



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Marcelle Maciel da Veiga Macêdo

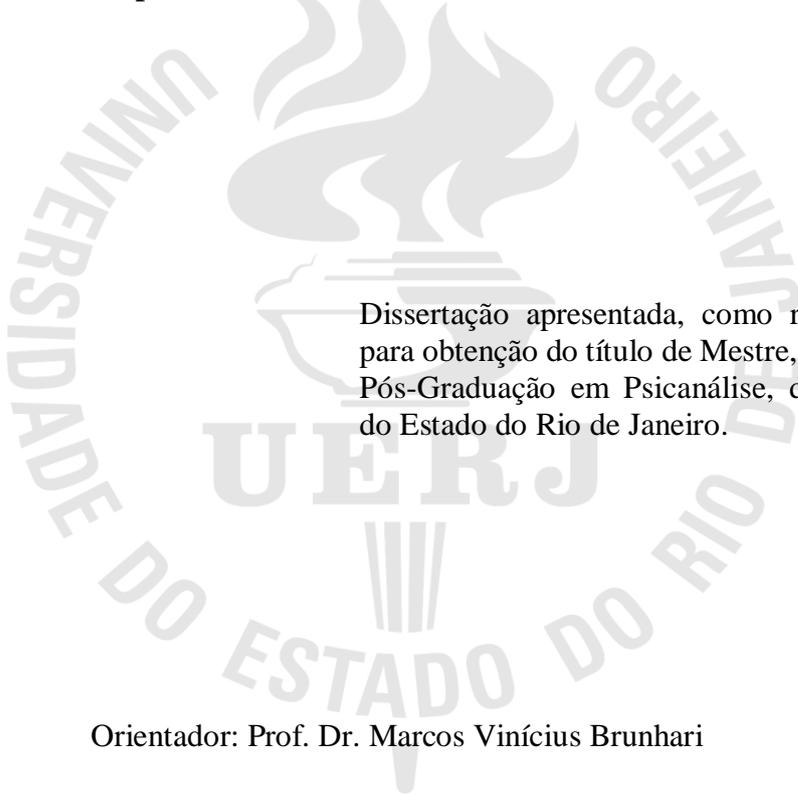
Facetas paradoxais do consumo: mal-estar e felicidade

Rio de Janeiro

2024

Marcelle Maciel da Veiga Macêdo

Facetas paradoxais do consumo: mal-estar e felicidade



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

2024

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

S586 Macêdo, Marcelle Maciel da Veiga.
Facetas paradoxais do consumo: mal-estar e felicidade / Marcelle Maciel da
Veiga Macêdo. – 2024.
140 f.

Orientador: Marcos Vinícius Brunhari.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

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

br 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

Marcelle Maciel da Veiga Macêdo

Facetas paradoxais do consumo: mal-estar e felicidade

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 13 de março de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Vinícius Brunhari (Orientador)

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba

Instituto de Psicologia - UERJ

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

A todos aqueles que sustentam o vazio.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise (PGPSA) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcos Vinícius Brunhari, que acolheu o meu projeto e me deu a oportunidade de desabrochar durante o processo de pesquisa. Suas orientações traduzidas no equilíbrio entre a exigência e permissão para a minha liberdade de criação unidas às referências apresentadas, à delicadeza de suas pontuações e à sua aposta em mim foram cruciais para o meu percurso.

A Paulo Vidal e Vinicius Darriba pela leitura atenta do meu texto e pelas provocações realizadas durante a banca de qualificação.

À psicanálise, minha tão amada psicanálise, por virar a minha vida do avesso e por me oferecer suporte para pensar a subjetividade de minha época.

A Túlio Maia Franco, que leu o meu pré-projeto com atenção, me ajudou grandemente com a indicação de referências bibliográficas, com a lapidação de algumas ideias e com a aposta na minha questão de pesquisa.

Ao meu marido, Bruno da Veiga Reich, que acompanhou todo o meu processo de pesquisa, me incentivou, compreendeu as minhas ausências, fez o possível para tornar a minha jornada mais leve, me deu amor, carinho e, com sua linda curiosidade de criança, fez perguntas cruciais sobre o meu trabalho, me estimulando a explicar conceitos difíceis da forma mais acessível possível (isso foi crucial para a minha escrita).

À minha mãe, Gisele Maciel da Veiga Macêdo, por ter me criado para ser uma mulher estudiosa, trabalhadora e independente. Você sabia, desde sempre, que isso me abriria portas. Obrigada por nunca ter duvidado de mim e por ter feito o melhor que pôde.

Ao meu pai, Marcos Vinicius Nascimento Macêdo, por tudo que fez por mim até hoje. Obrigada pelo suporte, por todo o investimento, por todos os livros, cursos, pelo incentivo de sempre, por me dar acesso à cultura. Obrigada por ter me criado, juntamente com a minha mãe, para lutar pelos meus sonhos de forma obstinada sem abrir mão da ética.

Aos meus irmãos, Marcel Macêdo e Gabriel Veiga pelo apoio e incentivo de sempre.

Ao meu sobrinho, Bernardo, meu amor. Obrigada pela alegria contagiante e pelo carinho.

À Simone Ravizzini, minha analista, por oferecer sua escuta tão sensível há tantos anos. Obrigada por me receber em seu consultório como uma menina que pôde tornar-se uma mulher, por ter me dado um espaço delicado para a elaboração das minhas questões. Sem a minha análise, eu não seria quem sou hoje e não conseguiria fazer esse percurso de forma tão bonita.

À Ana Paula Tavares Borher, minha amiga do coração, por todo apoio, conversas, leituras, trocas, chamadas de vídeo, por todo o carinho e leveza de sempre.

Aos amigos que conheci durante esta jornada: Danielle, Carolina Bragança e Rafael.

À música e, mais especificamente, ao canto que foram uma válvula de escape nos momentos de tensão e me reconectaram com a beleza do que estava construindo com a minha escrita.

Ao sofrimento que em alguns momentos mostrou-se presente como um professor e que, com sua angustiante beleza, suscitou inúmeras questões sobre minha vida e minha carreira, reforçando o que sustentei durante toda a minha escrita: ele faz parte da vida e se faz necessário inclusive para que haja possibilidade de desfrutar de momentos de felicidade.

A ética da psicanálise [...] se diferencia e se opõe à ética do capitalismo, a ética burguesa que alardeia uma moral que se justifica em nome do capital e do acúmulo de bens e do poder.

Clara de Góes

RESUMO

MACÊDO, Marcelle Maciel da Veiga. *Facetas paradoxais do consumo: mal-estar e felicidade*. 2024. 140 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Programa de Pós-Graduação em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Este trabalho tem por objetivo investigar a circularidade do consumo e seu paradoxo: ao mesmo tempo que produz sofrimento ele próprio oferece formas de tentar remediá-lo. Iniciaremos nosso debate partindo das noções freudianas de mal-estar e felicidade e de uma discussão sobre a falta para investigarmos de que maneira ambos tentam ser tamponados pelos objetos ofertados pelo capitalismo neoliberal. O consumo será pensado a partir da formulação lacaniana daquilo que “se consome tão bem que se consuma”, salientando de que maneira esse modo de funcionamento pode ser identificado tanto no discurso capitalista quanto na posição objetalizada que o sujeito, imerso na lógica neoliberal, ocupa. Ele será discutido a partir de dois vieses: o consumo de objetos palpáveis, que possuem uma materialidade; e o da felicidade que, na contemporaneidade, transformou-se em mercadoria. Ao final, apresentaremos alguns contrapontos entre a ciência da felicidade e a Psicanálise, sustentando que enquanto a primeira se propõe a ofertar uma ilusória felicidade de forma ilimitada e ininterrupta – obtendo lucros exorbitantes e, muitas vezes, produzindo o oposto do que garante entregar ao sujeito –, a segunda se propõe a sustentar o vazio, reconhecendo que é justamente por existir a falta que há possibilidade de sermos desejanter.

Palavras-chave: Psicanálise. Consumo. Felicidade. Discurso Capitalista. Neoliberalismo.

RESUMEN

MACÊDO, Marcelle Maciel da Veiga. *Facetas paradójicas del consumo: malestar y felicidad*. 2024. 140 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Programa de Pós-Graduação em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Este trabajo pretende investigar la circularidad del consumo y su paradoja: al mismo tiempo que produce sufrimiento, él mismo ofrece formas de intentar remediarlo. Comenzaremos nuestro debate a partir de las nociones freudianas de malestar y felicidad y una discusión sobre la carencia para investigar cómo ambas intentan ser amortiguadas por los objetos que ofrece el capitalismo neoliberal. Se pensará el consumo a partir de la formulación lacaniana de lo que “se consume tan bien que se consume”, resaltando cómo este modo de funcionamiento puede identificarse tanto en el discurso capitalista como en la posición objetivada en la que el sujeto, inmerso en la lógica neoliberal, ocupa. Se discutirá desde dos perspectivas: el consumo de objetos tangibles, que tienen una materialidad; y el de la felicidad que, en la época contemporánea, se ha convertido en una mercancía. Al final, presentaremos algunos contrapuntos entre la ciencia de la felicidad y el psicoanálisis, argumentando que mientras la primera se propone ofrecer una felicidad ilusoria de forma ilimitada e ininterrumpida –obteniendo ganancias multimillonarias y, muchas veces, produciendo lo contrario de lo que garantiza de entregar al sujeto.–, el segundo propone sostener el vacío, reconociendo que es precisamente porque falta que existe la posibilidad de ser deseante.

Palabras clave: Psicoanálisis. Consumo. Felicidad. Discurso capitalista. Neoliberalismo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Representação do signo linguístico (SAUSSURE, 1916/2006).....	44
Figura 2 -	O conceito do signo linguístico (SAUSSURE, 1916/2006).....	44
Figura 3 -	Grafo 1 (LACAN, 1960/1998).....	55
Figura 4 -	Grafo 2 (LACAN, 1960/1998).....	56
Figura 5 -	Grafo 3 (LACAN, 1960/1998).....	58
Figura 6 -	Grafo completo (LACAN, 1960/1998).....	59
Figura 7 -	O Esquema (LACAN, 1956-57/1995).....	64
Figura 8 -	A Tríade Imaginária (LACAN, 1956-57/1995).....	68
Figura 9 -	Frustração, castração e privação (LACAN, 1956-57/1995).....	70
Figura 10 -	A queda do objeto <i>a</i> e a emergência do sujeito	79
Figura 11 -	Segundo esquema da divisão (LACAN, 1962-63/2005).....	80
Figura 12 -	Os quadrantes dos discursos (LACAN, 2011).....	104
Figura 13 -	O discurso do mestre (LACAN, 1972).....	106
Figura 14 -	O discurso da histérica (LACAN, 1972).....	107
Figura 15 -	O discurso do analista (LACAN, 1972).....	108
Figura 16 -	O discurso universitário (LACAN, 1972).....	109
Figura 17 -	O discurso capitalista (BADIN e MARTINHO, 2018).....	116

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	O MAL-ESTAR NA CULTURA.....	15
1.1	A questão da felicidade em Freud.....	15
1.1.1	Princípios de prazer e de realidade e a felicidade sob o prisma psíquico.....	17
1.1.2	A felicidade pela perspectiva cultural.....	21
1.2	O conceito de pulsão.....	24
1.2.1	Os dualismos pulsionais.....	28
1.2.2	A renúncia pulsional.....	35
1.3	Os modos de mitigação do mal-estar.....	37
2	A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E A FALTA.....	43
2.1	O signo linguístico saussuriano e a subversão lacaniana.....	43
2.2	O sujeito.....	47
2.2.1	O sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise.....	47
2.2.2	A constituição do sujeito através do Grande Outro.....	52
2.3	O grafo do desejo.....	54
2.4	A falta de objeto.....	62
2.5	Das Ding e o Objeto <i>a</i>	71
2.5.1	Das Ding.....	73
2.5.2	O Objeto <i>a</i>	78
2.6	O desejo.....	85
2.7	Os objetos no campo da posse.....	90
3	O IMPOSSÍVEL NA CONTEMPORANEIDADE NEOLIBERAL.....	93
3.1	O mais-de-gozar e o paradigma do gozo discursivo.....	100
3.2	Os discursos de Lacan.....	104
3.2.1	O discurso capitalista: uma leitura a partir do neoliberalismo.....	112
3.2.2	Do liberalismo ao neoliberalismo.....	112
3.2.3	O discurso capitalista e o paradigma da empresa de si.....	115
3.3	A felicidade como mercadoria.....	122
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	130
	REFERÊNCIAS	136

INTRODUÇÃO

Lacan nos alerta que “deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (LACAN, 1998, p. 321). Tendo esse direcionamento em vista, o nosso trabalho tem por objetivo investigar que, na contemporaneidade, ocorre uma tentativa de tamponamento do mal-estar e da falta - ambos constitutivos do sujeito dividido - a partir de uma promessa falaciosa de completude e felicidade ofertada pelos aparatos neoliberais. Isso nos levará a problematizar, tal como nos aponta o título desta dissertação, quais são as facetas paradoxais do consumo.

Faremos um percurso que nos permitirá investigar a circularidade do consumo na sociedade contemporânea e seus efeitos subjetivos – sintetizada por Lacan sob a fórmula: "isso se consome, isso se consome tão bem que isso se consuma" (LACAN, 1972, p. 17) – e seu paradoxo: ao mesmo tempo que o consumo produz sofrimento ele próprio oferece formas de tentar remediá-lo, ou seja, a lógica consumista forja uma nova modalidade de mal-estar e oferece, como saída, o próprio consumo para apaziguá-la, seja pela satisfação imediata das mercadorias, pelas promessas de felicidade dos livros de autoajuda ou pelo coaching e seus ensejos de autorrealização. Essa questão orientará todas as nossas investigações, nos dando base para nos aprofundarmos, ao trazermos discussões a respeito dos discursos hegemônicos que fortalecem esta lógica, fazendo uma costura entre neoliberalismo, capitalismo e o discurso do capitalista, formalizado por Jacques Lacan. Além disso, salientaremos as características do modelo neoliberal a fim de investigarmos a maneira pela qual esse modo de gestão afeta nossas formas de consumir, considerando que não apenas interfere no âmbito econômico, mas, também, influencia na própria constituição do sujeito, bem como nos seus modos de ser, pensar, agir e sofrer.

Nossas discussões sobre o consumo serão voltadas, em um primeiro momento, para a aquisição de mercadorias e, num segundo, para o consumo da felicidade, que foi transformada em uma mercadoria. Demarcaremos que os modos de consumir foram se complexificando, no sentido de que, se a felicidade é vendida como a possibilidade de que o sujeito atinja um ideal, o consumo não precisa necessariamente de uma materialidade, não necessita estar exposto nas prateleiras das lojas ou em sites/aplicativos de compras, mas é algo imaterial, consumido pelo sujeito para que possa supostamente tornar-se “a melhor versão de si mesmo”. Isso se deve ao fato de que há uma tentativa de preenchimento do vazio ligada a aspectos que perpassam a produtividade, o constante aprimoramento de si e a alta performance. Tudo isso gera sofrimento, já que não é possível dar conta de todas essas exigências, mas o sujeito, imerso

nessa produção de subjetividade, acaba encarando o impossível como incompetência e busca, nessas ofertas neoliberais, uma maneira de solucionar o que supostamente seriam seus déficits. Esse sujeito, na sociedade neoliberal, passa a interiorizar, segundo Dardot e Laval (2016) o paradigma da empresa, encarando o outro, de acordo com Safatle, Júnior e Dunker (2020) ou como alguém com quem se pode competir ou como uma possibilidade de vender algo e obter lucro.

No primeiro capítulo, iniciaremos as nossas discussões com base em Freud, a partir de uma obra fundamental “O Mal-estar na Cultura” (1930/2020), para pensarmos tanto a respeito da renúncia pulsional exigida pela cultura, geradora de mal-estar, quanto a respeito da felicidade, entendida pelo autor como esporádica, apreendida apenas no contraste e algo extremamente singular. Além disso, salientaremos que ele apresenta seis formas de mitigação do mal-estar: a neurose, a sublimação, a fruição pela beleza, o uso de substâncias tóxicas, o amor e o isolamento voluntário. A partir de suas considerações, poderemos afirmar que não é possível atingir uma felicidade plena e que é justamente por haver experiências de infelicidade que podemos, através referido do contraste, nos sentir felizes. A assertiva freudiana de que a infelicidade aguarda os sujeitos com maior prontidão também será pensada com base na obra “Formulações sobre o funcionamento psíquico” (1911/2010), em que o autor faz uma abordagem do tema através de uma perspectiva econômica, seguindo a ideia de deslocamento da libido ancorada no prazer-desprazer. O que se impõe como uma questão, para nós, diz respeito à maneira como a felicidade era lida, pelo autor, na modernidade, e de que maneira podemos concebê-la na sociedade neoliberal. Isso será retomado e pensado em nosso terceiro capítulo.

No segundo capítulo, debateremos sobre a falta, partindo de duas perspectivas principais: uma voltada para a forma como o sujeito é por ela estruturalmente constituído, discorrendo sobre tal constituição através do campo da linguagem; e outra para a noção lacaniana da falta de objeto, pensada com base em “O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto”. Em seguida, passaremos pelas discussões sobre Das Ding, chegando ao conceito de objeto *a*, crucial para entendermos a torção realizada pelo autor com relação à noção de objeto do desejo. Demarcaremos que Lacan (1962-63/2005) propõe o objeto *a* não como sendo um objeto visado, um objeto da intencionalidade, mas como aquele que, colocando-se em uma posição de anterioridade, causa o desejo. Após discutirmos tal conceito, chegaremos à noção de desejo, como sendo causado pelo referido objeto, enfatizando que ele é produzido através da falta, justamente por não haver possibilidade de satisfação. Além disso, indicaremos como o

desejo se movimenta metonimicamente, visando sempre uma satisfação que lhe é estruturalmente impossível, e demarcaremos a relação entre a emergência do sujeito e a do desejo, enfatizando suas articulações com a linguagem. Ao fim do capítulo, partiremos para uma breve discussão sobre o objeto da partilha, pensada em “O Seminário, Livro 10: A Angústia”, (1962-63/2005), com o objetivo de preparar o leitor para o que será discutido no nosso terceiro capítulo, já que os objetos partilháveis são entendidos pelo autor como aqueles que podem ser socializados e comercializados, demonstrando uma ligação clara com o capitalismo.

Após termos discutido com profundidade, no primeiro capítulo, sobre o mal-estar e, no segundo, sobre a falta, teremos base para fazermos problematizações, no terceiro, a respeito daquilo que o capitalismo, em tempos neoliberais, oferece como uma solução falaciosa para ambos, ofertando uma completude impossível de ser alcançada pelos sujeitos. Ao longo de nossas discussões, retomaremos alguns pontos importantes dos dois primeiros capítulos, visando estabelecer um contraponto entre o que já referimos como sendo estrutural - não representando um déficit para o sujeito - e o desvirtuamento que ocorre, no sentido de que, além de transformar algo constitutivo em um problema, oferta-se uma solução para o insolucionável, vendendo a ideia de que seria possível atingir a plenitude, já que “só depende de você”. Essa investigação perpassará a questão da felicidade, como aquela que, juntamente com o gozo, mostra-se como um imperativo contemporâneo.

