁴⁵ “Aunque cierto es que también tuve el honor de conocer en Frankfurt al barón Salomón Rothschild, y si bien no tuve ocasión de recrearme en la intimidad de su pie, él supo apreciarme a pesar de todo” (HEINE, 1831/2017, p. 387).

⁴⁶ “Cuando el señor Marqués le dijo que antes fui recaudador de lotería, el Barón apuntó con mucha gracia: —Yo mismo soy algo parecido, soy el recaudador mayor de la lotería de los Rothschild, así que un compañero mío no debe ni mucho menos comer con los demás criados. ¡Que se siente a mi lado en la mesa!... Y así fue, ¡Dios me bendiga!, señor Doctor, que estuve sentado junto a Salomón Rothschild, y me trató como a un igual, con toda *famillonarietà*” (HEINE, 1831/2017, p. 387).

mestre e a posição do rico. O primeiro Rothschild que tem seus pés tratados parece reconhecer na honra a aproximação entre joias e joanetes, situando aí o discurso do mestre na relação com o saber. Já Salomão, ao identificá-lo como um igual, cobrador de loteria, o faz sentar em sua mesa, o diferindo de seus criados. A relação entre saber e honra aí se esvai, fazendo da boca de senhor H. o megafone para o chiste do Outro. O que é que não está mais ali? O saber! O que é que não está ali? O objeto *a*.

Lembremos que no discurso do universitário o *a* está no lugar do Outro. Entretanto é essa relação entre senhor H. e barão Salomão, relação familionária, que situa a ordem do discurso do capitalista, pelo qual a risada do rico se mistura na tirada espirituosa do Outro Capital.

A diferença entre o mestre antigo e o novo rico também nos faz retomar a aproximação que Lélia (1983/2020) e Magnus (1980/2008) fizeram do discurso do mestre e a relação do racismo enquanto sintoma brasileiro. Eis que se mostra aí uma passagem na qual permitimos entrever a relação entre capitalismo e colônia. Destacada por Mbembe (2017) como uma continuação histórica de domínio, a continuidade capitalista entre colônia e modernidade evidencia a difusa imagem entre o senhor do engenho e o rico. Pois se há uma nítida diferença entre o mestre antigo e o novo rico, essa diferença fica mais evidente para nós ao pensar a proximidade entre o senhor do engenho e o rico. É pela via da violência e segregação que tal senhor nos recorda o pai da horda primeva, esse que mais sabia gozar. Embora haja uma referência marcante do nazismo como forma histórica de demarcar o universal nas relações de segregação, há uma indagação sobre a segregação e a escravização (LACAN, 1969-1970/1992). Lembremos que as origens das populações que foram brutalmente retiradas de seus locais de nascença eram ativamente apagadas, colocando como um universal – escravizado – que apagava qualquer diferença em relação à língua e à cultura. O senhor do engenho mistura-se na figura do rico, ali onde não paga por aquilo que usurpa, tendo a colônia, estrutura escravocrata, o direito de gozar do outro. Seria aí o princípio da segregação do discurso? Aí onde o senhor do engenho se difere do mestre antigo e ocupa a cadeira do novo rico? A segregação é resultado da cópula entre discurso do mestre e discurso da universidade, embora se perpetue num *a* mais enquanto o discurso do capitalista, essa mutação entre S1 e \$ que evoca um infinito mortífero. *Infamilionário* seria a tirada espirituosa que situa melhor segregação e discurso do capitalista?

Partimos agora para o texto inaugural no que tange o tema do capitalismo e seu matema, destacando que o neoliberalismo colocou para Lacan (1972/1978) e coloca para nós uma problemática *a mais* no que se refere o campo do discurso do capitalista. É o *Discurso de Milão* como ficou conhecido à conferência de Lacan em 1972 denominada por ele *Do Discurso do*

Psicanalista (1972/1978). A crise, para Lacan, não é a do discurso do mestre, “mas do discurso capitalista, que é o substituto dele, [a crise] está aberta” (LACAN, 1972/1978, p. 48)⁴⁷. Destacando que não há nada de medíocre no discurso do capitalista, Lacan nos diz que “é, pelo contrário, algo loucamente astucioso [...], mas destinado a explodir (LACAN, 1972/1978, p. 48)⁴⁸. Observamos que *crevaison* situa o verbo *crever* no francês, o que permite inúmeras traduções: furar, arrancar, rebentar, estourar, morrer, matar. Nesse sentido, nos chama atenção as expressões utilizadas no dicionário online Reverso para situar o verbo *crever*: *Elle est belle à en crever*, traduzida como *Ela é linda de morrer*. Ou ainda *Il m'aivait eu, j'allais crever*, traduzida como *Ele tinha-me, eu estava morto*. Essas expressões destacam-se para nós justamente uma posição em relação ao gozo – seja aquela que morre por uma beleza sem limites ou esse que morre pelo outro que o tem sem fim. Embora saibamos que essas expressões não denunciam sua literalidade, mas justamente uma metáfora ali onde a ambiguidade do sentido permite criar, é essa relação sem limites que parece situar Lacan (1972/1978) no que se refere a crise que se inicia.

O que se coloca no discurso do capitalista para Lacan (1972/1978, p. 48) é justamente “uma pequenininha inversão simplesmente entre o S1 e o \$”⁴⁹ no discurso do mestre, que podemos observar na imagem abaixo. Embora pareça uma pequena alteração, é isso que faz do discurso do capitalista ser insustentável discursivamente (LACAN, 1972/1978), uma vez que implica na queda da impossibilidade e impotência que antes esquadrihavam os outros quatro discursos.

⁴⁷ Tradução de Sandra Regina Felgueiras “mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte” (LACAN, 1972/1978, p. 48).

⁴⁸ Tradução de Sandra Regina Felgueiras “mais c’est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein ? De follement astucieux, mais voué à la crevaison.” (LACAN, 1972/1978, p. 48).

⁴⁹ Tradução de Sandra Regina Felgueiras “une toute petite inversion simplement entre le S1 et le S” (LACAN, 1972/1978, p. 48).

Figura 10 - Discurso do capitalista e do mestre (LACAN, 1972/1978)



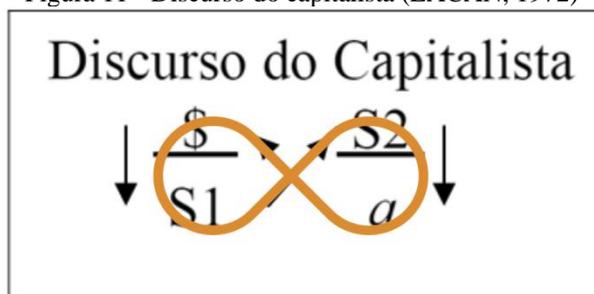
Durante o percurso desse trabalho, algumas vezes sustentamos a pergunta – seria o discurso do capitalista um quinto discurso? Entretanto, é aqui que há alguma pista para podermos sustentar que não, uma vez que após apresentá-lo, Lacan afirma:

O discurso é o quê? É o que, na ordem... no ordenamento do que pode ser produzido pela existência da linguagem, faz função de laço social. E não há trinta e seis possibilidades, há somente quatro... (LACAN, 1972/1978, p. 51).

Nesse sentido, podemos ler que se o discurso do capitalista não é um quinto discurso, ele não adquire seu estatuto de discurso em relação ao Outro, ou seja, não faz laço social. A pequena alteração entre S1 e \$, recolocando-se respectivamente no lugar da verdade e do agente, “basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consuma [*consume*]” (LACAN, 1972/1978, p. 48)⁵⁰. O que permite visualizarmos, na imagem abaixo, que as flechas andam fazendo circuito numa sobreposição de movimentos formando o símbolo do infinito.

⁵⁰ Tradução de Sandra Regina Felgueiras “ça suffit à ce que ça marche comme 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, 1972/1978, p. 48).

Figura 11 - Discurso do capitalista (LACAN, 1972)



O curto-circuito disso que roda tão bem, tão frenético e tão rápido, remete a estrutura metonímica, ali onde é prometido a garantia de um gozo sem fim. Entretanto, embora o discurso do capitalista tente não instituir um impossível, ele não deixa de situar a satisfação enquanto um horizonte distante, pois alimenta “a falta de gozo de que se nutre a máquina capitalista” (RINALDI, 2017, p. 27). Ao mesmo tempo, “faz com que o sujeito reste fixado a essa verdade, desconhecendo a sua divisão e atuando a ordem do mestre: goze, consuma!” (RINALDI, 2017, p. 28). Isso se destaca justamente pela rapidez de sua estrutura, remetendo aquilo se consome e se consuma. Eis que o discurso do capitalista “inverte a posição do significante Mestre, o Um” e assim “é colocado no lugar da verdade, denunciando-a como uma verdade sem falha, portanto totalitária, nessa proposta de solução do paradoxo” (FINGERMAN & DIAS, 2005, p. 78). É a “impotência que se esvazia quando o mais-de-gozar passa a se contabilizar, reduzindo-se a valores” (RINALDI, 2017, p. 28). Nessa perspectiva, o S1 toma forma do Capital, quando a disjunção entre produção e verdade não está colocada, ali onde se pode comandar (RINALDI, 2017). Questão que abre para pensarmos se seria o S1, do discurso do capitalista, o autômato que governa o imperativo de gozo.