Além disso, o nosso terceiro capítulo visará investigar - partindo de “O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro” (1968-69/2008) - a construção lacaniana dos quatro discursos, bem como a torção realizada, pelo autor, no conceito de objeto *a*. Lacan (1962-63/2005) em seu “O Seminário, Livro 10: A Angústia” encarava-o como causa de desejo - a partir da noção da queda do objeto. Em seu décimo sexto seminário, passará a pensá-lo como um mais-de-gozar que, segundo Lacan (1968-69/2008), é homólogo ao conceito marxista de mais-valia. Esse caminho será percorrido para chegarmos em “O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise” (1969-70/1992), a partir do que discutiremos os referidos quatro discursos: do mestre, do universitário, da histérica e do analista, pinçando dos dois primeiros o germe do que Lacan utilizou para construir o discurso capitalista, pensado posteriormente em “Do Discurso Psicanalítico (Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972)”.

Nos valeremos do discurso capitalista para refletir sobre este que, apesar de ser chamado de discurso, não faz laço e, de acordo com Lacan (1972), se consome ao mesmo tempo em que

se consuma. Com base nisso, investigaremos sobre o consumo em tempos neoliberais, a partir da ligação direta que existe entre o sujeito (\$) e o objeto (a) para demonstrarmos o quanto o discurso capitalista é, segundo o autor, astucioso. Nossa proposta é demonstrar de que forma o sujeito, ao consumir, também se consome e acaba ocupando uma posição de objeto. Isso será aprofundado a partir do consumo voltado para a aquisição de mercadorias e para o consumo da felicidade, enquanto um ideal a ser atingido a partir de uma explanação sobre as “ciências da felicidade” e seus principais pressupostos e técnicas, discutidas por Cabanas e Illouz (2022). Isso nos levará a interrogar quem são os interessados no fomento da ideia de que é preciso ser cada vez mais feliz, demonstrando que a indústria da felicidade, incentivada por recursos estadunidenses, lucra bilhões de dólares por ano.

Ao longo do capítulo, faremos algumas contraposições entre as ciências da felicidade e a psicanálise, discutindo a respeito das diferentes maneiras de operar sobre o furo e sobre o desejo, apontando que enquanto os discursos hegemônicos e totalizantes em voga tentam suturá-lo há outro que se coloca em uma posição subversiva quanto ao que leva ao fechamento, afirmando que, pelo fato mesmo de não haver algo que seja capaz de preencher a falta, nos tornamos desejantes. Esse discurso é o discurso da psicanálise.

Mas não sejamos ingênuos! É importante salientar que, apesar de identificarmos o discurso do analista como aquele capaz de sustentar o furo, se posicionando de maneira diametralmente oposta ao discurso capitalista, não pretendemos colocar a psicanálise em uma posição de salvadora. Todos, avisados ou não quanto às constantes seduções ofertadas pelo mercado, somos constantemente capturados por essa lógica. Portanto, precisamos estar advertidos quanto à importância de criticarmos constantemente o nosso campo de saber, a fim de extrairmos dele a subversão proposta por Freud no ato de criação da psicanálise, levando em consideração todas as suas incidências políticas. É necessário estarmos avisados de que não é porque ela se propõe a sustentar o furo que não será atravessada pelos discursos e práticas neoliberais. Nesse sentido, é preciso que tenhamos analistas críticos com relação ao seu papel e aos atravessamentos que a psicanálise sofre em cada tempo histórico, em especial no nosso, já que, como nos lembra Alemán (2016), o capitalismo consegue fagocitar tudo, se apropria de tudo, inclusive daquilo que se propõe politicamente crítico e transformador.

1. O MAL-ESTAR NA CULTURA

O presente capítulo tem por objetivo tecer um debate a respeito da questão da felicidade em Freud, que será abordada por meio de duas perspectivas: uma mais ligada à economia libidinal e outra às imposições da cultura, que nos impelem a uma renúncia pulsional. Essas discussões nos levarão a pensar sobre os três tipos de mal-estar propostos por Freud (1930/2020), bem como as suas formas de mitigação. Para alcançarmos isso a que nos propomos, precisaremos fazer um percurso pela obra freudiana que auxiliará o leitor a compreender quais foram as construções teóricas realizadas ao longo dos anos, o que nos levará a trazer para o debate o que foi produzido em termos de primeira e segunda tópica, além de esmiuçarmos o conceito de pulsão antes e depois do “Além do Princípio de Prazer” (1920/2020). Por fim, discutiremos as instituições culturais que fomentam essa renúncia pulsional, numa tentativa de manter certa igualdade, criando normas capazes de impedir que o mais forte se sobressaísse sobre o mais fraco, ressaltando quais são os desafios da cultura para a manutenção de um equilíbrio entre as aspirações individuais e coletivas, bem como a luta empreendida entre o Eros agregador e o Tânatos destrutivo.

1.1 A questão da felicidade em Freud

Freud (1930/2020) inicia “O Mal-estar na Cultura”, trazendo questionamentos sobre o propósito da vida humana. Ele afirma que, ao longo da história, muito já se indagou a respeito disso, salientando que acredita-se ser necessário compreender qual é o sentido da vida para que sejamos capazes de atribuir-lhe valor. Apesar de entendermos que inúmeros campos de saber já tentaram presentear a humanidade com essa tão almejada resposta, sem que encontrassem algo capaz de satisfazer-nos, o autor aponta que “a religião é novamente a única a saber responder a pergunta a respeito de um propósito da vida. Dificilmente estaremos errados ao decidir que a ideia de um propósito para a vida venha diretamente do sistema religioso” (Freud, 1930/2020, p. 320).

Ele prossegue com as investigações a respeito deste ponto, trazendo uma colocação imprescindível para as discussões que aqui desejamos estabelecer:

Iremos nos voltar para a questão menos pretensiosa de saber o que os próprios seres humanos deixam reconhecer pela sua conduta como sendo o propósito e a intenção de suas vidas, o que eles exigem da vida e o que nela querem alcançar. A resposta dificilmente será equivocada; eles anseiam por felicidade, querem ser felizes e permanecer assim. Esse anseio tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; por um lado, ele quer a ausência de dor e de desprazer, e, por outro, a experiência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, “felicidade” se refere apenas à última meta (Ibidem, 1930/2020, p. 320).

Essa passagem apresenta questões cruciais no que concerne à felicidade, portanto, é imprescindível destacá-las a fim de conseguirmos o aprofundamento necessário para o seu entendimento. Ao pontuar as duas facetas dessa busca empreendida pelos seres humanos, ele afirma que há, por um lado, a evitação do desprazer e, por outro, a fruição de prazeres intensos. “Mas o que é prazer e desprazer? Na acepção freudiana, prazer e desprazer, abordados sob uma perspectiva econômica, estão ligados à quantidade de excitação presente no aparelho psíquico” (Inada, 2009, p. 61). O que está sendo falado, implicitamente, é que o homem é regido pelo que Freud chamou de princípio do prazer, teorizado em 1911/2010 na obra “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. Isso nos faz considerar que a questão da felicidade/infelicidade nos coloca diante de dois campos: o psíquico e o cultural. Sabemos que não existe uma separação entre ambos, no sentido de que reverberam no sujeito de maneira concomitante, mas, decidimos fazer, aqui, essa distinção meramente com um objetivo didático, para que possamos esmiuçar as especificidades do que está ligado aos processos internos e ao que vem do mundo exterior.

Inada (2009) afirma que “é preciso considerar [...] a constituição psíquica. Independentemente das circunstâncias externas, ela desempenha um papel decisivo em relação não só à possibilidade do homem ser feliz, como também em relação à própria definição de felicidade” (Ibidem, p. 59). Nesse sentido, é de suma importância considerarmos que: “a felicidade é um problema de economia da libido, para o qual não há solução integralmente satisfatória, visto que implica uma tarefa impossível: conjugar a ausência de sofrimento e de desprazer com a experiência de intensos sentimentos de prazer” (Falbo, 2005, p. 6). Tendo em vista tamanha importância, nos debruçaremos sobre o que Freud teorizou em 1911 para darmos prosseguimento ao primeiro campo citado, qual seja, o psíquico.

1.1.1 Princípios de prazer e de realidade e a felicidade sobre o prisma psíquico

O ponto central deste texto – “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental” (1911/2010) – está ancorado na afirmação de que, desde o início da vida, o ser humano é regido pelo referido princípio de prazer, conseguindo obter satisfação a partir do próprio corpo, também chamada de satisfação autoerótica. Com o passar do tempo, das trocas com outros sujeitos e com o contato com as regras sociais, esse psiquismo vai se abrindo, formando o princípio de realidade. Haja vista o cerne da discussão empreendida, faz-se necessário escrever de forma pormenorizada sobre cada um desses princípios.

Freud (1911/2010) logo no início da obra traz elementos sobre o que chamou de “processos anímicos inconscientes”, afirmando que:

Nós os vemos como os mais antigos, como primários, vestígios de uma fase de desenvolvimento em que constituíam a única espécie de processos anímicos. É fácil distinguir a tendência principal a que estes processos primários obedecem; ela é designada como princípio do prazer-desprazer (ou, mais sinteticamente, princípio do prazer). Tais processos se empenham em ganhar prazer; daqueles atos que podem suscitar desprazer a atividade psíquica se retira (repressão) (Ibidem, p. 82).

O princípio de prazer, como o próprio nome já diz, coloca o sujeito diante de uma imperiosa exigência de satisfação para que ocorra uma regulação do psiquismo, no sentido de que é preciso haver um escoamento dos excessos produzidos para que o sujeito sinta-se confortável. Há uma busca constante de equilíbrio, que acaba sendo frustrada pelo fato de que a produção de libido é muito maior do que a capacidade de escoamento, “Freud entende então que o desprazer está relacionado a um aumento de excitação e o prazer a uma redução da mesma” (Inada, 2009, p. 62). Nesse sentido Freud (1911/2010) afirma que é devido ao fato de que há um modo de funcionamento interno um tanto quanto exigente que houve uma alteração no “o estado de repouso psíquico” (FREUD, 1911/2010, p. 83).

Como citado anteriormente, no início de sua constituição, o eu consegue satisfazer-se com o próprio corpo sem a necessidade de lançar-se para fora em busca de objetos que tragam satisfação para o que é exigido pelo princípio de prazer. A partir do momento em que a capacidade de auto-satisfação é frustrada, ele precisa procurar outros meios de encontrá-la, indicando que:

O aparelho psíquico teve que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação. Com isso foi introduzido um novo princípio da atividade psíquica; já não se imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável. Esse estabelecimento do princípio da realidade resultou ser um passo de enormes consequências” (Ibidem, p. 82-83).

Doravante, o autor elenca oito consequências ocorridas a partir do estabelecimento do princípio de realidade. A primeira delas indica que inúmeras transformações ocorreram no psiquismo devido às novas exigências ocasionadas por tal estabelecimento, uma delas concerne à abertura para o exterior, que proporcionou uma apreensão maior da realidade através dos órgãos sensoriais. Com base em tais alterações, aspectos como a atenção e a memória puderam nos auxiliar na exploração do mundo, sendo o primeiro voltado para “examinar periodicamente o mundo exterior, para que seus dados já fossem conhecidos quando surgisse uma necessidade interior inadiável” (Ibidem, p. 83). Quando ocorreu o estabelecimento da atenção como aquela capaz de nos fazer captar os estímulos externos, chamada pelo autor de “periódica atividade da consciência” (Ibidem), foi preciso instaurar um sistema de armazenamento do que fora apanhado, é isso que configura o segundo aspecto mencionado anteriormente, qual seja, a memória.

Além disso, afirma que antes da entrada do princípio de realidade, o psiquismo funcionava apenas baseado no princípio de prazer e, portanto, atuando de maneira a buscar satisfazer-se ao mesmo tempo em que visava o afastamento daquilo que gerava desprazer. Freud (1911/2020) salienta que a partir do momento em que a consciência começa a ganhar espaço e que o eu é capaz de, a partir dos seus aprendizados e traços de memória, distinguir o que é benéfico ou não e o que está em conformidade com a realidade, passou a não mais ver na repressão, “que excluía do investimento uma parte das ideias emergentes” (Ibidem, p. 83), a única maneira de afastar-se daquilo que ocasiona desprazer. Outro aspecto salientado pelo autor refere-se à mudança ocorrida com relação à descarga motora. Ele sustenta que, antes da entrada do princípio de realidade, ela servia apenas para atenuar o excesso de estímulos no psiquismo, mas, após as transformações ocorridas, passou a ser direcionada para fora, fazendo com que uma modificação da realidade fosse possível através da ação. Além dessa passagem da descarga motora - como alívio para o psiquismo - para a ação, houve um outro processo ocasionado pela expansão da capacidade de pensamento. Essa expansão tornou possível para o sujeito não gastar energia para a realizar uma ação, mas pensar antes de agir e diferenciar aquilo que de fato precisaria ser realizado daquilo que deveria permanecer no campo das ideias.

Ao fazer suas considerações a respeito da segunda consequência, Freud (1911/2010) destaca o fato de que há “uma tendência geral de nosso aparelho psíquico, que [...] parece manifestar-se no tenaz apego às fontes de prazer disponíveis e na dificuldade em renunciar a elas” (Ibidem, p. 84). Com essa afirmação fica evidente que, mesmo com a introdução do princípio de realidade, ainda resta uma espécie de pensamento que se mantém indissociável do princípio de prazer e que está apenas dominado por ele: as fantasias infantis e os devaneios dos adultos.

Com relação à terceira consequência, Freud (1911/2010) salienta que “a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade [...] não se efetua de uma só vez e simultaneamente em todos os pontos” (Ibidem, p. 84-85). Além disso, retoma o que já fora discutido a respeito da maneira pela qual o eu se satisfaz autoeroticamente no início da vida - ligado ao princípio de prazer - dessa vez, destacando que, com a entrada do princípio de realidade, faz-se necessário buscar a satisfação a partir de objetos externos ao Eu. Isso nos leva a considerar que, apesar dessa busca tornar o eu mais suscetível à frustração, já que não depende somente de si para satisfazer-se, ao mesmo tempo expande suas possibilidades. Sobre esse ponto, ele afirma que “a continuidade do autoerotismo é que torna possível se ater por tanto tempo à satisfação mais fácil com o objeto sexual, momentânea e fantástica, em lugar da satisfação real, que demanda esforço e adiamento” (Ibidem, p. 85).

A quarta consequência traz uma consideração que não deixa dúvidas de que o princípio de prazer não é extinguido devido à abertura para a realidade, ao contrário, é preservado a partir do momento em que “abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois” (Ibidem, p. 86). Nesse sentido, o princípio de realidade representa o que Freud (1911/2010) chamou de “salvaguarda” do princípio de prazer.

Sobre a quinta consequência, o autor discute sobre o papel da educação nessa passagem para o princípio de realidade. Ele pontua que o motor desse processo é o amor, usado como um tipo de recompensa ofertada à criança no caminho que percorre ao abrir mão dos prazeres autoeróticos obtidos a partir de si mesma. O autor enfatiza que algo pode dar errado, caso ela acredite que nada é capaz de fazê-la perder esse amor.

Na sexta consequência, Freud (1911/2010) cita um tipo de atividade humana capaz de promover “uma reconciliação entre os dois princípios” (Ibidem, p. 86). Ele afirma que o artista possui certa dificuldade para lidar com as imperiosas renúncias pulsionais exigidas pela realidade, necessitando afastar-se dela para buscar uma forma de conceder abertura para a fruição dos seus desejos através da fantasia. Além disso, salienta que o seu modo de reconectar-

se à realidade se dá através das produções que realiza, capazes de criar novas realidades que são apreciadas pelos demais, justamente por meio daquilo que lhe permite dar vazão aos seus desejos.

No momento em que o autor disserta a respeito da liberdade que o artista concede aos desejos eróticos na fantasia, ele nos lembra a segunda consequência citada, que demonstra que a fantasia é o tipo de atividade que consegue transpor a censura aplicada pela consciência. Além disso, evidencia sua capacidade de percorrer os dois princípios, salientando que consegue transformá-la em algo que pode extrapolar aquilo que poderia ser apenas sentido e vivenciado por si mesmo, dando a possibilidade de que outras pessoas acessem suas produções em caráter contemplativo.

Com relação à sétima consequência, Freud (1911/2010) aborda a transição entre o “Eu-de prazer” e o “Eu-realidade”, retomando a questão do autoerotismo para afirmar que nessa passagem o eu retira os investimentos exclusivamente de si para recorrer a objetos externos. Ele salienta que essas transformações podem ser responsáveis, posteriormente, pela formação de uma neurose, indicando que o tipo de neurose variará conforme a “fase do desenvolvimento do Eu e da libido em que ocorreu a inibição do desenvolvimento que predispõe a enfermidade” (Ibidem, p. 87).

Sobre a oitava consequência, Freud (1911/2010) pontua que a característica dos processos inconscientes que mais se destaca refere-se à manutenção de um modo de funcionamento que não se baseia na realidade, o que nos leva a compreender de que se trata falar que o que importa não é a realidade em si, mas a realidade psíquica. O autor salienta que a dinâmica inconsciente estabelece uma simetria entre dois pontos: primeiro, a realidade psíquica se equipara ao mundo externo; segundo, o ato de desejar é equivalente à sua concretização. Precisamos, ainda, ressaltar outra afirmação importante, qual seja a de que o inconsciente continua sendo regido pelo princípio de prazer, o que aponta para o que já havíamos afirmado anteriormente: a entrada do princípio de realidade não configura o desaparecimento do princípio de prazer. Esses princípios continuam caminhando lado a lado, tendo o Eu como mediador.

Após termos nos debruçado sobre as considerações freudianas a respeito do princípio de prazer, do princípio de realidade e das consequências acerca da abertura do psiquismo pela entrada deste último, retomaremos as discussões sobre a felicidade, trazendo outros aspectos importantes de sua constituição.

Segundo Freud (1930/2020), ela é obtida apenas em momentos esporádicos, não sendo possível, portanto, atingir um estado pleno e duradouro. Ademais, conseguimos identificar o

que é a felicidade a partir do contraste que é estabelecido com momentos de mal-estar. O autor esclarece esses pontos, ao afirmar que:

Notamos que é simplesmente o programa do princípio do prazer que determina o propósito da vida. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho anímico desde o início; não pode haver dúvida sobre a sua pertinência e, no entanto, o seu programa está em conflito com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Ele é absolutamente irrealizável, todos os dispositivos do Universo opõem-se a ele; poderíamos dizer que a intenção de que o ser humano seja “feliz” não está no plano da “Criação”. O que chamamos de “felicidade”, no sentido mais rigoroso, provém antes da repentina satisfação das necessidades altamente represadas e, de acordo com a sua natureza, só é possível enquanto fenômeno episódico. Cada continuação de uma situação almejada pelo princípio de prazer só resulta em um sentimento tépido de bem-estar; somos dotados de dispositivos tais que só podemos gozar intensamente o que é contraste, e só podemos gozar muito pouco o estado. Com isso, nossas possibilidades de felicidade já estão limitadas pela nossa constituição. Há dificuldades muito menores para experimentar a infelicidade” (FREUD, 1930/2020, p. 321).