Estamos no reino do Um que governa e não se trata mais do capital produtivo, mas do capital financeiro, cuja volatilidade obscurece a sua presença e faz dele algo que age em silêncio, no anonimato. Houve, portanto, uma mutação interna ao capitalismo, em que a hegemonia do neoliberalismo traz o capital financeiro para a posição de mestre absoluto, idêntico à verdade, que comanda, na sombra, os jogos de poder (RINALDI, 2017, p. 28).

3.3. A felicidade é uma ideia nova e também queremos viver

Lacan, em *Radiofonia* (1970/2003), afirma que Marx com sua mais-valia permite que possamos encarar as questões do muro. Aqui, perguntamo-nos: as questões do muro são ainda aquelas referentes à negação da castração? A descoberta da mais-valia faz entrever a exploração do capitalista sobre o trabalho não pago do trabalhador, retirando o véu dessa economia, retira-se

o muro que tenta negar seja a equivalência justa entre o trabalho, seja a equivalência exata do signo. Lacan já dizia, em 1970, que “bastaria a ascensão ao zênite social do objeto que chamo[u] pequeno a, pelo efeito de angústia provocado pelo esvaziamento com que nosso discurso o produz, por faltar à sua produção” (1970/2003, p. 411). Mas o que isso pode querer dizer? Em seguida, nesse mesmo trabalho, lembra que é pela “queda que o significante recai no signo” (p. 411) que ao não saber-se para onde recorrer, “compra-se qualquer coisa, um carro, em especial, com o qual se dá sinal [*faire signe*] de inteligência, digamos, do próprio tédio, ou seja, do afeto do desejo de Outra-coisa (com maiúscula)” (1970/2003, p. 412). É na queda do signo, ali onde ele perde seu valor de representar com totalidade que produz-se angústia e sintoma. Busca-se então comprar na tentativa de restituir algo da perda do signo. O esvaziamento desse discurso que Lacan chama de nosso concerne ao esvaziamento do signo que causa angústia – não há signo que sustente a completude da palavra e da coisa –, pois é aí que Lacan diz que não há relação sexual (1971-1972).

A compra que tenta repetir a ordem do signo falha e retorna, pois não diz nada sobre o *a* justamente por seu caráter irredutível. O *a* encarnado na relação de objeto não se presentifica, ao contrário, faz a coisa girar cada vez mais: “daí a necessidade do mais-de-gozar, para que a máquina funcione, nela só se indicando o gozo para que se o tenha por essa maneira de apagamento [*effaçon*], como furo a preencher” (LACAN, 1970/2003, p. 434). Lacan (1970/2003) lembra das conchas [*caurim*] utilizadas pelos Argonautas como forma de mais-valia, ou seja, esse objeto que faz valer e trocar algo coloca em questão a produção capitalista.

Pois esse caurim, a mais valia, é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da *falta de gozar* [manque à jouir]. Esta se acumula, por um lado, para aumentar os meios dessa produção como capital. Por outro lado, amplia o consumo, sem o qual essa produção seria inútil, justamente por sua inépcia para proporcionar um gozo com que possa tornar-se mais lenta (LACAN, 1970/2003, p. 434).

Essa menção aos Argonautas faz pensar sobre a relação entre mais-valia e capitalismo que só pôde existir em termos discursivos quando Marx o nomeia. O que faz recordar sobre a pergunta provocativa de Alemán (2018): é possível pensar no fim do capitalismo, em meio à era neoliberal, em termos estruturais? Lacan, ainda em *Radiofonia*, aponta que Marx “nos coloca contra um muro em que nos admiramos de que não haja nada diferente a reconhecer para que algo seja derrubado — não o muro, é claro, mas a maneira de girar a seu redor” (LACAN, 1970/2003, p. 433). Nesse sentido, o muro retorna como parte daquilo que tenta esconder o que é da ordem da estrutura: se não há metalinguagem, como almejar o fim do capitalismo? A pergunta de Alemán (2018) é provocativa, porque relembra a castração, não no sentido errôneo de fazer do capitalismo o filho da castração, mas toca na questão da impossibilidade discursiva

de dizer sobre o real. O fim do capitalismo é então uma proposta na qual se interpela sobre a política e a história numa posição fora do discurso: como se pudéssemos falar na posição do Outro, rindo de nossa desgraça, ou como se a fala não propusesse sempre uma tentativa de laço que situa um gozo a perder. Tais questões se situam em termos discursivos e de estrutura de gozo, entretanto, não são trazidas para um fim em si mesmo. O fim do capitalismo enquanto uma utopia a seguir se situa aqui como possibilidades de fazer-se algo do muro: o que iremos escrever nele? Como iremos circulá-lo? Marchando ou dançando em bloco de carnaval? Em *Televisão* (1974/1993), Lacan questiona-se sobre a denúncia da miséria do discurso do capitalista – ao dizer que não poderia “fazê-lo [tão] seriamente pois ao denunciá-lo estou reforçando-o – por normá-lo, ou seja, aperfeiçoá-lo” (1974/1993, p. 30). É nesse sentido que há um impasse em questão, pois às voltas que damos no muro envolve o real que o muro tenta aplacar. O *infamiliário* nos ajuda a pontuar o mal-estar na contemporaneidade: o furo da estrutura, o capitalismo enquanto uma produção discursiva falaciosa ao produzir um muro a tapar o furo e a segregação como filha do discurso do mestre e discurso da universidade.

Nas ruas de Paris, em maio de 1968, gritavam os muros: *a felicidade é uma ideia nova e também queremos viver*⁵¹. Nessa perspectiva, Lacan destaca algo da ordem do mal-estar que situava o que se passava nas ruas nesse momento como parte do inconsciente: como algo que trabalha, mas também como um mal-estar que “em nada modifica o discurso implacável” (LACAN, 1970/2003, p. 435). Tal afirmação de primeira nos parece um tanto dura, uma vez que compreendemos que as lutas reivindicaram melhores condições de trabalhos, entretanto, a nível discursivo, ou seja, no nível da economia de gozo (ou da felicidade), impossível. Em termos estruturais, “apenas induz os explorados a rivalizarem na exploração por princípio, para protegerem sua participação patente na *sede da falta-de-gozar*” (LACAN, 1970/2003, p. 435, grifo nosso). A posição do proletário (e lembremos que somos todos) propõe essa posição de sede em falta de gozo – perde-se o saber de escravizado do discurso do mestre e coloca-se em jogo o proletário desprovido de seu saber. O proletário é aquele que perdeu e reivindica essa perda – tal reivindicação parece fazer parte dessa estrutura, pois é preciso que o proletário tenha sede ali onde não goza para que a coisa continue a girar. Eis o impasse – o que Lacan nos diz, em sua posição privilegiada, e que trazemos para pensar e ampliar o debate: parece que a posição do proletário em reivindicar sua cota de gozo *faz parte dessa estrutura*. O que nos faz

⁵¹ Em pouco tempo, alguém pixaria nas ruas de Paris “a felicidade é uma ideia nova e também queremos viver” (SALLES, 2017).

questionar sobre sua proposta discursiva que mais parece uma teia de aranha: será mesmo que quanto mais nos debatemos nessa rede, mais presos ficamos na posição de mosca? Pois o capitalista, como a aranha, com “um corpo que goza com um Mais, ou com um mais-de-gozar no fazer corpo” se assegura “à produção capitalista a revolução propícia a fazer durar seu duro desejo” (LACAN, 1970/2003, p. 434). Tais posições faz marca na posição de Sade em relação ao gozo⁵², pois quanto mais aquele preso em suas mãos grita em desespero, maior é seu poder em gozar sem limites daquele corpo.

Ainda em *Radiofonia*, Lacan expõe que é do sintoma e do inconsciente que Marx fez durar a revolução: “é a partir da mais-valia a descoberta que ele precipita a consciência dita de classe” (1970/2003, p. 423). E nomeia o feito de Lênin como *passagem ao ato* ao tentar sustentar algo insustentável (LACAN, 1970/2003). Essas colocações nos interrogam ao ver Lacan retomar a relação entre angústia, objeto a, passagem ao ato e acting out. Aqui caminhamos lado a lado ao seminário *A angústia* (1962-1963/ 2005) para que possamos fazer questão no que Lacan apresenta em 1972 como o discurso do capitalista e sua relação específica entre o objeto a que aponta sem barragem sua flecha ao sujeito barrado (BRUNHARI, 2021), o que já havíamos apontado no capítulo 2. Embora possamos sustentar a impossibilidade desse discurso falacioso em se sustentar enquanto um discurso, lembremos que não é sem consequências que essa mutação impõe a relação entre sujeito e objeto. Não há aí uma modificação do estatuto do sujeito, mas parece implicar algumas questões no laço social.

Lembremos que Lacan (1962-1963/ 2005) destaca uma relação específica na passagem ao ato entre objeto a e sujeito barrado: o *emba(r)raço* do objeto a incidindo no \$ na estrutura fantasmática. Embaraço, passagem ao ato e angústia é a relação que Lacan propõe enquanto eixo da angústia no que Freud trouxe a partir de *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014). Retomamos essa discussão, pois nos interpela a relação entre a passagem ao ato, *acting out* e discurso do capitalista. Afinal, há aí uma específica relação, pelo fato de não faltar impedimento em suas flechas, em que o objeto a incide diretamente no \$, assim como o \$ incide diretamente no a (BRUNHARI, 2021). Haveria aí possíveis aproximações no que convoca a saída (ou queda) do sujeito barrado pela incidência do objeto a na fantasia e o discurso do capitalista?