Anteriormente, afirmamos que a questão da felicidade/infelicidade nos colocava diante de dois campos: o psíquico e o cultural. Já discutimos sobre o primeiro, enfatizando de que maneira ocorre a constituição e como Freud (1911/2010) concebe as movimentações de libido a partir de uma perspectiva econômica; agora, cabe-nos debater acerca do segundo campo: o cultural.

1.1.2 A felicidade pela perspectiva cultural

Começaremos essa discussão retomando a última frase da citação destacada acima, qual seja a de que “há dificuldades muito menores para experimentar a infelicidade” (Freud, 1930/2020, p. 321). Essa obra, “O Mal-estar na Cultura”, será crucial para compreendermos os aspectos culturais ligados a esse debate tão importante para a humanidade.

Isso fica evidente na tese central da obra, que indica que, apesar de o propósito da vida humana ser atingir a felicidade, o que nos aguarda com maior prontidão na cultura é a infelicidade, destacando que, para vivermos nela, precisamos recalcar aspectos ligados principalmente à sexualidade e à agressividade e que isso não ocorre sem consequências. Além disso, ele elenca três formas pelas quais somos acometidos pelo mal-estar, sendo elas: a fragilidade dos nossos corpos, as catástrofes naturais e os relacionamentos interpessoais. Nas palavras do autor:

O sofrimento ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, destinado à decadência e à dissolução, não pode nem mesmo prescindir da dor e do medo como sinais de alarme; do mundo exterior, que pode voltar sua raiva contra nós com suas forças descomunais, implacáveis e destrutivas; e, finalmente, das relações com outros seres humanos. O sofrimento que provém dessa fonte, talvez o sintamos de maneira mais dolorosa do que qualquer outro; somos inclinados a ver nele um ingrediente de certa forma supérfluo, mesmo que, em termos de destino, ele não pudesse ser menos inevitável do que os sofrimentos oriundos de outra fonte (Ibidem, p. 321).

O que fica subentendido nessas três maneiras de sofrer é que há uma dimensão do incontrolável, há algo que escapa às nossas possibilidades de previsão, colocando-nos diante de um impossível que aponta para um não-fechamento e para uma falha que encontram-se presentes em tudo que é humano. Explicando brevemente cada ponto, podemos afirmar, sobre o primeiro, que os nossos corpos estão fadados ao declínio e à finitude, tendo em vista que “o nosso organismo [...] será sempre como uma formação passageira, limitada quanto à adaptação e à realização” (Ibidem, p. 333).

Sobre o segundo, podemos destacar que mesmo que os homens tenham refinado, ao longo do tempo, o domínio sobre a natureza, não conseguiram domar suas forças. Portanto, estão constantemente vulneráveis a sua fúria, que pode advir de catástrofes naturais, em que o sujeito nada pode fazer para controlá-las. Freud (1927/2020) apresenta algumas evidências que apontam para o fato de que nunca conseguiremos dominar completamente a natureza, destacando catástrofes naturais tais como os terremotos e os tsunamis, mas não se limita somente a essas manifestações. Ele destaca, ainda, as doenças e a morte, salientando, novamente, a nossa incapacidade de controlar o que nos cerca. Ele afirma que, com o avanço da ciência, descobrimos que algumas doenças são transmitidas para os humanos pelo contato com outros seres. Isso nos leva a pensar não só naqueles que podemos ver e tocar, mas também nos microrganismos, como as bactérias e até os seres não-vivos, como os vírus. Sobre a morte, ele pontua que ela é “um doloroso enigma” para o qual nenhuma solução foi encontrada e acredita que possivelmente não será. “É com essas forças que a natureza se opõe a nós, grandiosa, cruel, inexorável, demonstrando-nos a nossa fraqueza e desamparo, dos quais pensávamos ter escapado pelo trabalho da cultura” (Ibidem, p. 245).

Por último, mas não menos importante, temos os relacionamentos interpessoais que, de acordo com o autor, são a forma mais penosa de mal-estar, visto que a dificuldade de fazer vínculos e de lidar com pessoas com modos distintos de enxergar a vida, de desejar ou até mesmo de gozar é um desafio constante.

O autor disserta a respeito do que foi construído em termos de instituições sociais para que houvesse ao menos o mínimo de domínio sobre a natureza, levando-nos ao conceito de cultura. Freud (1930/2020) afirma que:

A palavra “cultura” [*Kultur*] caracteriza a soma total das realizações e dos dispositivos através dos quais a nossa vida se distancia da de nossos antepassados animais e que servem a duas finalidades: a proteção do ser humano contra a natureza e a regulamentação das relações dos seres humanos entre si (Ibidem, p. 337).

O que é ressaltado pelo autor é o fato de que “reconhecemos como culturais todas as atividades e valores que são úteis ao ser humano, por colocarem a terra a seu serviço, por protegerem-no contra a violência das forças da natureza etc.” (Ibidem, p. 338). Mais uma vez a tentativa de domínio do homem sobre a natureza é ressaltada, mas mais do que isso. Nos chama atenção o fato de que, ao definir o que é a cultura, o autor destaca, além do referido domínio, “a regulamentação dos vínculos dos homens entre si”. E por que isso nos chama atenção? Porque esses pontos são, justamente, dois dos três tipos de mal-estar referidos anteriormente. É interessante observar que em “O Futuro de uma Ilusão”, de 1927/2020, Freud já trazia um conceito muito parecido com o que construiu sobre a cultura três anos mais tarde. Ele afirma que:

A cultura humana - quero dizer, tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e em que ela se distingue da vida dos animais [...] mostra ao observador, como se sabe, dois lados. Em um deles, ela abrange todo o saber e a capacidade que os seres humanos adquiriram para dominar as forças da natureza e extrair desta seus bens para a satisfação das necessidades humanas; e no outro, todos os dispositivos necessários para regular as relações dos seres humanos entre si, e especialmente a distribuição dos bens acessíveis (FREUD, 1927/2020, p. 234).

É curioso observar essa tentativa de dar conta do que nos faz sofrer, ainda que saibamos que ela será frustrada. Freud (1930/2020) afirma que muitos progressos com relação ao domínio da natureza ocorreram, bem como avanços tecnológicos, mas ressalta que, mesmo que tenham contribuído de alguma maneira para a evolução humana, não foram capazes de dar conta dos impasses que atravessam os sujeitos em sua busca pela felicidade. Ele pontua que “o poder sobre a natureza não é a única condição para a felicidade das pessoas, assim como não é a única meta dos empenhos culturais” (Ibidem, p. 335). Isso não é descrito nas obras apenas na definição de cultura, mas, ainda, quando o autor propõe sobre aquilo que lançamos mão para mitigarmos o mal-estar que nos acomete. Ele afirma que:

A vida, tal como nos é imposta, é muito difícil para nós, traz-nos muitas dores desilusões, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos prescindir de medidas paliativas [...]. Essas medidas talvez sejam de três tipos: distrações poderosas, que nos permitem menosprezar a nossa miséria, satisfações substitutivas, que a amenizam, e substâncias entorpecentes, que nos tornam insensíveis a ela. [...] A atividade científica também é uma distração também como essa (FREUD, 1930/2020, p. 318-319).

Apesar de o autor ter citado três recursos que nos auxiliam na mitigação do mal-estar, ao percorremos toda a obra, conseguimos identificar seis fatores, sendo eles: a neurose, o isolamento voluntário, o amor, a fruição pela beleza, a sublimação, o uso de substâncias tóxicas. Antes de falarmos especificamente sobre cada paliativo, precisamos discutir um ponto chave a respeito da vida na cultura, que é justamente o que nos levará ao conceito de mal-estar, tão importante para o tema desta dissertação.

Freud (1930/2020) afirma que um fator determinante para que possamos conviver com o mínimo de harmonia em sociedade refere-se ao recalque de aspectos ligados principalmente à sexualidade e à agressividade. Ele afirma que “é impossível não ver em que medida a cultura é construída sobre a renúncia pulsional, o quanto ela tem como pressuposto precisamente a não satisfação (repressão, recalque, ou o que mais?) de pulsões poderosas” (Ibidem, p. 347). Sobre a sexualidade, o autor traz discussões muito importantes em “A Moral Sexual Civilizada e a Doença Nervosa Moderna” (1908/2020), salientando que “as forças utilizáveis para o trabalho de cultura são então, em grande parte, conquistadas através da repressão das assim chamadas parcelas perversas da excitação sexual” (Freud, 1908/2020, p. 75). Na mesma obra, ele indica que recalcar esses desejos sexuais pode ser tão difícil que, em alguns casos, faria com que o sujeito empregasse todas as suas forças para contê-los. Não só nessa como, também, em “O Mal-estar na Cultura” (1930/2020), ele disserta sobre a sublimação como uma saída possível para que o ser humano seja capaz de contornar as pulsões sexuais, transformando-as em produções mais elevadas. Nos debruçaremos sobre este ponto, quando discutirmos detalhadamente cada tipo de mitigação do mal-estar proposta pelo autor.

1.2 O conceito de pulsão

Tendo em vista que destacamos a renúncia pulsional como um dos principais fatores responsáveis pela nossa vida em sociedade, faz-se necessário trazermos para o debate quais são as principais características disso que foi considerado não apenas Freud, mas também por Lacan

(1964/2008), um conceito fundamental da psicanálise. Em “As Pulsões e seus destinos”, Freud (1915/2020) destaca alguns pontos importantes sobre o conceito: ela é uma força constante; não está ligada à estímulos externos, pelo contrário, advém do interior do corpo; não se apresenta como uma força da qual somos capazes de fugir, tal como seria possível, caso quiséssemos nos defender de uma força proveniente do mundo exterior; encontra-se entre os campos psíquico e corporal; e mostra-se como uma “exigência de trabalho” (Ibidem, p. 25).

Além disso, o autor ressalta quatro aspectos da pulsão, sendo eles: pressão, meta, objeto e fonte. Sobre o primeiro, a pressão, é possível inferir que ela é o que a move, apontando, justamente, para o último ponto destacado acima a respeito das características mais importantes desse conceito, ou seja, a pressão incita a referida exigência de trabalho. Já a meta está relacionada àquilo que é visado, ao objetivo da pulsão que é satisfazer-se. Para Freud (1915/2020) não há apenas uma maneira de buscar essa satisfação, sendo possível percorrer diversos trilhamentos para tentar alcançá-la. O objeto é o aspecto necessário para que o objetivo possa ser atingido, uma de suas propriedades importantes concerne ao fato de que o objeto “é o que há de mais variável na pulsão, não estando originalmente a ela vinculado, sendo a ela apenas atribuído por sua capacidade de tornar possível a satisfação” (Ibidem, p. 27), portanto, não há algo específico a ser perseguido. É importante ressaltar, pensando a partir de dois aspectos, a meta e o objeto, que não há nada capaz de satisfazê-la. Por último, temos a fonte, que é oriunda do corpo, sendo representada no psiquismo através da própria pulsão.

Nesse momento de construção teórica, Freud (1915/2020) ainda não havia desenvolvido a divisão conceitual entre pulsão de vida e pulsão de morte, realizada em 1920, em “Além do Princípio de Prazer”. Na época em que escreveu “As pulsões e seus destinos”, ele ainda pensava na existência de dois grupos pulsionais: as pulsões do Eu ou de autopreservação e as pulsões sexuais. O interessante é que mesmo sem saber que cinco anos depois reformularia sua ideia, trazendo para a dualidade pulsional um aspecto destrutivo representado pela pulsão de morte, ele já afirmava que a divisão pensada em 1915 seria mantida apenas enquanto fosse necessário, até que outras descobertas porventura pudessem surgir, o que demonstra o desejo do autor por novas descobertas que dessem um contorno melhor para os conceitos que compõem sua teoria. Mais adiante, nos aprofundaremos mais nesse novo dualismo pulsional, já que em “O Mal-estar na Cultura”, de 1930, o autor já desenvolveu a sua obra com base no que já havia produzido conceitualmente sobre a pulsão de morte em 1920, além de basear-se no que pôde construir em termos de segunda tópica. Mas, antes de fazermos este percurso, continuaremos destacando outros aspectos importantes a respeito da pulsão, desta vez, ligados aos seus destinos.

Segundo Freud (1915/2020) a pulsão possui quatro destinos, que também podem ser encarados como formas de proteger o sujeito contra as mesmas, sendo eles: a reversão em seu contrário, o retorno em direção à própria pessoa, o recalque e a sublimação. Nessa obra, o autor se debruça apenas sobre os dois primeiros, devido ao fato de que ele considera o recalque como um ponto que demandaria uma discussão muito extensa e porque ele não pensou em abordar a sublimação nesse texto. Por esse motivo, utilizaremos outras referências para abordar os dois últimos destinos da pulsionais.

Sobre o primeiro, a reversão em seu contrário, ele destaca dois aspectos importantes: a transformação de uma pulsão originalmente ativa em passiva e a alteração de seu conteúdo em algo inverso. Ele utiliza dois exemplos para elucidar esses processos, o sadismo-masochismo e o voyeurismo-exibicionismo. Ele exprime que “a reversão diz respeito apenas às metas da pulsão; sua meta ativa: atormentar, contemplar, é substituída pela passiva: ser atormentado, contemplado” (Ibidem, p. 35). Ainda sobre a reversão em seu contrário, ao dissertar a respeito da inversão de conteúdo, evidencia que a única maneira de encontrarmos exemplos dessa possibilidade é na conversão do amor em ódio.

O autor também utiliza os exemplos do sadismo-masochismo e do voyeurismo-exibicionismo para discutir sobre o retorno em direção à própria pessoa. Ele afirma que isso “se torna compreensível se considerarmos que o masochismo é um sadismo que se voltou contra o próprio Eu, e que o exibicionismo inclui a contemplação do próprio corpo” (Ibidem, p. 37). Como citado anteriormente, Freud não disserta sobre os dois outros destinos da pulsão nessa obra de 1915. É importante salientar que, quando elencamos os seis tipos de mitigação do mal-estar, já discutimos um pouco sobre o conceito de sublimação e esbarramos, de uma certa forma, no conceito de recalque, tendo em vista que, ao trazermos a neurose como uma outra medida paliativa, acabamos por tocar neste aspecto, já que, como sabemos, ele é o mecanismo de defesa da neurose. Partindo deste mesmo raciocínio, a fim de encontrarmos um material consistente a respeito de tal conceito, decidimos consultar as principais obras de Freud sobre a neurose, tais como “Sobre tipos neuróticos de adoecimento”, de 1912, “Neurose e psicose”, de 1924 e “A perda da realidade na neurose e na psicose”, escrito no mesmo ano.

Freud (1912/2020) empreende uma discussão a respeito dos mecanismos da neurose e da maneira como os sujeitos fazem para lidar com a perda da satisfação que lhes é imposta. Em um determinado ponto do texto, escreve sobre a satisfação da qual precisam abrir mão através da sublimação, ele afirma que isso ocorre “de modo a alcançar metas que não são mais eróticas e que escapam do impedimento” (Ibidem, p. 72). O fato de apontar para a não erotização das metas está atrelado com o que já havíamos discutido anteriormente sobre a sublimação, no

sentido de que esse destino da pulsão é capaz de promover um desvio com relação ao objetivo da pulsão, conduzindo-a por um caminho dito elevado, requerendo uma espécie de aptidão especial para que isso seja possível. Também enfatizamos que, quando o sujeito tem a capacidade de sublimar, seja através da criação artística, das produções intelectuais ou até mesmo do trabalho, precisamos considerar um fator importante: isso que é produzido é admirado por outras pessoas, ocupando, portanto, uma posição de destaque e prestígio.

Constantemente ouvimos sobre a relação entre a arte e as descobertas científicas com a pulsão, mas pouco se discute sobre o que concerne às possibilidades sublimatórias proporcionadas pelo trabalho. Por esse motivo, consideramos interessante trazer um exemplo ilustrado em um curso, realizado em março de 2019, intitulado “Psicanálise e Redução de Danos: o cuidado com usuários de álcool e outras drogas”, ministrado pelo professor Felipe Pinheiro, doutor pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Nele, o docente discutiu profundamente sobre o conceito de pulsão, tal como fizemos acima, mas, ao discutir sobre seus destinos e, mais especificamente, sobre a sublimação, citou como exemplo – aquilo que inspirou o pai da psicanálise a criar o conceito de sublimação – um homem que tornou-se cirurgião, atividade esta que traz consigo a necessidade de cortar pessoas, como um direcionamento diferente para o que fazia com os animais na infância, quando cortava suas caldas. Esse desejo de destruir, nesse caso, percorreu um caminho sublimatório que o permitiu fazer a mesma ação, só que, desta vez, recebendo o prestígio de outrem.

Sobre o último destino, o recalque, Freud (1924/2020) afirma que ele é o mecanismo que defende o Eu de conduzir poderosas moções pulsionais para a descarga, seja através do desvio que impede o caminho para o escoamento da energia contida no Isso, seja por meio de um afastamento dessa moção do objeto visado para obter a satisfação. Além disso, o autor traz considerações interessantes capazes de fazer-nos compreender qual a ligação existente entre esses desvios pulsionais e a formação de compromisso que o Eu estabelece com o seu sintoma. O sintoma, neste caso, seria aquilo capaz de servir como um substituto para isso que mostrava-se incompatível com eu e, portanto, foi recalado, sem poder realizar-se. Mesmo que o sintoma surja sustentando esse propósito, o Eu tenta lutar contra ele, “obedecendo às leis do Super-Eu” (Ibidem, p. 272), evidenciando que quando ocorre o recalamento não somente a incompatibilidade entre o Eu e aquilo que lhe é insuportável está em jogo, mas também as influências do mundo externo que veem no Super-Eu o seu representante psíquico. “O Eu é a força que promove o recalamento contra aquela parte do Isso e o fortifica através de um contrainvestimento da resistência” (Ibidem, p. 272).

1.2.1 Os dualismos pulsionais

Após termos trazido as considerações iniciais do autor sobre o conceito de pulsão e de termos explorado suas principais características e destinos, faz-se necessário discutirmos a respeito do novo dualismo pulsional – pulsão de vida e pulsão de morte – já que em “O Mal-estar na cultura, Freud (1930/2020) explora de maneira pormenorizada a maneira pela qual a cultura é responsável por domar os impulsos destrutivos do sujeito, possibilitando a construção do que Lacan chamou de laço social. O título da obra “Além do Princípio de Prazer”, de 1920, já nos traz um alerta interessante sobre um avanço significativo em uma parte importante da teoria psicanalítica, qual seja o ultrapassamento do que havia postulado sobre o funcionamento do nosso aparelho psíquico que busca o prazer e a evita o desprazer – princípio de prazer – avançando no sentido de afirmar que existe algo que encontra-se além do princípio de prazer, o que deu base para que desenvolvesse o conceito de pulsão de morte e, mais, a elaboração da segunda tópica freudiana, (Id Ego e Superego), realizada em 1923 em “O Ego e o Id”.

Na contramão do que pensava Rousseau: “o homem nasce bom, mas a sociedade o corrompe” Freud, ao longo de seus anos de observação e ampliação teórica da psicanálise, deu-se conta – não apenas em suas experiências clínicas com os paciente, mas, também, a partir de seus tão conhecidos e prestigiados textos sobre a cultura – de que o ser humano possui uma agressividade que, se não fosse o trabalho cultural e das instituições que a compõem para coibir os sujeitos a renunciarem àquilo que poderia trazer prejuízos para a vida em comunidade e os desvios pulsionais necessários para que não levasse adiante a tentativa de satisfação a partir da aniquilação do outro, não teríamos motivos para enxergar essa bondade ressaltada pelo filósofo.

Como citado anteriormente, em 1920, o autor construiu uma nova maneira de conceber o dualismo pulsional, indo além da divisão que já havia realizado, que separava as pulsões de autopreservação das pulsões sexuais, passando a dividi-las em pulsão de vida e pulsão de morte. A introdução dessa pulsão promoveu uma reviravolta na teoria psicanalítica, incitando o autor a reformular inúmeros conceitos. Assim como “Além do Princípio de Prazer” (1920/2020), “O Ego e o Id” (1923) representou um marco na história da psicanálise, influenciando todas as obras posteriormente produzidas por Freud. Nessa obra, o autor constrói uma explicação acerca de sua segunda tópica (Isso, Eu e Superego), mas, antes de realizar tal empreendimento, faz um retorno àquilo que elaborou como a primeira tópica, situando o leitor em seu processo de elaboração conceitual. Logo no início do texto, ele discute sobre a primeira, composta por inconsciente, pré-consciente e consciente. Nossa intenção, aqui, é trazer um breve recorte sobre

esse ponto da obra freudiana a fim de situar o leitor a respeito dos termos que utilizaremos ao longo do nosso texto, já que, se afirmamos que a produção de “O Ego e o Id” influenciou em todas as produções posteriores, faz-se necessário trazer uma mostra do que fora construído para que consigamos acompanhar os principais pontos dessa obra que fizeram a diferença na produção da base de nossa discussão, escrita sete anos mais tarde, qual seja “O Mal-estar na Cultura”, de 1930.

Ele inicia, afirmando que “a divisão do psíquico em o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise” (Freud, 1923, p. 7). Além disso, pontua que não podemos encarar a consciência como o fator principal do aparelho psíquico, mas entende que esta confere um importante papel para o mesmo. Antes de definir claramente o de que se trata a consciência, ele distingue dois tipos de inconsciente: um que foi submetido à repressão e um que encontra-se em um estado latente, sendo possível tornar-se consciente. Ele nomeia esse segundo tipo, o latente, de pré-consciente. Nas palavras de Freud, temos que:

Ao latente, que é inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico, chamamos de pré-consciente; restringimos o termo inconsciente ao reprimido dinamicamente inconsciente, de maneira que temos agora três termos, consciente (Cs.), pré-consciente (Pcs.) e inconsciente (Ics.), cujo sentido não é mais puramente descritivo (FREUD, 1923, p. 8).

O autor faz outras considerações importantes a respeito destes três componentes da primeira tópica. Ele afirma que a consciência estabelece uma relação direta com o mundo externo, sendo a primeira a ser atingida pelos estímulos e percepções. Já sobre o inconsciente e o pré-consciente, ele faz uma afirmação emblemática, trazendo para a discussão a concepção de repressão que citamos anteriormente. (Freud, 1923, p. 10) afirma que “tudo o que é reprimido é Ics., mas nem tudo o que é Ics. é reprimido”, apontando para a distinção que fizemos entre a latência do pré-consciente – que seria capaz de fazer com que certos conteúdos se tornassem conscientes, já que possuem alguma relação com o que o autor designou como “representações verbais” – e o inconsciente que não é capaz de fazê-lo, por encontrar-se reprimido, que possui o que Freud (1923) chamou de “material desconhecido”.

O ponto crucial desta obra está presente na parte em que o autor promove uma conexão entre as duas tópicas, trazendo como justificativa, para a construção da segunda, o fato de que o que fora pensado na primeira divisão realizada não mostrou-se suficiente, sendo necessário, por esse motivo, construir algo que se adequasse melhor às novas descobertas que foram surgindo a partir do que se apresentava na clínica. Neste momento, ele faz uma ponte entre a consciência e o Eu – uma das instâncias psíquicas da segunda tópica – afirmando que “em cada

indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais e chamamos a isso o seu ego. É a esse ego que a consciência se acha ligada: o ego controla [...] a descarga de excitações para o mundo externo” (Ibidem, p. 9). Mas nem só de aspectos conscientes se constitui o Eu, ele também guarda, em si, componentes inconscientes que são trabalhados pelo autor ao longo da obra. Esses componentes mostram-se tal como a principal característica do inconsciente, ou seja, trazem, em seu bojo, aspectos reprimidos que geram efeitos. Outra afirmação imprescindível a ser feita sobre o Eu refere-se ao fato de que ele é a instância psíquica mediadora entre as exigências do Isso e às do Supereu.

Unindo as discussões desta obra com a afirmação freudiana de que “o eu não é senhor em sua própria casa”, podemos compreender a passividade com a qual essa instância se apresenta, no sentido de que há, em nós, forças poderosas que não estão no nosso controle agindo sem que possamos fazer nada para contê-las. Freud (1923) afirma que o Eu perpassa as três instâncias da primeira tópica, pois possui a consciência em seu núcleo, mas traz em si os registros mnêmicos que pertencem ao pré-consciente e, como já mencionamos anteriormente, aspectos reprimidos do inconsciente. É interessante observar o cuidado do autor em estabelecer ligações entre as tópicas e entre as instâncias presentes na segunda. Ele afirma que o Eu¹ representa uma parte do Isso que sofreu transformações a partir do contato estabelecido com o mundo e, além disso, por esse motivo, acaba exercendo a influência necessária para que o eu consiga abrir espaço para a entrada do princípio de realidade que, antes de acontecer, revela uma predominância das exigências impostas pelo id em busca de satisfação.

Outra característica importante sobre o ego refere-se ao fato de que ele é “primeiro e acima de tudo, um ego corporal” (Ibidem, p. 15). Esse ponto é de extrema relevância, pois traz consigo um resumo do que ocorre no processo de narcisismo discutido por Freud (1914) em “Sobre o Narcisismo: uma introdução” a respeito da formação de um eu capaz de estabelecer uma diferenciação entre o que lhe é próprio e o que lhe é exterior, ou seja, com demarcações claras entre si e o outro, devido à constituição de um contorno corporal.

O autor afirma que o ego apresenta muito mais complexidade do que se poderia supor, caso fosse apenas uma instância proveniente do id transformada pelo contato com o mundo externo. Há, no ego, uma especificidade que “jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua própria pré-história pessoal” (Freud, 1923, p. 17), conhecida como “ideal do ego” ou “superego”. O superego,

¹ Apesar de termos utilizado a obra “O Ego e o Id”, em que as terminologias utilizadas são Id, Ego e Superego, optamos por trazer, ao longo do texto, os termos Isso, Eu e Supereu, por serem estes os utilizados nas obras da Autêntica (editora que possui traduções mais atuais e vindas direto do alemão).

segundo o autor, é o herdeiro do complexo de Édipo, é o que restou de herança para o eu, sendo o responsável pela interiorização, por parte do eu, das leis morais, das proibições que são ensinadas não somente por meio dos ensinamentos passados pela família, como também por meio das instituições, tais como a escola e a igreja, outros representantes da autoridade.

É possível, ainda, encontrar nesta obra, uma pequena parte que nos auxiliará, adiante, a compreender que o superego não apenas representa essa instância psíquica individual, capaz de produzir uma espécie de filtro na condução do sujeito diante das decisões que tomará ao longo da vida, mas há, além disso, o que Freud (1930/2020) nomeou como superego cultural, que será discutido posteriormente. Freud (1923/2020) evidencia que “a diferenciação do superego a partir do ego não é questão de acaso; ela representa as características mais importantes do desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da espécie” (Freud, 1923, p. 20). Além disso, ressalta outro aspecto importante: a religião (que também será abordado), quando afirma que “o ideal do ego responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. Como substituto de um anseio pelo pai, ele contém o germe do qual todas as religiões evoluíram” (Freud, 1923, p. 21).

A fim de compreendermos melhor de que se trata o Isso, é importante nos atentarmos para as diferenças realizadas pelo autor entre ele e o Eu. Freud (1923) afirma que o Eu é responsável por permitir que o Isso seja, de alguma maneira, afetado pelo mundo externo, porque ele é quem capta os estímulos e funciona como uma ponte para que essa influência ocorra. Além disso, ressalta que a garantia de que o mundo externo exerce tal influência está justamente na diferença entre ambas as instâncias. Ele também pontua que apesar do que os distingue, precisamos nos atentar para o fato de que o Eu mostra-se como “uma parte especialmente diferenciada do id” (Ibidem, p. 22) e, por essa razão, não há porquê demarcarmos tão rigorosamente suas distinções. Outra característica importante concerne ao fato de que, de acordo com o autor, o Isso é a instância que “contém as paixões” (Ibidem, p. 14). Ademais, faz um paralelo interessante, ao afirmar que há uma equivalência entre o peso que as percepções exercem sobre o Eu e o impacto que as pulsões exercem sobre o Isso, o que nos leva a uma outra característica importante, qual seja, a de que o Isso é o centro das pulsões e não somente, ele está “sob o domínio dos silenciosos mas poderosos instintos de morte” (Ibidem, p. 34) e que “no início, toda a libido está acumulada no id” (Ibidem, p. 27).

Após termos detalhado as especificidades de cada instância, cabe-nos trazer uma indispensável comparação entre elas, estabelecida por Freud. Ele acredita que:

Pode-se dizer do id que ele é totalmente amoral; do ego, que se esforça por ser moral, e do superego que pode ser supermoral e tornar-se então tão cruel quanto somente o id pode ser. É notável que, quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais severo - isto é, agressivo - ele se torna em seu ideal do ego (FREUD, 1923, p. 31).

Agora que já trouxemos as principais características desse conceito fundamental da psicanálise, teremos base para nos aprofundarmos no que permitiu a proposição de um novo dualismo pulsional, qual seja a divisão entre pulsão de vida e pulsão de morte. Freud (1920/2020) inicia a sua obra, fazendo considerações a respeito do princípio de prazer. É interessante observar que essa é uma característica marcante do autor: retomar conceitos importantes já explorados em obras anteriores a fim de produzir um solo fértil para o leitor acompanhar os seus desenvolvimentos. Inicialmente ele discute sobre esse princípio a partir de um ponto de vista econômico, salientando o que ocorre quando há um aumento da tensão – desprazer – e o que acontece quando há uma descarga – prazer – e o cumprimento do objetivo do aparelho psíquico: manter as tensões tão baixas quanto possível. Apesar de escrever esse texto para pensar sobre as características do que se encontra além do princípio de prazer, tal como nos alerta o título da obra, ele afirma que o fato de vivermos experiências desprazerosas não indica uma mudança quanto ao domínio do princípio de prazer, ou seja, ele não descarta o que fora descoberto anteriormente, mas promove um avanço em sua teoria, quando passa a observar o fenômeno da compulsão à repetição. Um pouco antes de iniciar o terceiro capítulo, ele cita “tendências que estão além do princípio do prazer, isto é, de tendências que seriam mais primevas que ele e independentes dele” (Freud, 1920/2020, p. 85). Apesar de não nomear essas tendências como fazendo parte do além do princípio de prazer, identificamos que é disso que se trata.

Nessa obra, ele traz inúmeras referências para elencar as características da repetição, tais como a neurose traumática e as brincadeiras infantis, ressaltando, mais especificamente, o que chamou de Fort-da, ao observar a maneira como o seu neto jogava um carretel, quando a mãe se fazia ausente, colocando-se, a partir disso, em uma posição ativa para elaborar a presença e a ausência da mesma. É importante esclarecer para o leitor que não temos a pretensão de nos aprofundarmos nos exemplos citados e que o fizemos apenas com o objetivo de enriquecer a nossa discussão, ao acompanharmos o processo freudiano de elaboração dessa etapa crucial de sua teoria. Além disso, trazer, para o nosso texto, um recorte sobre a compulsão à repetição é relevante, porque o autor afirma que a “compulsão à repetição [...] nos levou à detecção das pulsões de morte” (Freud, 1920/2020, p. 183).

Ele ilustra o texto com diversos exemplos vivenciados em sua prática clínica, trazendo para o bojo da discussão o que outrora discutiu em “Lembrar, repetir e perlaborar” (1914/2020), afirmando que o paciente “se vê forçado a *repetir* o recalcado como experiência no presente, em vez de *lembrá-lo* como uma parte do passado” (Freud, 1920/2020, p. 87), evidenciando aspectos relacionados com a influência do médico no processo de tratamento, presentificada a partir da transferência. Além disso, faz um delineamento a respeito do conteúdo ao qual essa reprodução acontece, afirmando que tem ligação com aspectos concernentes à sexualidade infantil e ao Complexo de Édipo.

Em dado momento, o autor levanta uma pergunta crucial que levará o leitor a compreender de forma mais clara o que ele entende por compulsão à repetição. Ele interroga: “Em que relação com o princípio de prazer se encontra a compulsão à repetição, que é a manifestação de força do recalcado?” (Freud, 1920/2020, p. 91). A explicação consiste em afirmar os efeitos ocasionados pelas moções pulsionais oriundas dos conteúdos recalcados. Até esse ponto, não há muita novidade. A virada de chave consiste no fato de que ele salienta que o tipo de desprazer proporcionado por essas moções pulsionais “se trata de um desprazer que já apreciamos, que não contradiz o princípio de prazer, pois é desprazer para um sistema e ao mesmo tempo satisfação para o outro” (Freud, 1920/2020, p. 91). Além disso, considera que a compulsão à repetição promove um retorno daquilo que ocorreu no passado e não demonstra ser capaz de proporcionar prazer, já que “encontraremos a coragem para supor que realmente exista na vida anímica uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer” (Freud, 1920/2020, p. 97).

Sabemos, desde sempre, que a psicanálise não é uma teoria aplicada à prática, mas uma prática que possibilita a construção e a renovação de uma teoria, mas, mesmo que dominemos isso, o fato de que o autor ilustra o texto registrando experiências com os analisandos ainda nos surpreende. Ele faz outras importantes considerações sobre a compulsão à repetição, tecendo uma costura entre conceitos como transferência, princípio de prazer, unindo-os às experiências infantis que tentam ser revividas no setting com o analista. Ele evidencia que, com essa tentativa de repetição, não resta dúvidas quanto à ultrapassagem que essa experiência realiza com relação ao princípio de prazer.

O autor faz, ainda, algumas constatações cruciais sobre a compulsão à repetição, tais como o fato de que ela é “mais originária, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer por ela deixado de lado” (Ibidem, p. 99) e o fato de que, apesar de não contradizer o princípio de prazer, “é [...] independente dele e parece mais primitiva do que o propósito do ganho de prazer e da evitação de desprazer” (Ibidem, p. 121).

Após os esclarecimentos realizados a respeito da compulsão à repetição, poderemos discutir, de fato, o novo dualismo pulsional com base no que fora pensado em “Além do Princípio de Prazer” e “O Ego e o Id”. Freud (1920/2020) reconhece que a divisão que fora realizada entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais não se mostra mais suficiente diante das novas descobertas que foram realizadas. Ele faz uma pontuação importante, ao afirmar que “nossa concepção foi, desde o início, dualista, e hoje ela o é mais rigorosamente do que antes, depois que nomeamos os opostos não mais de pulsões do Eu e pulsões sexuais, mas de pulsões de vida e pulsões de morte” (Freud, 1920/2020, p. 175).

Freud (1920/2020) escreve uma nota bastante esclarecedora a respeito desse novo dualismo pulsional, afirmando que, a partir das novas descobertas realizadas pela psicanálise, houve uma espécie de desvinculação entre as pulsões sexuais e a reprodução, gerando como consequência a transformação da pulsão sexual em Eros. Nesse sentido, “as comumente chamadas pulsões sexuais surgiram como a parte desse Eros voltada para os objetos” (Freud, 1920/2020, p. 197). Além disso, ele enfatiza a oposição existente entre as pulsões de vida e as pulsões de morte, sustentando que “a especulação supõe, então, esse Eros atuando desde o princípio da vida e aparecendo como ‘pulsão de vida’ em oposição à ‘pulsão de morte’, que surgiu por meio da animação do inorgânico” (Ibidem). Freud (1923) afirma que Eros comporta aquilo que constituía o que era nomeado como pulsões de autoconservação e o que era nomeado como pulsões sexuais, já a pulsão de morte tem a “tarefa é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado” (Freud, 1923, p. 23).

Elas [as pulsões sexuais] são as verdadeiras pulsões de vida; tendo em vista que elas trabalham contra o propósito das outras pulsões, propósito que, dada a função destas, leva à morte. [...] Há uma espécie de ritmo hesitante na vida dos organismos: um grupo de pulsões precipita-se para adiante a fim de alcançar a meta final da vida o mais rápido possível; o outro grupo lança-se para trás a certo ponto desse caminho, para refazê-lo a partir de um determinado lugar e assim prolongar a duração do caminho (FREUD, 1920/2020, p. 143).

O mais interessante, quando Freud discute os dois tipos de pulsão é que ele afirma que ambas convivem e são responsáveis por restabelecer uma espécie de equilíbrio que fora perdido pelo próprio surgimento da vida, o que nos leva à conclusão de que nenhuma tendência existe sem a outra, no sentido de que, ao passo que a pulsão de vida tenta promover a união e o investimento libidinal nos objetos, a pulsão de morte visa à inércia, à tendência da vida de retornar ao estado inorgânico e à destruição. É importante ter em vista que é preciso haver espaço para que algo possa ser criado, o que nos leva a pensar que não há motivo para

demonizarmos a pulsão de morte, já que por vezes é necessário que haja alguma destruição para que essa abertura seja possível. Desde que a cultura dê conta do seu papel de promover uma barreira para que certos limites não sejam ultrapassados, incentivando, portanto, uma renúncia pulsional por parte dos sujeitos, não há porquê demonizá-la, até porque, Freud acredita, em antagonismo a alguns pensadores, que não nascemos bons, pelo contrário, certas tendências em nós vão sendo domadas ao longo do tempo a partir da educação e das instituições.