Para tocar nas questões no que concerne a estrutura do discurso do capitalista e essa relação específica que vemos na imagem acima, abordaremos duas personalidades da história de maio de 1968 que nos ajuda a pensar tais questões. Daniel Bendit-Cohen é o ruivo ilustrado na capa do seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992) e isso não é à toa. Embora não

⁵² Lembremos do matema da fantasia na perversão, onde o objeto a troca de lugar com o sujeito barrado na fantasia neurótica, aproximando a especificidade do discurso do capitalista ao objeto a em direção ao sujeito (a <> \$).

houvesse uma delimitação clara entre a instituição de um líder do movimento, era Bendit-Cohen o porta-voz frente às grandes mídias. É da sua posição que Lacan (1969-1970/1992) fala quando critica maio de 1968 ao destacar que embora os jovens reivindicassem a queda dos mestres, o faziam colocando outro no lugar.

Figura 12 - Cohen-Bendit, Paris, maio de 1968. Imagem do filme *No intenso agora* (2017)



O documentário *No intenso agora*, de João Moreira Salles (2017), destaca, em meio a países, revoluções e arquivos de filmagens, essa experiência do instante que se intensifica. É buscando compreender o intenso agora vivido pela mãe, na viagem da China, que Salles nos aproxima do intenso agora vivido pelos jovens franceses naquele verão. Há uma pergunta que Salles se faz ao indagar sobre a sustentação do instante após o intenso agora: como suportar viver?

No documentário, Salles (2017) nos apresenta Daniel Cohn-Bendit e Kilian Fritsch, dois homens que tiveram desfechos muito distintos no final desse levante. Cohn-Bendit que embora sustentasse uma posição de liderança frente aos estudantes precisou retornar a Berlin, cidade onde morava, pois não tinha mais dinheiro para ficar na França. “Na ocasião era um estudante anônimo e voltava agora um herói. Ele escreveu: *voltei por orgulho, mas foi também uma fuga,*

pois eu não sabia bem como continuar. O problema da viagem era o dinheiro que ele não tinha” (SALLES, 2017, 00:40:50). Por essa questão econômica ele saiu da cena parisiense, mas retornou ao ter sido convidado pela revista *Paris Match* a viajar à Paris com os custos pagos. Entretanto, havia condições: ganhava o carro desde que fosse acompanhado por um fotógrafo por quatro dias, permitindo que uma matéria sobre ele fosse escrita depois. Salles pontua que por isso “Cohn-Bendit parece ter percebido antes de todo mundo os impasses de maio” (2017, 00:40:50), pois mais tarde “ele escreveu: *o cara me fotografava o tempo todo. E eu aceitava qualquer coisa. [...] Era uma loucura aceitar que um fotógrafo passasse quatro dias ao meu lado só pra ter minha viagem paga. Fui domesticado pela glória* (SALLES, 2017, 00:41:39). Nessa mesma entrevista, Salles (2017, 00:41:39) destaca as palavras de Cohn-Bendit: “*Eu não fazia outra coisa se não falar em público. Falar na televisão. Virei uma máquina de falar sem força. Virei uma vedete com todas as implicações disso numa sociedade do espetáculo. Meu personagem me escapou”*”.

Salles salienta de trás pra frente, ao olhar o passado no presente após os anos 70 e a arrancada neoliberal globalizada, “Cohn-Bendit em maio de 1968 agora eram mercadorias com valor de troca. Tudo, até mesmo a experiência radical é passível de ser comprado e vendido” (2017, 00:42:44). Cohn-Bendit na posição de assujeitado parece dar-se conta dos impasses do discurso: o capitalismo enquanto uma estrutura discursiva propõe uma relação de mais-valia com o desejo. O desejo, pensam, pode ser comprado. Cohn-Bendit foi domesticado pelos grandes conglomerados de mídia da época cuja função hoje passa a ser da internet e dos algoritmos. O que nos faz pensar: os algoritmos e a internet são só uma extensão da tentativa de domínio das antigas mídias, tal qual operou com a imagem de Cohn-Bendit? Ou há aí suas especificidades? Sustentamos essa pergunta para abordar no próximo tópico às questões específicas do domínio dos algoritmos e da internet, assim como resgatar alguns pontos da discussão feita até aqui neste trabalho. Entretanto, antecipamos que a posição de vedete de Cohn-Bendit nos inquire sobre a imagem do autômato de Olímpia, uma vez que se torna a menina dos olhos desse Outro, num ato repetido. A palavra autômato nos indaga novamente, seja na possibilidade de outros sentidos que ela carrega ali onde podemos escandir: ato, mato, auto. A posição ofertada do discurso do capitalista coloca em questão a tentativa morte do sujeito, assim como um traço do auto que insiste na identificação massiva que faz aparecer à ordem da atuação. Embora Freud (1921/2020) destaque a igreja e o exército enquanto instituições tradicionais formadoras massas, perguntamos: haveria algo que poderíamos aproximar o capitalismo enquanto uma *Weltanschauung* como possibilidade de formação de

massa? Haveria aí uma possibilidade de criação de massa Capital, como vemos hoje ser formada pela extrema direita? A tentativa de derrubar o muro seria o ideal de eu desse Outro capital?

Maio de 1968 não se caracterizou como esse tipo de formação de massas, colocando em questão o movimento enquanto um *levante* que, ao invés de sustentar o ideal de eu de um líder, coloca em cena o rompimento com tais ideias capitais (COSTA, 2019). Por que será que Lacan diz que Lênin passou ao ato em sua revolução? Nesse sentido, pensamos que a passagem ao ato, referência aos levantes que tentam romper com a repetição e a ordem vigente (COSTA, 2019) (ordem Capital?) também se expressa nos sentidos que a escansão da palavra autômato pode nos dar: mato, auto, ato.

Passamos agora para a segunda personalidade de 68 que nos indaga ao pensar a relação entre a passagem ao ato e o automatismo no que compete a alienação. Kilian Fritsch foi o responsável por um dos slogans nos muros de Paris: *Debaixo dos paralelepípedos, a praia*. A trincheira construída no embate contra as forças policiais mostravam que abaixo daquelas pedras, havia areia. “A frase que melhor sintetizou as promessas do maio francês. Depois da luta, viria não só a justiça, mas também o mar, o gozo, as férias, a festa, a alegria” (SALLES, 2017, 01:51:25). Conta-se uma narrativa romântica em relação ao slogan: deu-se durante um embate, quando o estudante Kilian Fritsch *leu* tal poesia (SALLES, 2017). Entretanto, o slogan foi criado a partir de um *brainstorm* publicitário, pois Fritsch nada tinha de estudante, era dono de uma empresa de publicidade (SALLES, 2017).

Figura 13 - Muro em Paris pixado, maio de 1968. Imagem do filme *No intenso agora* (2017)



A história de Fritsch foi distinta do desfecho de Cohn-Bendit na revolução, quiçá porque, nas palavras de Salles (2017), Cohn-Bendit percebeu antecipadamente de seus companheiros o impasse colocado em questão? Fritsch inebriado pela promessa de maio de 1968 não pode suportar “aquela espécie de desilusão morna que tomou conta daqueles que acreditaram demais em 68” (SALLES, 2017, 01:53:51). Salles salienta que em uma “noite, deprimido, ele se jogou debaixo do metrô da estação Gaité” (2017, 01:53:51) e interpela-se: “Talvez Kilian Fritsch morasse por perto da estação ou talvez tenha cruzado a cidade pra se matar ali num último gesto de ironia amarga, já que *Gaité*, em francês, significa alegria” (2017, 01:53:51). O triste fim de Fritsch na estação Alegria deixa-se entrever o difícil instante de sustentar o depois do intenso agora. Lembremos que a passagem ao ato é uma saída da cena fantasmática, tal cena que faz cair o \$ pela presença do objeto *a* (LACAN, 1962-1963/ 2005). É pela via da fantasia que acessamos não o mundo, mas a cena do mundo (LACAN, 1962-1963/ 2005), entretanto há algo de mundo que não passa a cena e que retorna – ou seja, algo desse mundo que não passa a cena está fora do significante (LACAN, 1962-1963/ 2005). Lembremos também que a atuação é uma tentativa de reedição, sem elaboração – assim alguma coisa passa, se transfere no ato. Na passagem ao ato há um resto que cai, seria o *a* de alegria? Se no *acting out* a mostraçã implicava em colocar em questão o objeto *a* para o Outro, a passagem ao ato implicava num corte brusco em relação ao Outro onde há uma identificação total com esse objeto (BRUNHARI, 2015).

Nesse sentido, o caso de Kilian Fritsch não é exposto aqui para uma decifração de qual ato estaria em questão, justamente porque sabemos que é somente após o ato e em transferência que a fala endereçada ao Outro permite colocar em questão qual posição está implicado o objeto (BRUNHARI, 2015). Assim, compreendemos que diferentemente de Cohn-Bendit, o publicitário que criou poesia nos muros de Paris não pôde dar-se conta do que estava também implicado no movimento de maio de 1968 e as possibilidades de apropriação capital.

As questões do muro, modo como Lacan aborda o campo da castração, implica no modo como se gira em torno dele, assim como as palavras que nele são marcadas. Os ideais de maio de 1968 parecem se confundir com aquilo que o discurso do capitalista consegue facilmente transformar em objeto. A liberdade tão demandada pelos estudantes os transformaria em objeto *a* pelo discurso do capitalista? As posições de Cohn-Bendit e Kilian Fritsch nos permite indagar sobre a posição do \$ em relação ao discurso do capitalista, à passagem ao ato e o *acting out*, questionando: haveria aí alguma possibilidade de articulação?

3.4. O Deus-protético e o novo sujeito

Em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016), Dardot e Laval apresentam duas propostas para o entendimento do que compreendemos como neoliberalismo na sua relação histórica e discursiva. Primeiro o que já pontuamos anteriormente é o destaque à Foucault (1977-1978/2008) quando retomam a diferença entre liberalismo e neoliberalismo, como já citado. E em segundo lugar, os autores apontam a relação entre neoliberalismo e a proposta discursiva do *novo sujeito*.

Aqui cabe retomarmos a diferença entre o sujeito foucaultiano e o sujeito lacaniano, uma vez que destacamos, no capítulo anterior, as palavras de Lacan (1972/1978): só há quatro modos de gozo. O que isso significa? Significa dizer que em termos lacanianos, o discurso do capitalista, esse que muta seus elementos de lugar, não pode oferecer um sujeito novo à psicanálise, uma vez que tenta não veicular o furo da ordem da castração. Embora, pela via foucaultiana, pode-se perceber a tentativa de instaurar um novo sujeito como uma proposta de norma *subjetiva*. Tal proposta que se constitui no campo do domínio do poder, tal qual a contemporaneidade veicula seus ideais discursivos.

Dardot e Laval (2016), nesse sentido, buscam compreender quais são as bases e fundamentos para tais normas subjetivas que ditam a era do ser na sua relação com os ideais.

Aqui lembremos o Deus de prótese que Freud (1920/2020) pontuou em seus escritos sobre a cultura moderna – seria então o discurso do capitalista o correlato discurso do poder na contemporaneidade? Os autores propõem essa nova ordem subjetiva enquanto uma fábrica do sujeito neoliberal que, longe de ser aquele personagem de Chaplin (1936) em que era uma peça chave da maquinaria industrial, o novo sujeito é aquele que foi transformado e que transforma seu ser não mais em uma peça, mas numa empresa (DARDOT & LAVAL, 2016). Essa normativa é parte do projeto que engendrou o ser lockiano “proprietário de si mesmo” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 324) e que acreditou poder exercer o “livre exercício de sua razão e vontade, podia proclamar ao mundo sua autonomia irreduzível” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 324). E no âmbito das relações sociais, a *contratualização* passou a reger a forma de vínculo tornando-se “a medida de todas as relações humanas” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 324). Os processos de normatização técnica e disciplinar contam com uma conversão voluntária no que atravessa a educação, o controle dos corpos, o modo de organizar o trabalho, “a moradia, descanso e lazer”, pelo qual a ordem se institui num ser calculador e produtivo (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 324).

Calcular e produzir são os imperativos dessa outra razão que atravessam as relações entre a internet e o uso dos dispositivos da rede, uma vez que se apresentam como uma forma de “maximização dos prazeres e das dores” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 326). Hoje, o prazer e o descanso, por exemplo, estão ligados diretamente às redes sociais – quantas vezes não se veem olhos perdidos e cansados na tela, no final da tarde, dentro do transporte público lotado? Entretanto, esse lazer e descanso, ainda que sejam só interagindo com o conteúdo das redes sociais, torna-se trabalho para as grandes empresas de tecnologia.

Postular a liberdade de escolha, suscitar e construir na prática essa liberdade, pressupõe que os sujeitos sejam conduzidos por uma “mão invisível” a fazer as escolhas que serão proveitosas a todos e cada um. Por trás dessa representação, encontra-se não tanto um grande engenheiro, [...] mas uma máquina que funciona idealmente por si só e encontra em cada sujeito uma engrenagem pronta a responder às necessidades de arranjo do conjunto (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 325).

Tal citação faz lembrar uma frase dita por uma senhora sobre sua televisão *smart*: *parece que um santo botou ali pra mim ver*. A internet nos permite indagar sobre a norma subjetiva que destacam os autores, uma vez que evidenciam essa característica específica do poder em que o processo de alienação é “pretender suprimir qualquer sentimento de alienação” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 327). O santo ao qual a senhora se refere é o algoritmo devolvendo a ela conteúdo e gerando mais demanda – ao mostrar-se enquanto uma simples aparição, o livre arbítrio de querer assistir se mistura com a alienação daquilo que o *santo* já

sabe sobre o que ela demanda, assim como a alienação do verbo *ver* sem sujeito (pronomes oblíquos *mim* ao invés do *eu*). Provocativos, Dardot e Laval (2016) apontam para uma normativa que diz *siga teu próprio desejo*, chegando ao cúmulo da alienação. A gestão moderna tenta-se apropriar e fazer-se de “um ‘governo lacaniano’: o desejo do sujeito é o desejo do Outro. Desde que o poder moderno se torne o Outro do sujeito” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 327). A liberdade se apresenta enquanto um imperativo para “obedecer ao próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós dá no mesmo” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 327). Aqui faz-se necessário, brevemente, retomar a diferença entre desejo e demanda, uma vez que os autores parecem não destacar tal questão. Em termos conceituais, marca-se essa diferença: demanda e desejo, em psicanálise, não são a mesma coisa, embora possamos em outro campo articular essas palavras como um simples *querer* do eu autônomo. Lembremos que Lacan (1957-1958/1999) diz em relação à articulação da demanda com a culpa: “Tudo o que vai na direção de uma certa formulação da demanda é acompanhado por um desaparecimento do desejo” (p. 512). A demanda interdita o desejo, esse que tem relação com o aparecimento do sujeito inconsciente. Nesse sentido, a confusão entre o bem, que envolve algo da ordem de *Das Ding*, e os bens, de consumo, (como já havíamos pontuado no capítulo 2) confunde-se aqui, uma vez que os bens se colocam na tentativa de responder às demandas⁵³, propondo em questão uma automatização ofertada pelo discurso do capitalista (S1).

A internet faz parte da governamentalidade neoliberal enquanto um projeto, desde o qual convocamos neste trabalho a pergunta sobre tal Outro envolvido no processo. De que Outro se trata quando pensamos o tema dos ideais e da nova ordem do poder? A fala da senhora em relação aos algoritmos de sua televisão destaca para nós essa relação entre Deus, algoritmos e Outro – o que nos indaga. A onipresença de Deus foi substituída pela presença Capital? Mbembe em seu último trabalho intitulado *Brutalismo* (2021) destaca a relação entre internet e sociedade, naquilo que caminha para uma unificação sem precedentes. Eis que “a transformação do horizonte de cálculo continua a andar de mãos dadas com o espetacular retorno do animismo, do culto ao eu e aos objetos” (MBEMBE, 2021, p. 29), assim, “enquanto a extensão quase indefinida das lógicas de quantificação acarreta uma inesperada aceleração” (MBEMBE, 2021, p. 29) da substituição entre a ordem do humano e a ordem dos objetos e máquinas. O retorno do animismo, da qual Mbembe aponta, nos indaga, pelo destaque em relação à hierarquia dos

⁵³ Lacan, em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958/1998), destaca que a demanda sustentada, mas não respondida, pelo analista é o que permite às voltas dela, em seus vacilos, o aparecimento do desejo.

objetos⁵⁴. Cabe interpelar sobre a relação entre o que Mbembe traz enquanto animismo e a unificação do mundo, uma vez que o discurso do capitalista tenta circunscrever a lógica *una* do signo. Lembremos que no capítulo anterior destacamos quando Lacan pontuou que a queda do signo faz demandar mais um. Consoma-se. O animismo enquanto a presentificação do signo nos chama atenção no que o discurso do capitalista convoca o discurso de Sade, pelo qual a liberdade do Outro se dá enquanto um direito de gozo.

Anaëlle Lebovits-Quenehen, em uma entrevista intitulada *Gozar da internet* (2017/2020), pergunta para Eric Laurent: “Em que a internet, e especialmente no modo pelo qual o laço social é transformado por ela (pelos diversos e vários relacionamentos que a rede facilita), modifica o jogo? Quais as consequências para o sujeito contemporâneo?” (2017/2020). O modo pelo qual o laço social é transformado por ela modifica o jogo? De que jogo que se trata quando Anaëlle pergunta? Laurent para responder traz a dimensão do corpo – tem-se a ilusão de acessar o mercado “globalizado e digitalizado” (2017/2020, p. 6) através da internet que o chama de órgão. Laurent (2017/2020) lembra o lugar que os objetos foram tomados por Freud em *Mal-estar da civilização* (1930/2020) e traz a citação da qual pontuávamos no primeiro capítulo – *aperfeiçoa seus órgãos*. Ele lembra que Freud já colocava em questão a perda de energia do corpo: “Os motores lhe colocam à disposição imensas energias que, tal como seus músculos, ele pode empregar em qualquer direção” (FREUD, 1930/2020, p. 339), Freud o faz abordando a questão das máquinas através dos músculos. Tal qual Marx (1867/2022) leu na relação entre o trabalho dos músculos dos trabalhadores, junto das máquinas, a extorquir-lhe seu mais de gozar. A máquina de Chaplin imprimiu-lhe no corpo a marca.