1.2.2 A renúncia pulsional

Retomando o “Mal-estar na Cultura”, observamos a maneira pela qual os seres humanos foram criando vínculos com os seus semelhantes, sendo necessário, para tanto, que inibissem o amor em sua meta. Essa inibição traz, em si mesma, um aspecto pulsional importante, pois nos apresenta um desvio necessário para que, no lugar de dar vazão aos intensos desejos sexuais, houvesse a chance de transformá-lo em um sentimento mais brando, encarado como amizade. O autor apresenta, ainda, outro fator importante para a criação do vínculo de amizade: a identificação. “Vimos que o que mantém uma comunidade coesa são duas coisas: a coação [*Zwang*] da violência e os laços afetivos - que tecnicamente chamamos de identificações - entre os membros” (Freud, 1933/2020, p. 433).

Sobre a agressividade, ele pontua que “a inclinação à agressão é uma predisposição pulsional originária e autônoma do ser humano, e [...] a cultura encontra nela o seu obstáculo mais poderoso” (Freud, 1930/2020, p. 375). Em dado momento, ele retoma a tão conhecida formulação de Hobbes (1651), afirmando que o homem é o lobo do homem, indicando a dimensão do que a cultura precisa enfrentar a fim de preservar a comunidade. É curioso observar a ligação existente entre os dois aspectos - sexualidade e agressividade - no sentido de que, ao inibir o amor em sua meta e, desta forma, criar um vínculo amistoso e um sentimento de comunidade entre os integrantes da mesma, essa agressividade também vai se dissolvendo, colaborando para o objetivo maior: a manutenção dos laços que farão com que a continuidade da espécie humana seja possível.

Precisamos ter em mente que não só a formação de laços entre os membros da sociedade colabora para que haja a renúncia à agressividade. O autor dedica uma boa parte do “Mal-estar” para discorrer acerca da importância do Supereu e da consciência de culpa para esse processo. Freud (1930/2020) postula que há um mecanismo capaz de retornar a agressividade que o Eu

gostaria de dirigir para fora para o próprio Eu. Ao regressar “é assumida por uma parte do Eu que se opõe ao restante como Supereu, e então, como ‘consciência moral’, exerce contra o Eu essa mesma disponibilidade rigorosa para a agressão, que o Eu teria, com prazer, saciado em outros indivíduos (Freud, 1930/2020, p. 377). Segundo o autor, a consciência de culpa seria aquela tensão encontrada entre o Eu e o Supereu, que acaba se apresentando como o que impele à punição. O que acaba ocorrendo, em colaboração com a cultura, é que, pelo fato de possuir esse jugo interno, o sujeito passa a vigiar a si mesmo, sem que seja necessária a interferência de um juiz externo. Neste ponto da obra, Freud desculpa-se por ter excedido a discussão sobre o sentimento de culpa, mas salienta sua importância, através da “intenção de colocar o sentimento de culpa como 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” (Freud, 1930/2020, p. 390).

Se a cultura impõe, não apenas à sexualidade, mas também à tendência à agressão do ser humano, tão grandes sacrifícios, então entendemos melhor por que se torne difícil para o ser humano sentir-se feliz. Para o homem pré-histórico, as coisas eram de fato melhores nesse aspecto, pois ele não conhecia nenhuma restrição à pulsão. Em contrapartida, a sua garantia de desfrutar dessa felicidade por longo tempo era das mais exíguas. O ser humano de cultura trocou um tanto da possibilidade de felicidade por um tanto de segurança (Ibidem, p. 367-368).

Essa passagem nos faz compreender o motivo pelo qual o autor afirmou que “uma grande parte da culpa por nossa miséria é daquilo que é chamamos de nossa cultura; seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e voltássemos a nos encontrar em condições primitivas” (Ibidem, p. 333). Viver na cultura e precisar recalcar aspectos que são tão íntimos e constitutivos do sujeito não se dá sem consequências. Esses sacrifícios são os responsáveis por produzir o que Freud (1930/2020) chamou de mal-estar. O mal-estar é justamente o produto disso que precisamos recalcar, abrir mão, é um mal-estar constitutivo, que está colocado para todos, tendo em vista que, não há como escaparmos da influência da cultura sobre as nossas vidas. A forma como aprendemos, desde a infância, através da educação, a deixarmos de lado certos modos de agir para adotarmos comportamentos que seriam condizentes com o que se espera de um ser humano civilizado não nos deixa escapar deste pacto social que fora combinado sem que tenhamos a capacidade de lhe atribuir qual é o seu marco inicial no curso do tempo.

Após termos discutido sobre os dois campos ligados à felicidade (o psíquico e o cultural), já temos recursos suficientes para entendermos que esses dois campos não estão

dissociados, mas ambos produzem uma influência concomitante sobre o sujeito. O primeiro através de um processo interno, ligado às quantidades de libido que são manejadas e o segundo influenciando o sujeito de fora para dentro, mas, nem por isso, deixando de ter um papel essencial na forma como se aproxima das possibilidades e dos impasses no que se refere à busca pela felicidade.

1.3 Os modos de mitigação do mal-estar

Tendo discutido os conceitos de cultura e de mal-estar, podemos retornar aos modos de mitigação do mesmo, divididos pelo autor em seis aspectos: a neurose, o isolamento voluntário, o amor, a fruição pela beleza, a sublimação, o uso de substâncias tóxicas. Num primeiro momento, podemos estranhar o fato de a neurose - conhecida por ser uma estrutura psíquica que coloca o sujeito frente à impasses com relação ao seu desejo e a sua sexualidade e, portanto, geradora de sofrimento - ser entendida como uma forma de atenuar o mal-estar ao qual estamos submetidos na cultura. Mas os esclarecimentos do autor acerca desse ponto nos fazem compreender de que maneira essa mitigação ocorre.

Ele afirma que a neurose é capaz de proporcionar ganhos secundários em meio ao sofrimento e salienta que os neuróticos não toleram as imposições da cultura sobre sua sexualidade, ou seja, não suportam as restrições que lhes são impostas e “criam, para si em seus sintomas satisfações substitutivas” (Ibidem, p. 358). É importante salientar que a neurose tem como mecanismo de defesa o recalque e possui um modo de funcionamento baseado em preservar o eu daquilo que é intolerável, daquilo que mostra-se incompatível consigo mesmo. Como dissemos, o que o neurótico não suporta são as influências exercidas sobre a fruição das suas pulsões sexuais, fazendo com que ele não tolere manter isso na consciência. É por esse motivo que o autor afirma que “a neurose é [...] um meio para se afastar da realidade; e [...], em suas formas mais graves, a neurose significa diretamente uma fuga da vida real” (Freud, 1924/2020, p. 279)

Freud (1930/2020) afirma que o isolamento voluntário é o modo de mitigação que está diretamente relacionado ao tipo de mal-estar que proporciona maior sofrimento para os sujeitos: os relacionamentos interpessoais. Ao isolar-se, o sujeito afasta-se do confronto com os demais, entendendo que “a felicidade que podemos alcançar através dessa via é a da quietude” (Ibidem, p. 322). O autor destaca a vida levada pelo eremita como aquela capaz de romper com os

aspectos da realidade que tornam a vida insuportável, ressaltando que ele “tem como único inimigo a realidade como [...] a fonte de todo sofrimento e com a qual não é possível viver, e, por essa razão, é preciso romper com todas as relações com ela, se quisermos ser felizes em algum sentido que seja” (Ibidem, p. 327).

Sobre o amor, o autor salienta que, por meio dele, o sujeito “desloca a satisfação para processos psíquicos internos, servindo-se, para isso, da capacidade de deslocamento da libido, [...] mas ela não se afasta do mundo exterior, ao contrário, agarra-se aos seus objetos e consegue a felicidade a partir de uma relação afetiva para com eles” (Ibidem, p. 328). Além disso, o amor não se contenta com uma mera evitação do desprazer. Ao buscar a felicidade por meio dessa técnica, o sujeito busca os objetos a fim de obtê-la através do que chamou de “uma realização positiva da felicidade” (Ibidem). Freud (1930/2020) destaca mais dois aspectos importantes a respeito dessa forma de mitigação do mal-estar: primeiro, afirma que nada mais esperado do que buscar a satisfação através deste método, tendo em vista que o contato com esse amor fez parte das primeiras experiências individuais, servindo como modelo de busca para as satisfações posteriores; segundo, alerta que essa é a mais perigosa maneira de buscar a felicidade, já que ela deixa o sujeito em um estado de extrema vulnerabilidade, porque ao mesmo tempo em que quando estamos amando nos sentimos amparados, ao perdermos o objeto do nosso amor, nos encontramos em um estado de completo desamparo e desespero.

Outro ponto mencionado pelo autor refere-se à fruição pela beleza. Ele afirma que ela não é capaz de nos afastar com tanta veemência do sofrimento, mas proporciona uma espécie de compensação. Além disso, salienta que, apesar de não haver uma utilidade clara em sua apreciação, a cultura não poderia prescindir dela. Freud (1930/2020) afirma que uma das características da mesma refere-se à apreciação de objetos que não tem o objetivo de auxiliar ou facilitar as atividades humanas. A cultura aprecia objetos inúteis pelo simples fato de que são belos. Ele traz como exemplo o que ocorre nas áreas verdes das cidades, como parques e bosques. Esses locais são importantes “reservatórios de ar” (Ibidem, p. 341), responsáveis, ainda, por manter a temperatura do ambiente mais amena, tendo em vista as sombras produzidas pelas árvores, sendo, portanto, extremamente úteis para a população; mas não é difícil observar que, além do que mostra-se necessário em termos de saúde e qualidade de vida, há inúmeros ornamentos, flores decorativas, chafarizes e estátuas que compõem o ambiente. É nesse sentido que a beleza apresenta-se como um aspecto que, mesmo na sua inutilidade prática, traz alguma utilidade em termos de contemplação, sendo uma forma de manifestação cultural.

Sobre a sublimação, ele afirma que “a tarefa a ser resolvida é deslocar as metas pulsionais de tal maneira que não possam ser atingidos pelo impedimento do mundo exterior”

(Ibidem, p. 325). Além disso, evidencia que essa é forma de mitigação do mal-estar mais refinada que existe, podendo se dar através de produções intelectuais e artísticas. Além disso, salienta que o problema desse método consiste no fato de que ele não é acessível a todos, necessitando, nesse sentido, que o sujeito que opte por lançar mão deste artifício disponha de uma espécie de talento especial. A contemplação de obras de arte é capaz de afastar-nos momentaneamente das durezas da vida, mesmo que por um breve período de tempo, no entanto “a suave narcose à qual a arte nos transporta não faz mais do que produzir uma libertação das necessidades da vida e não é forte o suficiente para fazer esquecer a miséria real” (Ibidem, p. 327).

Sobre o último método paliativo, o uso de substâncias tóxicas, ele pontua que as saídas mais interessantes que existem para nos afastar dos referidos sofrimentos são aquelas capazes de influenciar o nosso próprio corpo. Ele afirma que, ao serem ingeridas, essas substâncias promovem uma sensação de prazer, fazendo com que, além disso, consigamos nos distanciar do que chama de “moções de desprazer” (Ibidem, p. 323). Além disso, traz aspectos interessantes sobre esse uso, salientando que alguns povos colocaram-no em uma posição privilegiada, tamanho prazer que conseguiam extrair desta prática; afirma que o consumo desses entorpecentes, de uma certa forma, trazem benefícios semelhantes àqueles obtidos a partir de uma outra forma de mitigação do mal-estar – isolamento voluntário – no sentido de que ele – o consumo – consegue proporcionar uma certa sensação de autonomia com relação ao mundo externo, criando a possibilidade de “nos livrar a qualquer hora da pressão da realidade e encontrar refúgio em um mundo próprio, que ofereça condições melhores de se obter sensações” (Ibidem).

Essa passagem mostra-se extremamente atual, tendo em vista a banalização do uso de medicamentos com o objetivo de enfrentar a realidade. Hoje, o luto, a TPM (tensão pré-menstrual), a tristeza diante das perdas são vistos como problemas que devem ser eliminados e não como questões que fazem parte da vida. Essa tentativa constante de eliminar o sofrimento vai na contramão da proposta freudiana a respeito da felicidade, no sentido de que ele afirma que ela só pode ser percebida no contraste. Em outras palavras, só conseguimos saber que estamos felizes, porque também vivenciamos situações desagradáveis, portanto não é interessante querermos nos livrar da tristeza, porque ela é um fator decisivo para a nossa percepção da felicidade.

Freud (1930/2020) nos faz um alerta com relação à busca pela mitigação do mal-estar, pontuando que “assim como o prudente comerciante evita aplicar todo o seu capital em um só lugar, talvez também a sabedoria da vida aconselhe a não esperar toda satisfação de uma única

aspiração” (Ibidem, p. 331). O que fica claro é que, ao depositar todas as suas fichas em apenas uma forma de obter felicidade, o sujeito se arrisca demasiadamente, porque, caso perca a possibilidade de gozar dessa tendência, nada mais lhe restará.

O “Mal-estar na cultura” aborda outras discussões cruciais acerca da inserção do sujeito na comunidade e, por esse motivo, precisamos trazê-las e desenvolvê-las a fim de compreendermos o alcance que a renúncia pulsional possui para que haja a possibilidade do laço social. Para isso, precisamos explorar mais as considerações do autor a respeito do mandamento cristão “Amar o próximo como a ti mesmo”, a religião, e a criação de instituições capazes de impedir que o mais forte se sobressaísse sobre o mais fraco.

Freud (1930/2020) afirma que podemos identificar como uma característica marcante da cultura o fato de haver um espaço privilegiado reservado às ideias. Estas, por sua vez, manifestam-se de diversas maneiras, seja por meio dos sistemas religiosos, seja por meio da filosofia ou até mesmo através do que o homem produziu como ideais de si mesmo. Este último ponto citado relaciona-se com o que foi construído também em termos de ideais culturais, já que o autor salienta que, ao formar uma concepção ideal de si mesmo e dar-se conta das limitações existentes na busca pela satisfação de seus desejos proibidos, o ser humano passou a corporificá-la nos deuses (representantes dos ideais culturais). É importante ressaltar que, ao falarmos desse aspecto, não podemos deixar de pensar não só nos deuses, mas também na religião como um ideal, já que ela impõe:

A todos, de igual maneira, o seu caminho para obtenção da felicidade e para a proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e em desfigurar de maneira delirante a imagem do mundo real, o que tem como pressuposto a intimidação da inteligência. A esse preço, através da fixação violenta a um infantilismo psíquico e da inclusão num delírio coletivo, a religião consegue poupar muitos seres humanos da neurose individual” (FREUD, 1930/2020, p. 332).

Ao trazermos a religião para o debate, não podemos nos esquecer de que ela possui mandamentos, sendo um dos mais conhecidos aquele que postula que devemos amar o próximo como a ti mesmo. Esse ponto está atrelado ao que já salientamos anteriormente com relação à agressividade inerente ao ser humano, já que a existência de tal mandamento auxilia na sua contenção. Essa agressividade é responsável por gerar esses grandes esforços, porque, caso uma restrição não fosse possível, haveria um risco de desagregação da sociedade. Por esse motivo, a cultura precisa fazer tudo quanto possível para promover ligações entre seus membros e incentivar a renúncia à sexualidade e à agressividade a qual nos referimos, trazendo como benefício a manutenção de uma vida harmônica. O mencionado mandamento, segundo Freud

(1930/2020) “se justifica pelo fato de nada ser tão contrário à natureza humana originária” (Ibidem, p. 364).

O autor estabelece críticas a essa ideia por três motivos principais: o primeiro refere-se ao fato de que se quisermos amar o próximo tal como nos amamos, o que aconteceria nos momentos em que nos odiássemos? O segundo fator está ligado a ideia de que, ao pressupor que precisamos amar o outro desta maneira, fica evidente que só podemos fazê-lo tomando-o como um semelhante e desconsiderando as diferenças inerentes a todos os seres humanos, só podemos fazê-lo porque colocamos como condição a elevação do outro a uma categoria de espelho ao qual, por nos identificarmos e nos reconhecermos, podemos amar. No final das contas, o que ocorre não é o amor ao próximo, mas um amor próprio, tendo em vista que é necessário reconhecer a diferença no outro para que possamos, de fato, amá-lo. O terceiro ponto refere-se ao fato de que acreditar ser possível amar a todos acaba trazendo uma certa desqualificação para o amor. Como posso acreditar que serei capaz de amar o meu filho da mesma forma que amo uma pessoa que me fez mal? Fazê-lo seria, no mínimo, retirar a dignidade do que poderia sentir por alguém por quem realmente tenho apreço, já que, ao colocar o outro como digno do meu amor, acabo por elevá-lo a uma categoria de objeto privilegiado.

Outro traço característico de suma importância para a vida na cultura refere-se às instituições que visam regular as relações entre as pessoas. Acabamos de discutir a respeito da religião, que também mostra-se como um sistema que tenta, com base nos seus fundamentos, promover a referida regulação, mas precisamos, ainda, trazer a maneira como o Estado e o direito se encarregaram de criar leis com o objetivo de evitar que houvesse uma imposição das vontades do mais forte sobre o mais fraco. Nesse sentido, o que está em jogo é a ideia de que “a vida humana em comum só se tornará possível caso se encontre reunida uma maioria que seja mais forte do que cada um dos indivíduos [...]. O poder dessa comunidade opõe-se então como “direito” ao poder do indivíduo. (Freud, 1930/2020, p. 344). Foi a partir dessa tentativa de regulação que pôde-se criar o que entendemos como justiça, reconhecida como aquela que cria normas para promover uma igualdade entre os membros de uma comunidade, sendo necessário, para tanto, que cada um renuncie a uma parcela de gozo, já que, para vivermos em sociedade, não é possível que a liberdade individual se imponha sobre o bem-estar coletivo.

A questão da liberdade individual mostra-se como um dos maiores desafios para a cultura, porque o autor entende que ela seria uma espécie de revolta a determinadas exigências civilizatórias que sempre ocorrerão, no sentido de que o ser humano possui uma tendência a

defender sua liberdade em detrimento do grupo. O imbróglio consiste em saber se é possível conciliar as aspirações individuais e as necessidades da massa na sua busca pela felicidade, consiste em descobrir se seremos capazes de manter a balança equilibrada nessa busca ou se esse confronto não é passível de resolubilidade. Ele cita “Totem e Tabu” (1913) para exemplificar de que maneira foi preciso que houvesse um rompimento com a aceitação de um gozo desenfreado do pai, realizado através de seu assassinato, para que os irmãos pudessem criar regulamentos capazes de impedir que o indivíduo obtivesse privilégios que não levassem em conta os demais membros da tribo, ressaltando aquilo que cada um precisou renunciar em si e exigir que o outro o fizesse para que uma vida com maior igualdade fosse possível. Freud (1930/2020) acredita que “os preceitos do tabu foram o primeiro “direito” (Ibidem, p. 350).