“A tela do computador conectada à internet é tudo isso ao mesmo tempo. A casa, como substituto do corpo materno, está ligada por essa domótica fundamental a uma imagem do universo. Não precisamos mais olhar pela janela, a natureza se desvaneceu. O real substituiu a natureza, o real avança. Esse real é feito de objetos que não têm nada de natural, de modos de fazer, de processos. O real avança, como Nietzsche dizia que o deserto avança. Se a escrita era a linguagem do ausente, como diz Freud, o *chat*, o *email*, os jogos *on-line*, o Facebook, o WhatsApp e o Instagram são a linguagem do *excesso de presença* do Outro da civilização *Una* e digital.” (LAURENT, 2017/2020, p. 6).

Começamos por partes. *Domótica* nos dicionários é definido por um “conjunto de técnicas e dos estudos tendentes a integrar no habitat todos os automatismos em matéria de

⁵⁴ Mbembe (2021) aponta que não foi dada atenção ao culto e ao animismo das culturas Africanas pré-colonização como merecido. Considerada enquanto uma expressão de linguagem menor ou menos desenvolvida, a relação com os objetos e a não hierarquização entre o humano e os objetos do mundo mereciam e ainda merecem uma atenção.

segurança, de gestão de energia, de comunicação, etc.”⁵⁵ ou “sistema integrado que permite, de uma forma simples, *controlar, com um só equipamento, tudo* a que diz respeito a uma habitação; sistemas em que as tecnologias da informação são utilizadas em ambiente doméstico”⁵⁶. Aqui poderíamos pensar outra definição da internet enquanto aquela que tem a imagem do universo – algumas cenas do mundo? Mas também introduz a dimensão real dos objetos que não entram na cena do mundo. Entretanto, o que seria essa linguagem Una dessa civilização digital? Linguagem Una, herança do discurso do mestre, que é retomado pelo discurso do capitalista. A linguagem Una (excesso de presença) estaria atrelada de que forma ao que Laurent chama de real? Se pensarmos no discurso do capitalista para pensar a dimensão do real, estaríamos próximos do gozo que está em questão no mais de gozar no lugar da produção? Quiçá por aí que lemos a colocação do psicanalista. “Segundo a implacável lei do espelho, cada um se faz de sapo e quer se inflar à potência do mercado globalizado. A internet é, portanto, um campo novo, oferecido à loucura de se acreditar *Um* na escala do mundo” (LAURENT, 2017/2020, p. 6). Laurent nos diz que a internet “nos faz voltar à infância” (LAURENT, 2017/2020, p. 6) ao colocar em jogo o *Um* da paixão narcísica. Momento de júbilo onde o *tu* vira *eu*. Entretanto aí o psicanalista faz uma afirmação na qual diz que a internet é capaz de mudar o regime do sujeito contemporâneo. Será que aqui Laurent se refere ao sujeito lacaniano ou ao sujeito da ciência e do poder que Foucault (1977-1978/2008) e ainda Dardot e Laval (2016) afirma como novo sujeito? Pensemos que se o discurso do capitalista é fraudulento, o sujeito da ordem, na qual se trata, é o do poder disciplinar, esse que opera e muda seu regime “ao oferecer-lhe um campo de expansão formidável para a loucura narcísica e as tentativas mais desenfreadas de cada um para reunir-se com seu ser” (LAURENT, 2017/2020, p. 6). O novo sujeito é o júbilo do eu que o responde em forma de objeto, ao direcionar-se ao sujeito barrado sem impedimento, o objeto a do discurso do capitalista o automatiza. Perde-se o estatuto do sujeito barrado enquanto uma falácia – fenômeno subjetivo.

Sophie Gayard faz outra pergunta: “Somos forçados a reconhecer que nos falamos, nos escrevemos, nos encontramos hoje via internet. Trocamos ideias, nos vemos ou nos revemos ali. Os solitários eventualmente se sentem menos sozinhos. Seja como for, parece inegável que tecemos e mantemos laços através dela. Poderíamos, entretanto, falar de laço social no sentido em que o entendemos com Lacan?” (GAYARD, 2017/2020). O que compreendemos de sua

⁵⁵ DOMÓTICA. In: Infopédia dicionários. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/dom%C3%B3tica>>. Acesso em: 07/02/2023.

⁵⁶ DOMÓTICA. In: Dicionário online Priberam. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/dom%C3%B3tica>>. Acesso em: 07/02/2023.

pergunta é que de alguma forma traz a dimensão do engodo do capitalismo – um engodo de via dupla. Ali onde o capitalismo pode se apropriar de tudo e girar tão bem naquilo que automatiza o sujeito, há mesmo nessa oferta de *sujeito barrado perdido transformado em objeto* que a coisa também pode girar. Lembremos que embora Lacan (1972/1978) trate do discurso do capitalista enquanto o último mutante, há em questão os quatro discursos que não deixam de girar em volta do muro naquilo que Lacan compreendeu enquanto laço social. Então Sophie Gayard pergunta a Laurent: *mesmo que seja uma máquina de fazer autômatos, não há aí possibilidade de efeito de sujeito barrado não perdido? Não é possível nos relacionamos via internet de modo que ainda saibamos que somos castrados? Será que a condição de replicante, autômatos que subverteram a norma e o caráter de alienação frente ao capital em Blade Runner, não nos aponta algum caminho?* Embora Laurent reconheça que transportamos nossa solidão para lá, destaca que para ele a internet é uma “encarnação do esgoto que permite um regime renovável do publilixo” (2017/2020, p. 7) ao corromper com as *fontes* do laço social. “Cada uma das quatro formas do laço social que se mantém na civilização foi atingida, mas não morreu por isso. Que a política e o discurso do mestre sejam afetados pela internet, vemos isso para o pior e o melhor” (LAURENT, 2017/2020, p. 7). Embora continue com uma definição da posição de automação oferecida ao usuário, no que convoca a dimensão capitalista dos algoritmos e de sua estruturação de isolamento pelo qual se fazem “públicos cada vez mais isolados em “câmaras de ecos”, onde cada um só ouve sua própria opinião reverberada em uma multidão de outros que pensam da mesma forma”, deixa-nos indagar sobre a subversão que pode existir apesar de sua estrutura. A pergunta de Gayard (2017/2020) também se faz nossa na medida em que permite questionarmos a posição do líder ruivo de maio de 1968 – o que se pode fazer mesmo que haja aí sempre uma tentativa de apropriação capitalista? Se almejar o fim do capitalismo é um impossível a nível da lógica da linguagem, cruzamos os braços? “Como o capital se fez carne, tudo passou a ser uma função do capital, inclusive a interioridade” (MBEMBE, 2021, p.73). Quiçá é Lacan com seu ceticismo privilegiado que nos atira algumas pistas nesse território de engodos enganos – como iremos circular *em volta* do muro? O muro da qual se trata será aquele em que nos enclausuramos em câmaras de ecos e filtro bolha? O muro do discurso do capitalista (LACAN, 1972/1978) é o mesmo muro que circunscreveu a loucura como o lugar do manicômio (LACAN, 1971-1972/2011)? Tais questões permanecem em aberto, no limite dessa dissertação, num porvir.

Laurent segue conceituando a *web* enquanto aquilo que “é uma evidência do todo, do Outro, que precede cada um” (2017/2020, p. 7) e lembra dos antigos tempos de utopia onde os anarquistas sonharam ao imaginar um território livre. “É um lugar que permitiu a constituição

de impérios que querem alterar *tudo*. A Amazon quer vender de tudo; o Google, digitalizar e ordenar tudo; o Facebook, conectar tudo” (2017/2020, p. 7). Laurent nos auxilia a redimensionar a pergunta que anteriormente destacamos em vários momentos desse trabalho – qual é a diferença entre o capitalismo antigo e o capitalismo digital? Parece haver em questão não só consumir as latusas como objetos ofertados, esses que não se consomem jamais, mas também coloca em questão a operação de automação. Há uma tentativa de fazer esse Um total espelhado na dimensão do universo das telas. Lembremos de Olímpia, nossa personagem que remonta Édipo-máquina com seus olhos no chão: Olímpia numa leitura contemporânea do conto do *Homem da areia* (1815/2019) é essa latusa que faz Nathanael demandar. Entre janelas Nathanael a vê, vê ali não só o que quer, como vê a si mesmo, Um no mundo. Nathanael caí de si ao se ver ali caído no chão, sem olhos. A dimensão do ato e do *acting out* retornam ao indagar sobre como se pode suportar viver após darmos de cara com os escombros do muro... Não é a dimensão do sujeito dividido que se altera, entretanto as consequências, no laço social, frente ao discurso falacioso que constrói um muro como fascínio e ilusão.

O discurso do capitalista pontuado por Lacan nos interroga ao parecer se situar na mesma ordem ontológica do que Dardot e Laval (2016), quando articulam o novo sujeito enquanto uma proposta normativa de poder. Uma *governamentalidade* que opera e que é influenciada pelo desaparecimento do muro entre o espaço público e o espaço privado. O que de fato é o que se fez com a internet, longe de ser um projeto pelo qual o espaço da web seria livre, tendo cada usuário a possibilidade de criar o sua página (site/espaço), hoje trabalhamos nos espaços privados que nos são dados nas aplicações para acessá-la. Laurent (2017/2020) relembra que o dono do Facebook, esse que comprou outras aplicações/empresas como WhatsApp e Instagram para integrar em seu metaverso, não é engenheiro, mas Mark Zuckerberg cursou em Harvard algumas disciplinas de psicologia. Essa colocação do psicanalista vai ao encontro do que Dardot e Laval puderam observar no desenvolvimento de tal governamentalidade, uma vez que é no avanço do pensamento psi que cria-se condições de possibilidade para que o poder do novo sujeito possa imperar. O novo discurso do gozo e do desempenho “foi possível a partir do momento em que a função “psi”, apoiada pelo discurso “psi”, foi identificada como o motor da conduta e o objeto-alvo de uma transformação possível por técnicas “psi” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 358). A tecnologia intelectual do discurso psicológico não foi o produtor direto do sujeito neoliberal, contudo “permitiu que os indivíduos fossem conduzidos a partir de um saber relativo a sua constituição interna” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 358). Essa tecnologia intelectual permitiu a concepção de indivíduos “como seres psicológicos, a julgar-se e modificar-se por um trabalho em si mesmos, ao mesmo tempo

que deu às instituições e aos governantes meios de dirigir a conduta desses indivíduos” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 359). A intelectualidade psi modifica o estatuto do ser ao conceber o indivíduo “como lugar de paixões, desejos e interesses, mas também de normas e julgamentos morais” (p. 359), uma vez que “as forças psicológicas são móveis de conduta, e como agir tecnicamente no campo psíquico por meio de sistemas adaptados de estímulo, incentivo, recompensa, punição” (p. 359). A apropriação capitalista chega à ideia de interioridade psi do Eu autônomo.

Questão que faz lembrar a relação entre psicanálise e propaganda, uma vez que teve o sobrinho de Freud, Edward Bernays, como idealizador do projeto de transformar alguns conceitos da psicanálise em uma tecnologia intelectual a serviço do consumo. Bernays numa entrevista⁵⁷ declarou sua intenção de transformar as técnicas de formação de massa, usadas na guerra e vislumbradas por seu tio anos antes do nazismo (FREUD, 1921/2020), em tempos de paz. Bernays refere-se ao uso da tecnologia de formação de massa para o consumo, na venda de ideias. Embora Bernays nomeie a apropriação intelectual das ideias de Freud para a propaganda *nos tempos de paz*, ele mesmo em sua autobiografia conta que soube por um contato direto de Goebbels que foi referência nos estudos de propaganda e massa do responsável pela propaganda nazista (CURTIS, 2020). *Cristalizando a opinião pública*, seu livro de 1923, foi o livro de cabeceira de Goebbels. Tais questões permitem indagar novamente: seria o neoliberalismo uma formação de massas utilizadas pelas instituições tradicionais? O Estado enquanto aquele que perdeu seu caráter público, na invasão da empresa, tem aí seus limites ao gerenciar tanto o mercado, quanto as massas no local ambíguo entre cidadão/consumidor. O questionamento sobre a formação de uma massa Capital e o retorno animista da linguagem Una montam a possibilidade de horizonte deste trabalho, ali onde se coloca os limites de uma dissertação, mas que apontam para os caminhos que a pesquisa pode seguir. Entretanto, deixamos em aberta à pergunta que surge ao tentar responder às questões iniciais deste trabalho: seria a internet o dispositivo a permitir a criação de massas Capitais no neoliberalismo? A extrema-direita no Brasil se sustenta tal qual uma formação de massa? Ao deixar essa questão porvir, apresentemos, por fim, um filme que nos ajudam a pensar o mundo (SOUZA, 2021).

Metropolis (1927), a primeira ficção científica da história cinematográfica, conta a história de uma cidade composta por uma estrutura maquinica que necessita da energia do corpo humano para que possa funcionar. Em analogia com a fábrica, *Metropolis* é a cidade-fábrica, lugar onde os trabalhadores não têm descanso. Controlada pelo capitalista que domina os meios

⁵⁷ O documentário *O Século do Ego* (2002), do diretor Adam Curtis, expõe a entrevista de Edward Bernays.

de produção, ele conta com o trabalho do primeiro cientista megalomaníaco da história do cinema, encontro que nos remete ao casamento bem-feito entre a tecnicização da ciência e o capital, colocando como filho no mundo o autômato enquanto objeto tecnológico. O filme se dá na construção desse autômato que, primeiramente, é um avanço tecnológico para substituir a força de trabalho humana pela força de trabalho da máquina, entretanto, a máquina volta-se contra seu propósito. O autômato, feito à imagem e semelhança de Maria, – personagem que acolhe os pobres em cultos que abordam o tema da exploração, temida pela potência do levante contra a alienação – propõe-se a disseminar notícias falsas ao demandar que os trabalhadores quebrem tudo e destruam a grande cidade. É ali onde o levante, contra a exploração, é boicotado pela máquina na indução ao ódio e a destruição, na tentativa de culpabilização. O que nos parece curioso é – como um filme de 1927 pode dizer tanto de nossa época? O autômato no filme foi feito de duplo dessa personagem para que suas palavras fossem destituídas de qualquer saber. Ali, em 1927, vemos uma máquina de manipulação. Ou poderíamos dizer uma máquina de fake News? O final do filme nos parece uma trapaça, pois ali no momento em que o capitalista e o trabalhador apertam as mãos mostram uma solução possível à mais-valia. Assim, inventamos um fim à altura de Metropolis: ali no aperto de mão é onde o capitalista olha para a câmera, quebrando a quarta parede, e nos dá uma risada fatal, o tratando como um *infamiliário*.

Figura 14 - Metrópolis (1927) de Fritz Lang.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Totalement perdu dans l'image bercé par le regard des gens
Metaverse: la matrice démarre déjà
 (...)

T'es suivi parce que tu fais c'qu'on demande
 Fary⁵⁸

Este trabalho buscou encontrar as aproximações em relação ao discurso do capitalista (LACAN, 1971) e a estrutura da internet, mais especificamente, em relação aos algoritmos que compõem um dispositivo neoliberal da rede digital (MBEMBE, 2021). Indagando-se a posição ofertada ao usuário da internet que tem seus rastros usurpados (SILVEIRA, 2009), dados de sua navegação, para análise e retono em ofertas de mais conteúdo, questiona-se aí a posição do sujeito barrado no matema do discurso do capitalista que o tem, sem nenhum impedimento, acesso pelo objeto *a* (BRUNHARI, 2021). O que é que essas duas posições podem dizer de nosso tempo? E por essa vida que encontramos a figura do autômato, nos textos de Freud (1919/2019; 1921/2020), como pista e como fio condutor deste ensaio que foi proposto.

Foi o retorno à atualidade de Freud, no contemporâneo, que buscamos indagar desde uma questão estrutural – o que é que está para além do princípio do prazer (1920/2020)? A pulsão de morte coloca em questão a economia libidinal de um sistema que não se fecha: não há reciprocidade entre princípio do prazer e princípio da realidade (LACAN, 1959-1960/1988). Isso permite vislumbrar o que, antes, se colocava como um véu. É Lacan (1968-1969/2008) que aproxima a descoberta da pulsão de morte à descoberta da mais-valia por Marx (1867/2011) como uma amostra do que está por de baixo dos panos. A mais-valia também é uma economia que permite dar-mo-nos conta da impossível equivalência (ao unificar a força do trabalhador) entre o trabalho que é pago e o trabalho que é feito. É nessa perspectiva, entre Freud e Marx, que Lacan (1968-1969/2008) situa a visada do real – o real que está na repetição e para além dela dá suporte para a construção de uma ética da psicanálise. Pressupor o real na relação entre o simbólico e o imaginário é considerar eticamente a impossibilidade de tudo representar. É nas voltas da demanda, onde implica a automação do próprio *autômaton* (1954-1955/1985), que se permite indagar o que é que a cada volta cai do signo – o estatuto do sujeito depende deste real, uma vez que é representado pela diferença significante (LACAN, 1965/1998).

⁵⁸ Totalmente perdido na imagem embalada pelo olhar das pessoas. Metaverso: a *matrix* já está começando. (...) Você está sendo seguido porque você faz o que demandamos (nossa tradução). Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=7SJEAjAcsoo>. Acesso em: 19/01/2023. Ver mais em: <https://genius.com/Fary-demande-live-lyrics>. Acesso em: 19/01/2023.