O que fica evidente para nós é que a cultura é formada, como unidade, porque está a serviço de Eros, opondo-se àquilo que é mais primitivo nos seres humanos: sua inclinação à agressividade e a vontade de aniquilar uns aos outros, representadas por Tânatos, pela pulsão de morte. O que Freud (1930/2020) nos indica é que o processo cultural representa essa luta constante entre aquilo que une e promove laço e aquilo que destrói, sendo essa a mais primordial e constante luta da vida.

Neste capítulo, nos propomos a percorrer um caminho que nos levasse a discutir a felicidade em seus diferentes aspectos, levando-nos a enviesar o nosso debate tanto por uma perspectiva psíquica quanto pela cultural. Esse percurso nos permitiu trabalhar conceitos que nos auxiliaram a pensar tanto nos aspectos mais internos e constitutivos do sujeito – olhando para as questões próprias à economia libidinal – tanto para aquilo que a cultura nos impele a renunciar em termos de satisfação para que tenhamos a possibilidade de viver em comunidade. O ponto de destaque se dá no sentido de que, apesar de termos feito essa divisão apenas como a intenção de diferenciar esses aspectos mais internos daquilo que vem exclusivamente do mundo exterior, ao entrar no mundo, o sujeito é constantemente atravessado por tudo aquilo que a cultura impõe, ou seja, as normas as quais nos submetemos também acabam influenciando no manejo que faremos na nossa libido.

2 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E A FALTA

O presente capítulo traz no cerne de sua proposta uma discussão sobre a falta, que não poderia ser empreendida sem que antes fizéssemos um percurso sobre o que Lacan teorizou a respeito da constituição do sujeito, este que, por estrutura, é dividido pelo significante. Para tanto, além de compreendermos de que maneira esse sujeito se constitui, em contraposição com o eu – que já abordamos no primeiro capítulo – e também com o indivíduo, precisaremos entender quais são as formas de aparição disso que falta no sujeito, dessa fenda. Isso nos levará ao conceito de castração que será abordada aqui por um prisma que não se limita ao foco no receio de perder o pênis, mas se amplia pela perspectiva da linguagem - no sentido de que não se pode dizer tudo - e como perda de gozo, já que não podemos nos satisfazer o tempo todo e de todas as formas. Fecharemos a discussão trabalhando o conceito de desejo, que é produzido através da falta.

2.1 O signo linguístico saussuriano e a subversão lacaniana

Para começarmos essa articulação entre linguagem, sujeito e falta recorreremos ao aforismo lacaniano “o inconsciente é estruturado como linguagem”, entendendo qual é a relação desta proposição com os outros dois conceitos. Logo de início, alguns pontos já nos chamam atenção nesta frase. Primeiro: ao refletirmos sobre o inconsciente em termos lacanianos sabemos que ele é apreendido através do significante. Segundo: ao pensarmos nos significantes e na maneira como sua cadeia se estrutura, quando surge algo inconsciente temos acesso ao sujeito, o que nos leva ao terceiro ponto. Esse sujeito que acessamos não é nada menos que o sujeito dividido (\$) que emerge barrado na cadeia. Pois bem, se o sujeito é dividido, a ele falta alguma coisa, houve uma perda nesse processo. Fazer essas considerações já nos mostra como tal articulação é empreendida, mas dizê-la ligeiramente atropela em muito as nuances que cada um desses aspectos comporta. Nesse sentido, vamos tomar esses pontos como pistas a serem trabalhadas e investigadas ao longo deste capítulo.

Lacan, ao proferir o aforismo que inaugurou este tópico, o fez com base no empréstimo que tomou das considerações de Ferdinand de Saussure, o pai da linguística moderna. Em seu “Curso de Linguística Geral”, de 1916/2006, mais especificamente no capítulo “A Natureza do

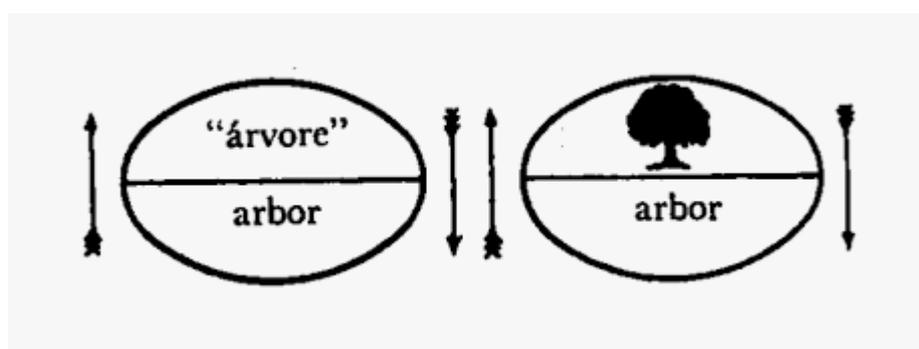
Signo Linguístico”, o autor apresentou esquemas que nos fizeram compreender tanto a maneira como o signo linguístico se estrutura como quais são os seus dois princípios: a arbitrariedade e o caráter linear do significante.

Figura 1- Representação do signo linguístico (SAUSSURE, 1916/2006)



O esquema acima traz a representação do signo linguístico que, segundo Saussure (1916/2006) “é, pois, uma entidade psíquica de duas faces” (Ibidem). O signo linguístico “não une uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (Saussure, 1916/2006, p. 80). Neste momento, podemos nos perguntar: o que seria essa imagem acústica trazida por Saussure? Seria o som emitido ao proferirmos uma palavra? Ele esclarece, afirmando que ela seria “a impressão [...] psíquica desse som, a representação que dele nos dá testemunho de nossos sentidos” (Ibidem). Sobre o conceito, podemos usar um exemplo dado pelo autor a respeito do processo que ocorre quando falamos a palavra árvore. Segundo ele, o que acontece, nesse momento, é que, apesar dele afirmar que o signo é a junção entre as duas partes representadas no esquema - imagem acústica e conceito - no uso rotineiro da palavra o termo acaba dando a ideia de que somente a primeira está sendo colocada. O que nos faz compreender que o conceito também está em jogo, é a ressalva feita pelo autor, quando afirma que “se chamamos a *arbor* signo, é somente porque exprime o conceito “árvore”, de tal maneira que a ideia da parte sensorial implica a do total” (Ibidem, p. 81), que pode ser compreendida através do esquema abaixo.

Figura 2 – O conceito do signo linguístico (SAUSSURE, 1916/2006)



Saussure (1916/ 2006) levanta uma proposta ao longo do texto, sugerindo que, no lugar de usar os termos imagem acústica e conceito, utilizássemos os termos significante e significado. Além disso, sugeriu que a palavra “signo” fosse usada para representá-los de forma condensada. Quando o autor propõe a substituição dos primeiros termos por outros, respectivamente, podemos compreender que aquilo que era considerado como imagem acústica passa, a partir deste momento, a ser representado como significante e o que ele chamava de conceito passa a ser o que ele chama de significado. Também precisamos nos atentar para o fato de que, no primeiro esquema por nós apresentado, o termo conceito encontra-se acima da imagem acústica, nos indicando que, com base na substituição realizada, o termo significado ficaria acima da barra e o termo significante abaixo.

Neste momento, faz-se necessário debater em que consiste a subversão proposta por Lacan para, assim, conseguirmos elencar suas consequências para a abordagem do sujeito do inconsciente. Ao passo que Saussure pensava o signo linguístico, tendo acima da barra o significado e, conseqüentemente o significante abaixo; Lacan, por sua vez, pensava o signo de forma invertida, ou seja, tendo o significante acima da barra e o significado abaixo. Ele o representa da seguinte maneira:

$$\begin{array}{c} S \\ \hline s \end{array}$$

Esse esquema indica que o significante, para Lacan (1958-59/2016) encontra-se acima da barra, o que denota sua primazia, ao passo que o significado está representado abaixo. Além disso, ele salienta que entre significante e significado há uma barra que demonstra uma certa impenetrabilidade e “que a diferença, a distância entre o significante e o significado se mantém” (Lacan, 1958-59/2016, p. 25). Tal mudança configurou uma noção central com relação à utilização do signo linguístico pelo psicanalista, qual seja, a noção de primazia do significante. Nesse sentido, podemos afirmar que há uma diferença notadamente marcada entre o significante saussuriano e o lacaniano.

Podemos afirmar que Saussure não concebia a possibilidade de haver uma dissociação entre o significante e o significado - tal como mencionamos acima, ao falarmos sobre o exemplo da árvore, ainda utilizando as denominações de imagem acústica e de conceito - operando como inseparáveis. Lacan, por outro lado, ao afirmar que existe a primazia do significante, o concebe de forma separável do significado, sendo esta uma noção imprescindível para a prática clínica

dos analistas lacanianos. Dito de outra maneira, o significante, por si só, não possui significado algum.

O leitor pode estar se perguntando qual é a importância de falar sobre a linguística, quando afirmamos no início do capítulo que a discussão empreendida teria como cerne a noção de falta. Queremos salientar que a justificativa para tal introdução se dará neste exato momento, a partir do desmembramento que faremos do aforismo laciano que postula que “o inconsciente é estruturado como linguagem”. Não é possível compreendermos tal estruturação sem antes termos uma noção introdutória do que Saussure, pai da linguística moderna, teorizava sobre o signo linguístico e de que maneira Lacan o utilizou.

Pensar em um inconsciente que é linguagem, que é significante, é pensar no sujeito. Pensar em um sujeito que é constituído por uma falta. E de que forma esse sujeito é apreendido? Através daquilo que vacila, do que não se fecha, daquilo que faz parte do sujeito sem que ele antes tivesse se dado conta de que possuía. Nesses tropeços, o sujeito é escutado justamente no momento em que emerge na cadeia de significantes, cadeia esta que traz consigo uma sucessão de significantes, onde S1 remete a S2, que remete a S3 e, assim, sucessivamente. É entre um significante e outro que esse sujeito pode saltar da cadeia, bastando que haja alguém para escutá-lo. E de que forma ele salta? Salta dividido entre consciente e inconsciente, sendo representado pelo símbolo \$, lido como S barrado. É nesse sentido que Lacan afirma que “o significante se caracteriza por representar um sujeito para outro significante” (LACAN, 1972-73/2008, p. 55)

É importante salientar que o trabalho realizado com o sujeito do inconsciente só pode ocorrer a partir do momento em que certas condições são adotadas, sendo a principal delas a entrega a um modo de fala que tenta romper com o controle tão incessantemente buscado pela racionalidade consciente: a associação livre. É a partir dela, considerada por Freud como a regra fundamental da psicanálise, que esse sujeito de que falamos poderá emergir na cadeia de significantes, ao falar sem pensar.

Até o presente momento trouxemos considerações imprescindíveis acerca da maneira como o pai da linguística moderna concebe o signo linguístico, a maneira como Lacan se serviu de suas teorizações, subvertendo-as, a fim de promover a inclusão do sujeito do inconsciente, e fizemos um apanhado conceitual para nos auxiliar a compreender o que Lacan quis dizer ao afirmar que “o inconsciente é estruturado como linguagem”, mas ainda não pontuamos de que maneira este sujeito de que falamos é constituído, ponto extremamente importante para avançarmos na problemática da falta. Neste momento, recorreremos às colocações realizadas por Lacan, com ênfase para “O Seminário, Livro 4: “A Relação de Objeto” (1956-57/1995), “O

Seminário, Livro 5: As Formações do Inconsciente” (1957-1958/1999), “O Seminário, Livro 6: O Desejo e a sua Interpretação” (1958-59/2016), “O Seminário, Livro 10: A Angústia” (1962-63/2005), “O Seminário, Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise” (1964/2008), bem como alguns textos dos “Escritos”.

2.2 O sujeito

2.2.1 O sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise

Neste momento do texto, faz-se necessário olhar para a categoria de sujeito não como algo que já é intrínseco à psicanálise, mas como pertencendo anteriormente a um outro campo notável: o campo da ciência. Ao fazermos esta afirmação, inicialmente um estranhamento poderá surgir, porque a ideia de um sujeito que pertença ao campo da ciência pode ser um tanto quanto controversa. Mas é partindo desse estranhamento que desejamos avançar com as seguintes perguntas: quem é o sujeito da ciência e quem é o sujeito da psicanálise?

(Lacan, 1966/1998, p. 871) afirma “que é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência, no século a que se chamou século do talento, o XVII”. Essa colocação, por si só, não basta para compreendermos a problemática do sujeito da ciência e do sujeito da psicanálise, mas já nos dá pistas sobre o cerne da discussão. E de que se trata? O ponto principal refere-se ao fato de que foi apenas a partir do que é chamado de ciência moderna que pôde haver espaço para o advento da psicanálise. Dito de outra maneira, foi a partir do surgimento da ciência que um campo de operação sobre o sujeito se abriu, até porque o autor deixa claro que “não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (Ibidem, p. 873). Além disso, mais adiante, ele afirma que “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (Ibidem). Isso posto, precisaremos, neste momento, entender como a ciência opera sobre o sujeito e como a psicanálise o faz.

Lacan (1966/1998), afirma que a ciência, em seu sentido moderno, foi fundada a partir de descobertas do campo da física. Uma, em especial, refere-se às observações realizadas por Newton que resultaram na promulgação da Lei da Gravitação Universal, a qual postula que "dois corpos atraem-se com força proporcional às suas massas e inversamente proporcional ao quadrado da distância que separa seus centros de gravidade". Apesar de sabermos que isso

representou um marco e um rompimento com a episteme antiga - tendo em vista que os avanços científicos afastaram a humanidade da dependência irrestrita do divino - é importante destacar que outros astrônomos foram cruciais para que o caminho para novas experimentações começasse a ser aberto, tais como: Copérnico, Kepler e Galileu. Em vista disso, podemos afirmar que esses cientistas já vinham contribuindo para o início da ciência moderna, mas ela se consolidou com a descoberta da gravidade, realizada por Newton. Um exemplo claro da influência desses pensadores pode ser observada na descoberta realizada por Copérnico de que a Terra não é o centro do universo, chamada de Teoria do Heliocentrismo, considerada por Freud como a primeira ferida narcísica da humanidade². Esse rompimento com o saber antigo foi responsável por abalar as certezas às quais a humanidade se agarrava, fazendo com que houvesse um momento de completo desamparo.

Neste momento, com as certezas abaladas e a emergência de uma angústia que tomou conta da humanidade, Lacan (1966/1998) afirma que Descartes inaugurou um momento do sujeito análogo ao sujeito da ciência. Esse momento é marcado pelo Cogito, destacado pelo ilustre postulado: "Cogito, ergo sum", traduzido erroneamente como "Penso, logo existo", mas que seria mais correto traduzirmos por "Penso, logo sou". Esse correlato pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição" (Lacan, 1966/1998, p. 870). É curioso observar a maneira como a tradução correta do Cogito se coaduna com isso que Lacan identificou como sendo "um certo ancoramento no ser". O Cogito afirma que só se pode ser, por causa do pensamento, ou seja, o pensamento, neste caso, ocupa essa função de causa e o que se busca, segundo Lacan, é justamente esse ancoramento em nada menos que no ser. É da certeza de ser alguma coisa que se trata, mas de uma certeza que está apoiada na dúvida. Descartes partia da dúvida como uma forma de fundamentar as certezas. É pelo fato de que duvida, que o sujeito se afirma como um sujeito pensante, o que o leva a retornar para o fato de que pensa, logo é.

Não podemos deixar de mencionar o fato de que Descartes foi crucial para a história do pensamento, porque colocou o sujeito como o objeto de sua investigação, inaugurando uma filosofia que não se propõe a pensar sobre temas frequentemente debatidos tais como a origem de tudo, o propósito da vida, o tempo; mas coloca o sujeito como o cerne de suas elucubrações. Desta forma, é possível afirmar que: “pela primeira vez na filosofia, o discurso do saber se volta

² Freud afirma que a humanidade já passou por três feridas narcísicas, sendo a primeira a referida descoberta copernicana de que a Terra não é o centro do Universo, a segunda a descoberta de Darwin a respeito da evolução das espécies, retirando a visão religiosa com relação à criação como a única que existe, e a terceira realizada por Freud que, ao descobrir o inconsciente, promoveu uma angústia na humanidade, tendo em vista que “o eu não é senhor em sua própria casa”.

para o agente do saber, permitindo tomá-lo, ele próprio, como questão de saber” (Elia, 2004, p. 13). O mais importante desse marco inaugural cartesiano é, não apenas o fato de que o ser foi colocado no cerne do pensamento filosófico, mas o fato de que em decorrência disso o sujeito passou a ser suposto.

Não podemos nos esquecer do momento em que esse sujeito apareceu na cena do pensamento. Como afirmamos anteriormente, ao haver um rompimento com o pensamento antigo e a inauguração da ciência como método de intervenção sobre os objetos, um momento de angústia tomou conta da humanidade. Isso por si só já seria suficiente para a realização de inúmeras meditações, mas a questão se complexifica ainda mais quando pensamos que, nesta mesma ocasião, tivemos o advento do sujeito.

É interessante dar-se conta de que o sujeito surgiu justamente nesse momento de angústia, que ele pôde emergir na ocasião em que as certezas foram abaladas e que a humanidade, desamparada pelo fato de que não pôde mais se agarrar ao que era asseverado pela episteme antiga, precisou passar por um rompimento, buscando outros ancoramentos. "A humanidade precisaria esperar mais três séculos por Freud e pela psicanálise para dispor de elementos que lhe permitissem entender [...] que essa relação é de equivalência: a emergência da angústia é a emergência do sujeito" (Elia, 2004, p. 13).

Já apontamos a equivalência entre o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise, quais foram as condições de aparição desse sujeito e as consequências do advento da ciência e do Cogito cartesiano para a história do pensamento. Já entendemos, como ressalta Lacan (1966/1998), que a partir do passo inaugural de Descartes, a ciência moderna pôde surgir, sendo o sujeito da ciência o sujeito do Cogito cartesiano. Com isso, já temos uma base construída para responder à questão levantada anteriormente: como a ciência opera sobre o sujeito e como a psicanálise o faz?

Lacan (1966/1998) deixa claro que foi a partir da inauguração da ciência moderna e da sua suposição de sujeito, que a prática da psicanálise pôde existir, levando-nos a constatar que o advento da ciência possibilitou as condições de emergência do sujeito e que o sujeito da psicanálise é o mesmo que o sujeito da ciência. A diferença entre os dois campos de saber se instaura no seguinte ponto: a ciência foi capaz de promover a emergência do sujeito – e, dizemos sujeito, porque "o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito" (Ibidem, p. 873) - mas não consegue operar sobre ele, ao passo que a psicanálise o faz. Na mesma proporção em que a ciência o supõe, o foraclui.

Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo. É aí, no entanto, que se deve fazer uma demarcação, sem o que tudo se mistura e começa uma desonestidade que em outros lugares é chamada de objetiva: mas que é falta de audácia e falta de haver situado o objeto que malogra. Por nossa posição de sujeito sempre somos responsáveis. [...] A posição do psicanalista não deixa escapatória (LACAN, 1966/1998, p. 873).