Tal questão permite interpelar sobre a linguagem da computação, pois é composta pelo binarismo do signo ali onde o computador não pode pensar, nos diz Lacan (1954-1955/1985). Entretanto, é justamente pela suposição de que a máquina não pensa que o humano, em sua relação e criação, não pressupõe que há aí algo *para além* dos autômatos. A automação da máquina revela uma ordenação *à lá Kant* (1788/2016), pelo qual o imperativo categórico é pressuposto sem qualquer *subjetividade* implicada, considerado mais puro e mais verdadeiro. Eis que assim como Lacan lê Freud com Marx, também lê *Kant com Sade* (1796/2012), ao revelar a face imperativa pelo qual o rigor da regra não pressupõe a própria estrutura – a pulsão de morte. Ao subjugar um mundo sem que a repetição tome o rumo de *algum* progresso, é sair das linhas da ética e entrar num mundo sadiano ao subjugar a lei pelo seu próprio gozo – lembremos a menção à Kant no julgamento de Eichhmann – justifica-se pela exemplar execução da lei na Alemanha nazista (ARENDR, 1963/2013). A lei máxima é o real que institui os limites da estrutura. O caráter católico do imperativo categórico está nas bases do capitalismo enquanto uma religião (BENAJMIN, 1921), onde pode substituir os ideais protestantes pelos ideais capitalistas (WEBER, 1905-1920/2004), entretanto, vê-se uma visada digital no avanço do neoliberalismo pelos algoritmos (ZUBOFF, 2021). A utilização dos rastros do acesso para criar demanda, transforma-se num imperativo trabalhoso: *compartilhe, curta, leia, olhe!* Como também outros modos de imperar no que convoca as novas normas subjetivas: *seja!*

Freud (1930/2020) critica os ideais modernos, ali onde se restitui a dimensão do impossível é onde o humano tenta aproximar sua imagem à semelhança de Deus, lembrando que as tecnologias, desde o fogo, são formas de domínio que o humano tenta, apesar de tudo, dar conta de sua posição instável no mundo, seja pela condição humana do corpo, a relação com o fora, assim como entre as relações sociais que se colocam também enquanto um impossível de transpor. É a partir das tecnologias de domínio que o humano tenta se sobressair à imagem do criador, assim, Freud (1930/2020) destaca os óculos que aumenta a visão, o carro que lhe dá velocidade, a fotografia que amplia as capacidades da memória, tecnologias digitais que imperam na modernidade e que nada abarcam a pulsão de morte e o empuxo às repetições. Destacamos os algoritmos como uma tecnologia de domínio contemporânea que tenta criar um novo sujeito (DARDOT & LAVAL, 2016), do discurso do capitalista, e que se emprenha em ter acesso ao ilimitado do gozo (LACAN, 1972/1978). O Deus-protético encontra o novo sujeito ali onde tentam tapar o furo no tonel das Danaides (LACAN, 1969-1970/1992).

O algoritmo também nos fez indagar sobre a *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2020) e a antecipação da teoria sobre o fascismo (ADORNO, 1951). A automação do algoritmo também impõe a automação dos usuários, uma vez que a estrutura da internet impõe

uma organização em câmaras de ecos e filtro bolha (FERREIRA & RIOS, 2017), pelo qual se isolam em bolhas de interesse nas quais os algoritmos respondem individualmente a cada usuário. Freud destaca que na criação das massas é o ideal do eu do líder que é colocado como ideal do eu dos indivíduos da massa como forma de sua construção. Destacando as massas tradicionais, como Igreja e Exército, Freud propõe que é nas massas que “desaparece o conceito de impossível” (1921/2020, p. 146), gancho que nos permite indagar sobre sua relação com as massas contemporâneas que se formam através da internet. Seria possível pensar que, articulados pelo discurso do capitalista que tenta aplacar com a ordem da castração e do impossível, articulados pelos dispositivos algorítmicos, haveria uma massa Capital? Mbembe propõe que “uma nova psicologia das massas está assim se desenhando” (2021, p. 97) ao destacar que o papel do Estado é ser cúmplice do mercado e que é “nós mesmo que nos esforçamos para projetar sobre as coisas externas, sobre outras pessoas tomadas como telas” (idem). Tal questão lança-se, sobretudo, à esfera política e a democracia, uma vez que o funcionamento algorítmico tenta vender o que gera mais compartilhamentos e visibilidade – é o ódio, o medo e a desinformação que findam mais rentabilidade às plataformas digitais (CASTRO, 2021, p. 93). Questão que fica em aberta pelo próprio limite desta dissertação, mas que aponta a um porvir.

Parece haver mais um líder além de Deus ou a ideia de Nação, o que permite questionar: o que se constitui como Outro na experiência contemporânea e na experiência digital? Lembremos que Lacan (1959-1960/1988) ao articular a dificuldade entre as relações, marca a insistência da lei moral na cultura que impõe a exclusão do ódio das coisas do amor. Questões referentes ao narcisismo, uma vez que o ódio faz parte do amor ali onde o *eu* se constitui primeiramente a partir do *tu*. É na constituição do sujeito que o ódio ao outro aparece como forma de diferença e formação do eu. Lacan (1959-1960/1988) ao retomar os mandamentos bíblicos destaca uma confusão entre o bem, da lei moral, e os bens, objetos da partilha. *Não cobiçarás a Coisa de teu próximo* destaca-se ao questionar ali onde o objeto a, irreduzível, passa a se confundir com os objetos partilhados, objetos de consumo. Se então o desejo é o desejo do Outro e o Outro implicado no discurso do capitalista propõe acesso direto ao campo do sujeito, indaga-se aí tal presença de um Outro Capital.

A pergunta entre o sujeito e o Outro na relação da automação e do discurso do capitalista também cabe à indagação sobre o próprio discurso no campo social. Lacan (1969-1970/1992) abordou os discursos enquanto uma economia de gozo lida em Freud (1937/2017), a partir dos impossíveis freudianos (impossível de tudo dominar, de tudo saber, de tudo desejar e de tudo psicanalizar), ele elaborou seus matemas com quatro posições (agente, outro, mais-de-gozar e

verdade) e quatro elementos (significante mestre, saber, objeto a e sujeito barrado). Cabe destacar que Lacan (1968-1969/2008 ;1969-1970/1992; 1971-1972/2011) primeiramente propõe o discurso do capitalista enquanto uma cópula do discurso do mestre e do discurso da universidade. Os quartos de giro permitem um responder ao outro onde são furados na tentativa de fugir do impossível e da castração – a verdade do discurso do mestre é que o mestre é castrado ali onde depende completamente do saber do escravizado e a verdade da ciência é que ela é incapaz de responder as questões da origem do significante mestre (LACAN, 1969-1970/1992). Se o significante do discurso do mestre é da linguagem Una ali onde se faz autoritária, é o objeto a no discurso da universidade que implica a categorização do mundo, a partir da técnica, impondo um sentido que, de alguma forma, se institui como forma de segregação: o discurso do universitário toma como referência o Eu enganador do mestre, assim busca-se saber sobre o Eu enquanto um objeto estabelecido (LACAN, 1969-1970/1992).

Eis que é em 1972 que Lacan destaca o caráter mutante do discurso do capitalista, deixando de se caracterizar somente entre a cópula do discurso do universitário e o discurso do mestre e passando a imperar normativas subjetivas. Entretanto Lacan deixa evidente que não há milhares discursos, há somente quatro. Permitindo entrever que a mutação do discurso do capitalista tenta forjar um discurso sobre o ilimitado tentando aplacar o impossível. Nesse sentido, interrogamos a possibilidade do discurso do capitalista ser compreendido como uma proposta do discurso do poder, tal qual Foucault (1961/1972) pode observar sobre a descrição normativa e subjetiva da loucura. O discurso do capitalista não propõe um novo sujeito lacaniano, mas promete um novo sujeito do poder, “in-divíduo” ora autômato, ora autônomo de sua própria desgraça. Questão que interroga a posição do sujeito, no discurso do capitalista, em sua relação específica com objeto a, propondo consequências ao laço social fazendo-nos pensar na articulação entre a passagem ao ato e *acting out*: passagem ao ato como tentativa de rompimento da repetição infernal do discurso do capitalista, onde propõe o sujeito assujeitado pelo objeto; tentativa de rompimento com esse Outro capital no que se refere às questões do *ser*; *acting out* como o apelo ao desejo do Outro, esse repetindo infernalmente *o que queres?* como forma de dar conta à essa roleta russa do discurso do capitalista; tentativa de encenação do que esse Outro capitalista quer no que se refere às questões do *ter*. Lembremos de Olímpia caída no chão junto de seus olhos, bela Olímpia enquanto tela rompida na projeção da demanda do olhar do Outro entre janelas.

O discurso do capitalista é o “projeto de produzir um sujeito novo, sem legado histórico e nem herança simbólica” (ALEMÁN, 2009, p. 48, tradução nossa). Nessa perspectiva, Alemán (2009) se pergunta se seria esse discurso não humano. E responde: “Sim, se considerarmos que

o humano é sempre o filho doente e incurável do fracasso, da castração, do impossível” (ALEMÁN, 2009, p. 48, tradução nossa). Embora humano se considerarmos “a história do humano-ocidental e sua mundialização, foi produzir um mais além de seu limite, um gozo mortífero que exceda a própria constituição simbólica, ainda estando envolto dela” (ALEMÁN, 2009, p. 48, tradução nossa). Há algo do discurso do capitalista, na relação entre objeto “prótese-de-gozo” e sujeito ávido, que retorna ao eu, num processo identificatório e ilusório.

O que nos faz indagar: será que o deus-protético se alinha a essa promessa entre sujeito e objeto no que tange o objetivo egóico de unificação? Autômato e autônomo unificados. O duplo como proposta de uma coisa só? O todo pela além do UNIVerso, um METAVerso?

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. (1951) A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/25/adorno-a-psicanalise-da-adesao-ao-fascismo/>>. Acesso em: 19 jan. 2023.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALEMÁN, J. *Para uma izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009.
- _____. *Capitalismo: crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED, 2018.
- ALLCOTT; H., GENTZKOW, M. Social Media and Fake News in the 2016 Election. *Journal of Economic Perspectives*, v. 31, n. 2, p. 211–236, 2017. Disponível em: <<https://web.stanford.edu/~gentzkow/research/fakenews.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2020.
- ARENDT, H. (1963) Eichmann em Jerusalém. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARISTÓTELES. (384-322 a.C.) *A política*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- ASSIS, M. (1882) O Alienista. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BEIGUELMAN, G. *Memória da amnésia: políticas do esquecimento*. São Paulo: Edições Sesc, 2019.
- BENJAMIN, W. (1921) *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BLADE RUNNER 2049. Direção: Denis Villeneuve. Produção: Warner Bros. Pictures. Sony Pictures Releasing, 2017.
- BRUNHARI, M. V. Fascismo e Discurso Capitalista: um objeto sintético. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, v. 24, n. 3, 2021.
- _____. O ato suicida e sua falha. 2015. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- CASTRO, J. C. L. de. Plataformas algorítmicas e economia da desinformação. *Estudos em Jornalismo e Mídia*, v. 18, n. 2, 2021.
- CHAVES, E. Perder-se em algo que parece plano. In: FREUD, S. (1856 – 1939) *O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CHUN, W. H. K. The Enduring Ephemeral, or the Future Is a Memory. *Critical Inquiry*, v. 35, n. 1, 2008. Disponível em: <<https://science.sciencemag.org/content/359/6380/1146>>. Acesso em: 18 set. 2020.

COSTA, A. *Luz e tempo. Ato e repetição*. São Paulo: Escuta, 2019.

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

DESCARTES, R. (1637) *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DIAS, B. De que maneira o discurso do analista possibilita fazer furo no discurso capitalista? *Stylus Revista de Psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 34, 2017. Disponível em: <<http://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/25>>. Acesso em: 18 set. 2020.

DUNKER, C. I. L. Animismo e indeterminação em “das unheimliche”. In: FREUD, S. (1856 – 1939) *O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FERREIRA, A.; RIOS, J. A. C. Filtro bolha, câmara de eco e a formação de opiniões extremas. In: *CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIA DA COMUNICAÇÃO*. São Paulo: Intercom, 2017.

FINGERMANN, D.; DIAS, M. M. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FONSECA, F. F. A.; H. L., HEICH. Zizek com lacan em: kant sem Sade. Liberdade como Reapropriação do Gozo. *Trans/Form/Ação*, v. 40, n. 1, p. 165-186, 2017.

FOUCAULT, M. (1961) *A história da loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____. (1969) O que é um autor? In: *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema* (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. (1977) Le jeu de Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. (1977-1978) *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, S. (1937) A análise finita e infinita. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. (1900) *A interpretação dos sonhos (primeira parte)*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1920). *Além do princípio do prazer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

_____. (1933). A questão de uma Weltanschauung. In: *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud XXII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1915) *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. (1905) *Obras completas, volume 7: o chiste e sua relação com o inconsciente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. (1926) Inibição, sintoma e angústia. In: FREUD, S. *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. (1917) Luto e melancolia. In: (1856-1939) *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. (1919) O infamiliar. In: (1856-1939) *O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. (1927) O futuro de uma ilusão. In: FREUD, S. (1856 – 1939) *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

_____. (1930) O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. (1856 – 1939) *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

_____. (1921) Psicologia das massas e análise do Eu. In: FREUD, S. (1856 – 1939) *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

_____. (1895) *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1919). Uma criança é espancada. In: *Obras completas*, ESB, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

LAURENT, E. (2017) Gozar da internet. *Derivas Analíticas*, online, n. 12, ago. 2020.

GONZALES, L. (1983) Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HEGEL, G. W. F. (1807) *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

HEINE. H. (1831) *Cuadros de viaje*. Editor digital: Titivillus, 2017.

HOFFMAN, E. T. A. (1815) O homem da areia. In: FREUD, S. (1856 – 1939) *O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

IANINI, G.; TAVARES, P. H. Apresentação, 2014. In: FREUD, S. (1915) *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

KANT, I. (1788) *Crítica da razão prática*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

_____. (1785) *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LACAN, J. (1965) A ciência e a verdade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1958) A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, 1998.

_____. (1972) Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. In: LACAN, J. *Lacan in Italia 1953-1978*. La Salamandra, 1978.

_____. (1960) Discurso aos católicos. In: LACAN, J. *O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos Católicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1971-1972) Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne. Rio de Janeiro: Jahar, 2011.

_____. (1953) Função e campo da fala e da linguagem. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1963) Kant com Sade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1954-1955) *O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1959-1960) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. (1962-1963) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1974) O triunfo da religião, precedido de “Discurso aos católicos”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1961-1962) *Seminario 9: La identificación* (Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. (1964) *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1968-1969) *O seminário, livro 16: de um Outro a outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1969-1970) *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. (1970) Radiofonia. In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LE BON, G. (1912) *Psicología de las massas*. La editora virtual: Buenos Aires, 2004.

LUKÁCS, G. (1983) A psicologia das massas em Freud. *Psicanálise & Barroco em revista*, v.7, n.1, 2009.

MAGNO, MD. (1980) Améfrica Ladina: introdução a uma abertura. In: MAGNO, MD. Acesso à lida de Fi-menina: seminário 1980. Rio de Janeiro: NovaMente, 2008.

_____. (1980) O porre e o porre do Quincas berro água: bravos eunucos e bacantes frias. In: MAGNO, M.D. Acesso à lida de Fi-menina: seminário 1980. Rio de Janeiro: NovaMente, 2008.

MARX, K. (1867) *O Capital: crítica da economia política* (Livro I). São Paulo: Boitempo, 2011.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

_____. *Brutalismo*. São Paulo: N-1, 2021.

METROPOLIS. Direção: Fritz Lang. Produção: Erich Pommer. Alemanha: Warner Bros.

Pictures, 1927. (153 min)

MOROZOV, E. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

NAGEL, E. & NEWMAN, J. R. A prova de Gödel. São Paulo: Perspectiva, 2015.

NO INTENSO AGORA. Direção: João Moreira Salles. Brasil: Videofilmes, 2017.

O SÉCULO DO EGO. Direção: Adam Curtis. Inglaterra: BBC, 2002.

PARRA, H. Z. M. Abertura e controle na governamentalidade algorítmica. *Ciência e*

cultura, v. 68, n.1, 2016. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v68n1/v68n1a13.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2020.

PICCONI, T. Democracia e tecnologia digital. *Sur* 27, v. 15, n. 27, 2018. Disponível em: <<https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2018/07/sur-27-portugues-ted-piccone.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2020.

PRECIADO, P. B. *Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RINALDI, D. A psicanálise pelo avesso: clínica, ética e política. *Rev. Assoc. Psicanal. Porto Alegre*, n. 53, p. 18-34, 2017.

_____. Psicologia das massas, mais ainda: fraternidade, ódio e segregação. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 56-62, 2021.

ROSA, M. Jaques Lacan e a clínica do consumo. *Revista Psicologia Clínica*, v. 22, n. 1, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>>. Acesso em: 18 set. 2020.

ROCHA, G. M.; IANNINI, G. O infamiliar, mais além do sublime. In: FREUD, S. (1856 – 1939) *O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SADE, M. (1796) *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 2012.

SAUSSURE, F. (1916) *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVEIRA, S. A. Economia da intrusão e modulação da internet. *Liinc em Revista*, v.12, n.1, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.18617/liinc.v12i1.883>>. Acesso em: 18 set. 2020.

_____. Novas dimensões da política: protocolos e códigos na esfera pública

interconectada. *Rev. Sociol. Polít.*, v. 17, n. 34, 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/29349>>. Acesso em: 18 set. 2020.

SOUZA, E. *Os filmes pensam o mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

TEMPOS MODERNOS. Direção: Charlie Chaplin. Produção: Charlie Chaplin Film Corporation. Estados Unidos: United Artists, 1936.

TKACZ, L. B. A questão de uma Weltanschauung: um manifesto político? In: *Correio APPOA: Weltanschauung – visões de mundo em questão*, v. 280, set., 2018. Disponível em: <https://appoa.org.br/correio/edicao/280/a_questao_de_uma_weltanschauung_um_manifesto_politico/629>. Acesso em: 24 ago. 2021.

TUDO EM TODO LUGAR AO MESMO TEMPO. Direção: Daniel Kwan & Daniel Scheinert. Produção: Daniel Kwan et al. Diamond, 2022.

WARNK, M. Databases as Citdels in the Web 2.0. *In: LOVINK, G.; RASC, M. Unlike Us Reader Social Media Monopolies and Their Alternatives*. Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2013. p. 89-102.

WEBER, M. (1905-1920) *A ética protestante e o “espírito do capitalismo”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZUBOFF, S. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021. *E-book*.