E o que a psicanálise faz? Ela trabalha com esse sujeito da ciência, captura esse resto, intervindo sobre o que foi excluído por esse campo, forjando, para tanto, sua própria maneira de operar sobre ele. E que maneira é essa de operar? Ela o faz, afirmando a importância de sua divisão, daquilo que Lacan (1966/1998, p. 869) denominou como a Spaltung do sujeito, ou seja, a sua hiância constitutiva, aquilo que o autor nomeou como “estado de fenda”, tomando-o como o acesso possível ao campo do inconsciente – estruturado como linguagem – a partir da associação livre, que produz troços para que esse sujeito tenha, justamente, condições de emergir. A ciência, com o seu método e o seu propósito de alcançar uma objetividade em suas descobertas, exclui dela esse campo complexo e subjetivo do sujeito. A psicanálise, por outro lado, opera sobre ele, sobre sua subjetividade e singularidade.

Soler (1997), afirma que a subversão de Freud se dá na medida em que retira a certeza do lado do sujeito e passa a introduzir a noção de verdade. Como citamos acima, a certeza está relacionada com um sujeito que sabe de si, que ocupa uma posição de mestria; diferente do sujeito da psicanálise, que é o oposto desse mestre, sendo, portanto, escravo. Em consonância a esta ideia, ela aponta uma problemática crucial concernente ao sujeito do pensamento e o sujeito da psicanálise, trazendo uma reflexão acerca da proposição cartesiana que afirma que o sujeito existe, porque pensa. Ela questiona essa ideia, apostando que, na psicanálise, o sujeito que pensa o faz no processo de associação livre (regra fundamental da psicanálise). Em análise, ele associa livremente, tem a possibilidade de se equivocar na sua cadeia de significantes, deixando escapar algo do inconsciente, podendo, desta forma, advir como sujeito.

A autora afirma que, em psicanálise, esse sujeito cartesiano da ciência não tem protagonismo, porque a certeza não é encontrada no mesmo, muito pelo contrário, aquele que busca análise é aquele que está em dúvida, que levanta questões acerca do seu sofrimento; é um sujeito permeado por afetos, é aquele que “sofre, logo é”. A certeza neste caso, encontra-se ou no Outro ou no analista, o que coloca “o sujeito como escravo, não mestre; o sujeito assujeitado ao efeito de linguagem” (Soler, 1997, p. 55). Se ela ratifica que o sujeito da ciência é o sujeito do Cogito e o ensino de Lacan aponta que o sujeito da psicanálise e o da ciência são o mesmo,

sendo assim, podemos inferir que o sujeito da ciência, do Cogito e da psicanálise é o mesmo, tendo como diferencial a forma como se opera sobre ele.

Não poderíamos empreender uma discussão sobre o sujeito sem nos voltarmos à tão emblemática proposição freudiana, conhecida como *Wo Es war, soll Ich werden*, traduzida, segundo “A Ciência e a Verdade”, de Jacques Lacan, 1966/1998 como “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir” (Ibidem, p. 878). O autor afirma que essa proposição é capaz de retratar a divisão do sujeito entre saber e verdade. Ao escrever sobre este ponto, Lacan (1966/1998) faz uma alusão ao Cogito, trazendo uma conexão imprescindível entre o ser e a linguagem, ao afirmar que no postulado “Penso, logo sou”, só há a possibilidade de ser alguma coisa através do pensamento, a partir do momento em que “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (Ibidem, p. 879). O autor acrescenta à discussão o fato de que o *cogito ergo* “evidencia que nada é falado senão apoiado na causa” (Ibidem). Essa afirmação lacaniana nos parece nebulosa em um primeiro momento, mas, ao pensarmos na máxima cartesiana por inteiro “Cogito, ergo sum”, identificamos que o recorte realizado por Lacan (1966/1998) do *Cogito ergo* nos incita a dar atenção para aquilo que liga a primeira à segunda parte da frase, qual seja a partícula “ergo”. Dito de outra forma, é o fato de que há o “logo” como um conectivo conclusivo na frase e, ainda, o fato de que o sujeito só existe porque pensa que coloca o pensar como a causa do existir.

Com esse esclarecimento, é possível entender o segundo argumento trazido por Lacan (1966/1998), quando aponta que “essa causa é o que é abarcado pelo *soll Ich*, pelo *devo* [eu] da fórmula freudiana, que, por inverter seu sentido, faz brotar o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade” (Lacan, 1966/1998, p. 879). Neste caso, o imperativo está centrado no verbo “devo” que, segundo Bartijotto, Tfouni e Chiaretti (2019) possui inúmeras acepções. Os autores apresentam dois exemplos para delimitar alguns dos sentidos possíveis para esse ele. O primeiro refere-se a uma sensação de que é preciso quitar uma dívida: “Eu devo algo (uma quantia) a alguém” (Ibidem, p. 6). O segundo tem relação com a possibilidade de que algo aconteça e surge como um verbo modal. Os autores trazem como exemplo, na mesma página, a frase “ele deve chegar cedo”.

Esse sujeito que advém será trabalhado com mais detalhes no próximo tópico deste capítulo, porque fará mais sentido em comunhão com os outros argumentos utilizados, mas decidimos trazer a tão emblemática proposição freudiana desde agora, porque, ao ler a respeito das inúmeras interpretações possíveis para a frase, ao nos debruçarmos sobre a questão do

sujeito da psicanálise ser o sujeito da ciência e mais, ao estarmos desde o início do capítulo discutindo sobre o significante, nos arriscamos a pensar em um outro possível olhar para o *Wo Es war soll Ich verder*. Ao pensarmos que onde Isso estava devo eu, como sujeito advir, surge a possibilidade de pensarmos da seguinte forma: se tomarmos o “Isso” como um significante que, como afirmamos anteriormente, não tem por si só um significado, podemos pensá-lo como um pronome demonstrativo para substituir “o sujeito da ciência” e podemos, ainda, pensar no sujeito que deve advir como o sujeito do inconsciente. Ou seja, nessa lógica, a frase ficaria assim: Lá onde isso (o sujeito da ciência) estava, lá, como sujeito (da psicanálise), devo [eu] advir. Pode parecer paradoxal, em um primeiro momento, já que afirmamos anteriormente que o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise são o mesmo, mas a torção consiste no fato de que, apesar de serem o mesmo, a primeira o foraclui, o exclui do seu campo de operação, enquanto que a psicanálise justamente opera sobre ele. Nesse sentido, onde o sujeito da ciência estava, como suposto, mas sem intervenção, deve o sujeito da psicanálise, e, portanto, o sujeito do inconsciente advir.

2.2.2 A constituição do sujeito através do Grande Outro

Um dos modos possíveis de se iniciar uma explanação a respeito da constituição do sujeito é partir do fato de que somos desamparados, sendo esta uma condição que se faz presente em cada um de nós desde o nascimento. “Hilflosigkeit - emprego o termo de Freud - [...] o desamparo do sujeito. Aí se encontra o fundamento do que, na análise, foi explorado, experimentado, situado como a experiência traumática” (Lacan, 1958-59, p. 26). O ser humano, diferente de outros animais, necessita de alguém que supra suas necessidades, que lhe dê alimento e toda a proteção de que precisa para sobreviver. Nomeamos como Outro Primordial a pessoa que se coloca nesta função. Lacan, no período histórico em que criou sua teoria, nomeou tal função como materna. É importante salientar que, apesar de o autor ter denominado como mãe a pessoa que exerce essa função, qualquer um, de qualquer sexo, grau de parentesco ou mesmo sem possuí-lo, pode exercê-la. É preciso, ainda, ressaltar que, quando a pessoa que exerce a função materna se faz presente para atender ao recém-nascido não é apenas peito, banho ou troca de fraldas que ela dá, mas um investimento desejoso, capaz de promover a constituição do sujeito que, só assim, poderá advir.

É importante enfatizar que, em psicanálise, não trabalhamos com um sujeito que se desenvolve - o que traria um caráter inato para a questão -, mas com um sujeito que se constitui. Isso significa que não se trata de um processo em que determinadas etapas pré-estabelecidas vão sendo cumpridas ao longo do tempo, formando o ser humano tal como se havia esperado; mas, por outro lado, o que está em jogo é a assunção de um sujeito que só pode sê-lo na e através da linguagem. Outra questão imprescindível refere-se ao fato de que, apesar de ser fundamental suprir o que poderíamos chamar de necessidades básicas, tais como beber água e comer, quando o ser humano, que é um ser de linguagem, é atendido em suas demandas, já não é de necessidade que se trata. A partir do momento em que sua constituição só se dá através da linguagem, tudo aquilo que poderia ser considerado como uma necessidade já ultrapassa o campo biológico, estando, portanto, enraizado no campo das simbolizações.

Essa questão retoma o que dissemos no início deste capítulo sobre a importância de estabelecer uma diferenciação entre o sujeito, o eu e o indivíduo. Podemos afirmar com Lacan (1966/1998) que esse sujeito precisa ser discernido “tanto do indivíduo biológico quanto de qualquer evolução psicológica classificável como objeto da compreensão” (Lacan, 1966/1998, p. 890). Isso se deve a inúmeros fatores: lidamos com o sujeito do inconsciente, que não se encaixa nas normatizações propostas por alguns campos de saber que tentam, a partir do reforçamento do eu, levar a cura para o paciente, enquadrando-o em categorias pré-estabelecidas; apesar de não desconsiderarmos que os fatores orgânicos exercem influência sobre a saúde das pessoas, não atuamos com base no que os exames e as classificações quantitativas da química cerebral poderiam oferecer como dados, mas lidamos com os afetos e as representações que impactam na vida dos sujeitos e, além disso, trabalhamos com a linguagem que, a partir do seu ordenamento próprio na cadeia de significantes, traz a possibilidade de, como um efeito, o sujeito surgir entre um significante e outro.

Esse ponto é importante de ser destacado, porque é uma das formas de explicar o motivo pelo qual, em psicanálise, não apostamos que o ser humano seja regido pelo instinto, mas, sim, pela pulsão tal como debatemos no primeiro capítulo, evidenciando o que também já foi discutido a respeito do fato de que não operamos sobre o sujeito da necessidade. Esses pontos são representados por Lacan no esquema, forjado em “O Seminário, Livro 5: As Formações do Inconsciente”, (1957-58/1999), nomeado como “Grafo do Desejo”.

2.3 O grafo do desejo

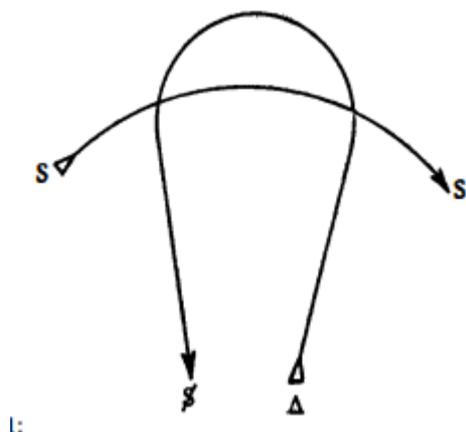
Lacan (1958-59/2016) comenta a respeito da construção do grafo do desejo realizada no ano anterior em seu “O Seminário, Livro 5: as Formações do Inconsciente”, salientando que sua construção não aconteceu de uma só vez, mas foi ocorrendo a partir de um processo. Por meio dele, o autor intencionava esquematizar justamente o que deu o título ao seminário de 1957-58, qual seja, “as formações do inconsciente “. Além disso, ele deixa claro que “esse grafo é um discurso, não se pode dizer tudo ao mesmo tempo” (Ibidem, p. 35). Mas afirma também que, apesar de ser dividido em andares, ele é todo interligado, bastando que o sujeito profira uma simples fala para que consigamos enxergar de que forma se apresenta cada um dos elementos do esquema. De acordo com o autor, “ele nos servirá para apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante” (Lacan, 1960/1998, p. 819).

Ao olharmos rapidamente para o grafo do desejo, temos uma primeira impressão voltada para o fato de que as alturas desse esquema demonstram de forma setorizada - e, ao mesmo tempo, interligada - a maneira como o sujeito, ao entrar na cena do mundo, é inserido no campo da linguagem. Isso é capaz de interferir em todos os âmbitos de sua vida, incluindo a maneira como se dará a formação do eu, entendida por Lacan como o processo do estágio do espelho e, por Freud, como o narcisismo. Também nos chama atenção as fórmulas contidas no esquema, principalmente a da fantasia ($\$ \diamond a$) e a fórmula da pulsão notada como ($\$ \diamond D$). Mais adiante, veremos que, através do destrinchamento da segunda, conseguimos compreender de que maneira esse sujeito, justamente pelo fato de que é um ser de linguagem, não possui meras necessidades, mas passa a endereçar ao Outro suas demandas. Um bom exemplo para ilustrar esse ponto, é evidenciado no período da amamentação, em que não é apenas o peito da mãe que o bebê recebe, mas todo um investimento libidinal, uma troca de olhares, o toque, o colo e tudo o que pode designar para o pequeno infans que ele ocupa algum lugar privilegiado no desejo do Outro.

Apesar de já termos situado de forma geral alguns dos principais aspectos do grafo do desejo, faz-se necessário, antes de introduzir, aqui, o esquema completo, ir destrinchando cada uma das etapas de sua construção. Para tanto, utilizaremos o texto “Subversão do Sujeito e

Dialética do Desejo” (1960/1998). O primeiro recorte do grafo, é realizado por Lacan (1960/1998) a partir do que denominou como “Grafo 1”.

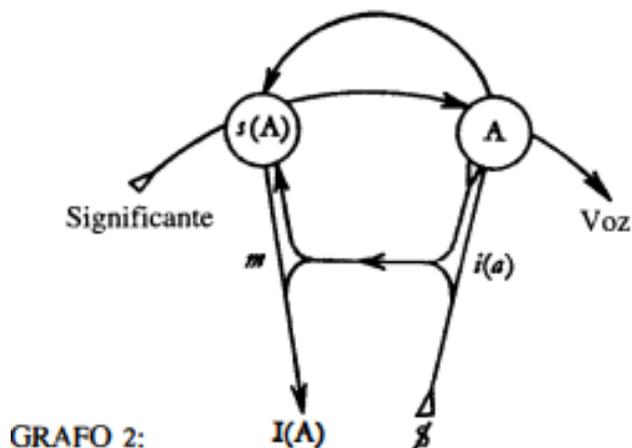
Figura 3 – Grafo 1 (LACAN, 1960/1998)



Em comparação ao esquema completo, podemos notar que este é composto de poucos elementos e que não se apresenta tão complexo quanto o outro. Podemos dizer que Lacan (1960/1998) teve a intenção de trazer para esse esquema simplificado, apenas os pontos elementares desta construção. A linha que corta o esquema na horizontal que vai de (S a S') é o que, segundo o autor, sustenta a cadeia de significantes. Ele afirma que nesse esquema basilar do grafo, encontramos aquilo que, através do significantes, impede que a significação ocorra de modo infinito e desgovernado, denominado como “ponto de basta”. Este promove a significação através da diacronia, o que significa que ela só ocorre através da introdução de novos elementos e só se completa a partir do momento em que o último termo é acrescentado na cadeia de significantes. Isso indica que tal significação só ocorre através de um efeito retroativo.

Agora que já entendemos o “Grafo 1” e seus pontos elementares, avancemos para o “Grafo 2”.

Figura 4 – Grafo 2 (LACAN, 1960/1998)



A leitura deste grafo nos mostra, de pronto, algumas distinções com relação ao “Grafo 1”. A primeira coisa que chama atenção é a complexidade deste em comparação ao anterior. Ele contém muito mais elementos e etapas interconectadas. Ademais, podemos notar que, ao passo que, no primeiro grafo, o delta que encontra-se na parte inferior contém um outro delta como símbolo, no segundo já encontramos o \$, que no anterior encontrava-se junto à seta do lado inferior esquerdo. No “Grafo 2”, notamos que no lado inferior esquerdo, encontramos a notação $I(A)$. Além disso, a linha que corta o grafo na horizontal, era representada no primeiro grafo com os símbolos (S e S’), sendo, no segundo, representados por “Significante-Voz”. Outra questão a ser destacada refere-se ao eixo que vai de “m” à “i(a)”, também não contido no esquema anterior.

Tendo esclarecido as diferenças, vamos nos debruçar, de fato, nesse segundo esquema. A linha denominada como “Significante-voz” “representa a cadeia significante. Essa estrutura basal, fundamental, submete toda manifestação de linguagem à condição de estar regulada por uma sucessão, [...] por uma diacronia” (Lacan, 1958-59/2016, p. 21). Sobre a linha que vai do “significante” à “voz”, contendo os pontos $s(A)$ e A , Lacan (1960/1998) pontua que estes representam, respectivamente, “o que se pode chamar de pontuação, onde a significação se constitui como produto acabado” (Ibidem, p. 820) e A como “o lugar do tesouro do significante” (Ibidem, p. 820), como o campo do Outro. Lacan (1964/2008) afirma que: “o Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer” (Lacan, 1964/2008, p. 200).

Pensando na linha “Significante-Voz” como um todo, podemos pensar na célebre frase de Lacan que afirma que o sujeito recebe do Outro a sua própria mensagem de forma invertida. Se (A) é o campo do Outro, o campo da linguagem, $s(A)$ é o significado que o Outro dá para o que o recém-nascido faz. Um bom exemplo para ilustrar esse ponto, pode ser pensado a partir da amamentação. Ao dar o seio, ou a mamadeira, foi preciso que houvesse, de antemão, a interpretação de que o bebê sentia fome. A partir disso, o bebê capta a mensagem de que ele quer o seio e passa a desejá-lo. O que ocorreu, neste caso? Ele chorou e recebeu do Outro a sua mensagem (choro) de forma invertida (interpretação de que o choro representava fome e o atendimento dessa demanda que só pôde ser suposta, pelo campo do Outro, e devolvida para o bebê, transmitindo para ele o que ele demanda). Essa constatação é importante, ainda, para compreendermos o de que se trata o aforismo “O desejo do homem é o desejo do Outro”. Essa construção ilustrativa consegue evidenciá-la muito claramente. Inicialmente, o choro era apenas uma maneira que o bebê tinha de liberar energia, ab-reagir (usando termos freudianos), se livrar de um desprazer. Ele só passará a demandar o seio, a partir da interpretação realizada pelo Outro. Nesse sentido, podemos concluir que “o choro foi transformado, pelo Outro, em demanda”.

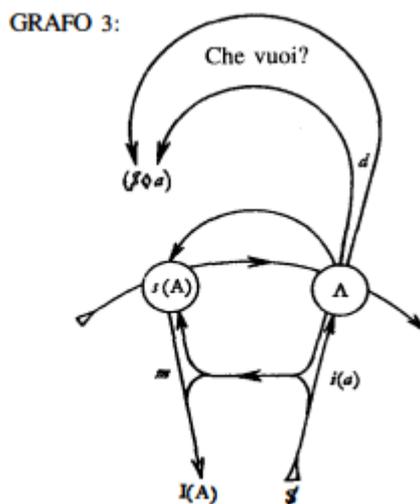
Os outros termos contidos no grafo são $I(A)$, m e $i(a)$. Eles se articulam no sentido de que, “observando que o inconsciente não opera numa estrutura dual, Lacan articulou no grafo completo a questão da identificação a um ideal baseando-se na problemática do eu” (IGLESIAS, 1996, p. 6). Podemos afirmar, segundo Lacan (1960/1998), que, a partir do momento em que o Outro é enxergado como aquele que detém o poder, encarna um lugar para o sujeito, designando sua onipotência, sendo o Outro aquele que vai fazer o sujeito ficar agarrado a uma identificação, forjando o ideal do eu, representado, no grafo, pelo $I(A)$.

Precisamos compreender que, se o grafo representa a entrada do sujeito no campo da linguagem e as consequências ocorridas a partir disso, o A (Grande Outro) mostra-se como o principal matema do esquema, pois tudo o que ocorre com relação à constituição do eu, a do sujeito, às identificações e simbolizações não pode ocorrer sem que houvesse essa alienação fundamental a esse Outro (tesouro dos significantes). A partir da alienação às identificações representadas por $I(A)$, ocorre uma fixação a uma imagem $i(a)$ e uma alienação imaginária, que vai determinar o m (moi/eu).

O processo de constituição do eu não é somente imaginário. Apesar de sabermos que há uma alienação imaginária ao $i(a)$ e que sua constituição tem a ver com a assunção de uma

imagem que designa uma unidade corporal diferenciada do que é exterior ao eu, é só a partir da entrada na linguagem, da alienação simbólica e das identificações, representadas por $I(A)$ que essa constituição pode ocorrer. É importante ressaltar que a palavra é fundamental para a assunção dessa unidade, já que, é a partir do Outro que há a confirmação de que aquilo que é visualizado no espelho pertence ao pequeno eu que está se formando. Nesse sentido, é a palavra que ratifica a imagem, sendo os dois tipos de alienação indissociáveis. Voltando para os termos do esquema, o $i(a)$ representaria essa alienação imaginária e o m esse “moi”, esse “eu” que só se constitui em consequência de todo esse processo.

Figura 5 – Grafo 3 (LACAN, 1960/1998)

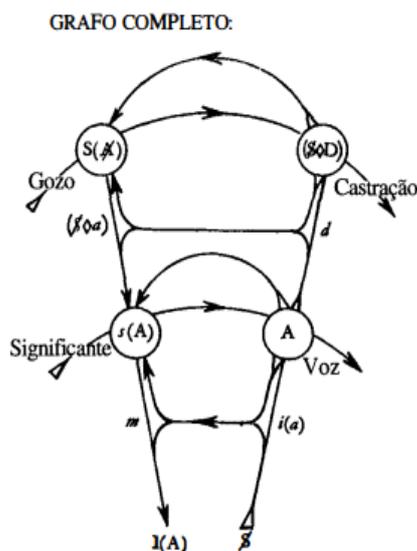


O “Grafo 3” apresenta a mesma estrutura que o segundo, mas traz no último andar aspectos imprescindíveis para as formulações concernentes ao desejo. Apresenta a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), o “d” que representa o desejo e a interrogação crucial que se faz a respeito do mesmo: “Che vuoi? Que queres?”. Lacan (1960/1998) formula que essa é uma pergunta oriunda do campo do Outro voltada para o sujeito, sendo esta “a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo” (Ibidem, p. 829). Ele afirma que:

É esse patamar superposto da estrutura que levará nosso grafo (cf. grafo 3) à sua forma completa, por aí se introduzir, antes de mais nada, como o desenho de um ponto de interrogação plantado no círculo do A maiúsculo do Outro, simbolizando com uma homografia desconcertante a pergunta que ele expressa (Lacan, 1960/1998, p. 830).

É interessante observar que, de fato, o formato que Lacan (1960/1998) imprime no grafo, lembra um ponto de interrogação, denotando que o que está em jogo é, portanto, uma pergunta, não uma pergunta qualquer, mas aquela que, justamente por convocar o sujeito diante do fato de que não deve ceder de seu desejo - ao mesmo tempo em que só deseja a partir do Outro - abala suas estruturas, o implica eticamente com relação ao que o guiará em seu movimento desejante. Também encontramos, no “Grafo 3”, a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), que vem justamente para velar aquilo que, no encontro com o desejo, o sujeito não consegue dar conta de encarar sem um véu, sem um anteparo.

Figura 6 – Grafo Completo (LACAN, 1960/1998).



Antes de trazermos as possíveis formulações a partir do grafo completo, precisamos explicar os outros termos acrescentados pelo autor: $S(\bar{A})$, e a fórmula da pulsão ($\$ \diamond D$). O primeiro indica, de forma básica, que falta um significante no campo do Outro, ou seja, ao Outro falta alguma coisa, ele é castrado, ele não é capaz de ter uma resposta para tudo. O interessante é observar que é, justamente, pelo fato desse Outro não ser completo e ser marcado por uma barra que o sujeito o será. O que podemos compreender, a partir disso, é que a barra do Outro é a condição da barra do sujeito³. Se há barra, há castração; se há castração, há falta; se há falta, há desejo. O sujeito é desejante, porque ao Outro que lhe constitui falta alguma coisa, sendo impossível atender às demandas do pequeno sujeitinho em sua completude. É pelo fato de isso não ser possível que o pequeno infans começa a sua busca pelos objetos que

³ O fato de haver uma barra e, portanto, uma impossibilidade de completude será o gancho para a discussão que estabeleceremos no próximo tópico deste capítulo a respeito da falta.

poderiam trazer-lhe essa completude impossível. Mesmo falhando miseravelmente nessa busca. É essa falha que fará com que ele continue fazendo aquilo que o desejo pressupõe: o movimento.

É interessante olhar o grafo em sua completude a partir da perspectiva das barras, porque, no primeiro andar, temos a fórmula $s(A)$, representando as interpretações que o Outro dá para o que supõe que o bebê está demandando e, já no segundo, encontramos a mesma fórmula, com a diferença de que o (A) encontra-se barrado. A partir do momento em que foi barrado, a fórmula já muda completamente e seus efeitos sobre o sujeito são completamente outros. Isso indica que a castração é uma etapa da constituição do sujeito fundamental para a maneira como ocorrerá a estruturação de sua psiqué, sua estrutura de linguagem e a relação que estabelecerá com os outros (a) , com os objetos e consigo mesmo. O matema da pulsão $(\$ \diamond D)$ pode ser lido como o que no encontro com Outro é capaz de modificar a maneira como o sujeito endereça a ele o que precisa. Escrevemos com o verbo (já conjugado) “precisa”, para não usarmos nem “necessita” e nem demanda, já que costuma-se discutir como se, antes do contato com a interpretação do Outro, o recém-chegado ao mundo pertencesse ao campo das necessidades e, após o seu contato com o campo da linguagem passasse a demandar. A aposta no verbo “precisa” se deu no sentido de nem colocar o sujeito no campo da necessidade, já que, esse momento, por se tratar de um ser humano, nunca houve e nem colocá-lo já, de pronto, no campo da demanda, porque para que o que o sujeito “precisa” se torne demanda, é imprescindível que haja o movimento que discutimos no “Grafo 2”, qual seja, a interpretação do Outro por parte do que ele supõe que o bebê está precisando no momento.

Esse processo ocorre desde o nascimento, sendo difícil afirmar com exatidão quanto tempo o recém-nascido precisou estar no mundo para que essa interpretação ocorresse. Mas, por mais que seja quase instantânea, existe um momento anterior à interpretação, onde o bebê simplesmente solta um grito sem que essa interpretação que transformou-o em demanda houvesse ocorrido antes. É importante frisar que o bebê não necessariamente estava desejando obter quaisquer tipos de cuidado no momento do berro, ele poderia, como já salientamos anteriormente, apenas amenizar algum desconforto que estivesse sentindo, liberar algum tipo de energia. Isso só se torna sua demanda, após o Outro - que marca o sujeito com significantes que o inserem no campo da linguagem - interpretar algo que ele fez de acordo com aquilo que supõe e que, a partir de então, cria aquilo que o sujeito demanda, pelo fato de que o Outro - que o colocou no campo da linguagem e que marcou o seu corpo com uma gama de significante - a supôs. Ocorre como que o circuito entre o que o sujeito expressa, o que o Outro interpreta, o

que o sujeito recebe de volta e o que passa a devolver ao Outro. Isso representa bem o que significa receber a mensagem do Outro de forma invertida, não só isso, mas, também, a forma como o sujeito pode responder ao Outro a partir do que recebeu.

Agora que trouxemos o passo-a-passo da construção lacaniana do grafo do desejo, temos recursos para conseguirmos entendê-lo em seu funcionamento interligado. Antes de discutirmos esse esquema em sua integralidade, é importante explicarmos que ele deve começar a ser lido a partir do delta.

Começando a leitura do grafo pelo \$, podemos identificar que o sujeito é inserido no campo da linguagem e tem sua mensagem interpretada pelo campo do Outro (A), sendo tal interpretação representada pela notação $s(A)$. A partir disso, o sujeito recebe sua mensagem de forma invertida, no sentido de que exprime alguma coisa que, ao ser interpretada pelo Outro, é devolvida com alguma suposição a respeito do que o \$ precisa, abrindo, de agora em diante, o campo da demanda. É importante salientar a forma como Lacan (1964/2008) toma esse \$. Ele afirma que: “se o sujeito é o que lhes ensino, a saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, in initio, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante” (LACAN, 1964/2008, p. 193). A fim de não deixarmos a discussão sobre o sujeito abstrata, é necessário salientar que ele é barrado/dividido pelo significante. Na experiência analítica, esse sujeito é capturado na cadeia de significantes, emergindo entre eles. O que podemos afirmar, com base nisso, é o caráter evanescente do sujeito, no sentido de que ele surge e desaparece no mesmo movimento de pulsação do inconsciente, salientado por Lacan em “O Seminário, Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise”, (1964/2008). Ele surge justamente nessa pulsação, aparece e some no ritmo de sua abertura e fechamento. Tendo em vista que o sujeito aparece e desaparece, ele não tem materialidade, ele é um efeito da cadeia de significantes e depende que um analista consiga escutá-lo para que identifique que aquilo que emergiu era um sujeito. Era, com o verbo no passado, porque o sujeito não é nada, ele sempre foi. Ele aparece para, no mesmo instante, desaparecer.

Os atravessamentos que a linguagem proporciona fazem com que a assunção da imagem do eu $i(a)$ tenha interferência do campo do simbólico para a sua formação, afinal, quando Lacan formula o estágio do espelho, evidencia que o que fica marcado no processo é o fato de que o espelho, na verdade, é o Outro, já que a simples virada de cabeça realizada pela criança atesta que é a confirmação do outro (encarnando o Outro) de que aquela imagem visualizada é a sua, que permite que a criança possa conceber sua imagem corporal, o seu eu (m).

Justamente pelo fato de ser um ser de linguagem e de receber do campo do Outro (A) sua mensagem invertida $s(A)$, o sujeito não pode ser visto como instintual, mas, sim, pulsional. Isso é representado pela fórmula $(\$ \diamond D)$, sendo este um efeito do encontro com o Outro (A). Esse sujeito não apenas se constitui a partir do Outro e torna-se um sujeito que demanda, como, também, precisa reconhecer que esse (A) que o constitui é faltoso. Melhor dizendo, é só por reconhecer que o campo do Outro é faltoso que ele pode reconhecer sua própria barra, sua castração. Como um sujeito castrado constituído por um outro castrado, ele não pode ser outra coisa, senão desejanste. É isso que denota o “d” do grafo. O desejo do sujeito, tendo em vista que é a falta que o produz.

Lidar com o campo da falta e do desejo requer uma fantasia. É só blindando-se por meio do véu da fantasia que o sujeito consegue não apenas lidar com o fato de que ao Outro falta algo e a si mesmo também; como lida com o fato de que não há objeto do desejo. A fórmula da fantasia $(\$ \diamond a)$, designa todas as relações possíveis que o sujeito pode estabelecer com o objeto. Além disso, indica como a fantasia se mostra como certa proteção para o desejo, que não pode ser encarado de forma direta, ou seja, sem nenhuma mediação. A fantasia tem por característica propiciar, ao sujeito, uma certa fixação do objeto do desejo, uma fixação um pouco ilusória, já que não existe objeto do desejo, sendo este sempre variável. Mesmo assim, o fato de a fantasia trazer uma certa fixidez permite que a relação do sujeito com o seu desejo tenha uma mediação capaz de tornar essa relação um pouco menos angustiante, podendo passar por algum tipo de simbolização que o registro do real não permite.

No entanto, tendo em vista que no período de construção do grafo, Lacan ainda não havia formulado o conceito de objeto a - ocorrido em “O Seminário, Livro 10: A Angústia”, (1962-63/2005), precisaremos discutir algumas questões que permeiam todas essas relações que se complexificam ainda mais. Discutiremos a respeito disso no tópico 2.5 deste capítulo, fazendo um percurso que mapeia as formulações lacanianas desde Das Ding até a construção, de fato, do conceito de objeto a . Mas antes precisamos debater a respeito da leitura Lacaniana acerca do objeto, que se estabelece no sentido de que não há objeto, mas a falta dele.

2.4 A falta de objeto

Concordamos com Darriba (2005), quando afirma em “A Falta Conceituada por Lacan: da Coisa ao Objeto a ”, que “Lacan teve que abordar a questão da falta como central para o

trabalho conceitual na psicanálise” (Ibidem, p. 64). Nosso percurso até aqui vem demonstrando isso. Discutimos, a partir da subversão que promoveu da linguística saussuriana e do grafo, a divisão do sujeito, a partir do reconhecimento de que ao Outro falta algo. Agora, voltaremos ao seminário anterior para trazermos a maneira como Lacan (1956-57/1995) em “O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto” discutiu o que intitula este seminário.

Lacan (1956-57/1995) apresenta uma tese central: a questão do objeto, em psicanálise, gira em torno da falta de objeto. Ele explora essa constatação a partir da elaboração de um esquema capaz de demonstrar as relações que se dão com o objeto - através de um agente - deflagradas a partir da frustração, da castração e da privação. Mas, antes de adentrarmos especificamente estes pontos, faz-se necessário salientar que o autor afirma que não há objeto do desejo ou, melhor dizendo, que o objeto do desejo é o mais variável possível e que, assim sendo, o sujeito apenas se ancora na fantasia para a ter a sensação de que ele existe, quando, na realidade, a fantasia apenas promove uma certa fixidez com relação a ele que guiaria o sujeito a buscar algo que, depois de encontrado, se deslocará para uma outra coisa.

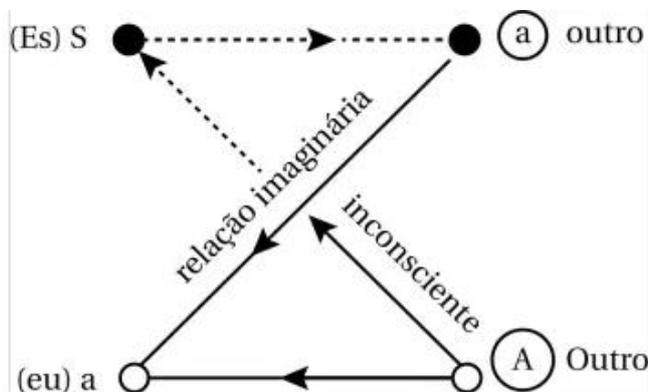
Isso indica que o desejo é movimento e que o sujeito continua caminhando justamente pelo fato de que não há objeto que o satisfaça completamente e, por esse motivo mesmo, ele continua na sua busca incessante por satisfação. Essa busca é infinita e indica que, ao buscar satisfação, sempre esbarrará na falta; falta esta que produzirá mais desejo. Por essa ótica, podemos entender o porquê o objeto que existe na psicanálise é o objeto *a*, ou seja, o objeto causa de desejo; desejo este causado justamente por haver essa falta que tanto temos enfatizado.

Discutiremos a respeito do objeto *a* e de sua construção conceitual no tópico “2.5.2 - O Objeto *a*”, mas consideramos importante fazer esta pontuação sobre o desejo, a fim de situar o leitor com relação ao fato de que ele é indissociável da falta, sendo isto também intimamente relacionado ao fato de que o objeto, segundo Lacan (1956-57/1995) não há. Para não nos apressarmos nas discussões, vamos retomar os pontos principais de “O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto” (1956-57/1995) para discutirmos o objeto enquanto falta.

Lacan (1956-57/1995) o inicia, afirmando que neste ano desenvolveria o seminário com base em um tema que “poderia dar [...] uma posição central quanto à teoria e à prática [...]. Esse tema é a relação de objeto” (Ibidem, p. 9). Ele faz um resumo do que discutiu nos três seminários anteriores e disserta sobre os esquemas que foram construídos ao longo de seu ensino. Apesar de termos usado o termo “esquemas”, o autor pontua que é mais interessante tomar suas

elaborações no sentido topológico, já que “não se trata de localizações, e sim de relações de lugares” (Ibidem, p. 10). Apresenta, pois, o que nomeou como “O Esquema”:

Figura 7 – O Esquema (LACAN, 1956-57/1995)



É interessante observar que, por mais diferentes que sejam, essas construções topológicas funcionam para o autor como uma ponte para que consiga formular outras mais complexas. O que trouxemos sobre o grafo do desejo é um bom retrato disso. Já que falamos da maneira como ele concebe a topologia e as relações estabelecidas entre os elementos que ocupam os lugares em cada um de seus andares, podemos identificar uma relação primordial entre S (sujeito) e A (Outro). Lacan (1956-57/1995) articula que podemos identificar a forma como “o sujeito recebe do Outro sua própria mensagem sob a forma de uma palavra inconsciente” (Ibidem, p. 10). O autor exprime que essa mensagem, que retorna do campo do Outro, não chega para o sujeito de maneira linear, mas é, por outro lado, modificada/alterada devido às influências da relação que se dá no nível imaginário, entre (a) e (a’), ou seja, a relação estabelecida entre o eu imaginário e o outro imaginário. “A relação imaginária, que é uma relação essencialmente alienada, interrompe, [...] desconhece profundamente a relação de palavra entre o sujeito e o Outro [...] na medida em que este é o sujeito, um sujeito por excelência capaz de enganar (Lacan, 1956-57/1995, p. 10).

Neste ponto, o autor começa suas problematizações a respeito da experiência analítica, tal como é exercida pelos pós-freudianos, indicando que “O Esquema” não foi pensado em vão. Ele afirma que alguns “dão à prevalência, na teoria analítica, à relação de objeto como primária” (Ibidem, p. 11). Como isso opera? Opera no sentido de que estes tomam a experiência analítica, centrada na relação de objeto, não como um encontro entre o analisando e o analista - como aquele que ocupa a posição de objeto a - mas a partir de uma relação dual, esta que ocorre no

eixo (a a’). Lacan (1956-57/1995) encara essa relação como empobrecida e se propõe a colocá-la em xeque.

A partir disso, o autor presta-se a analisar alguns artigos que discutem sobre a experiência analítica com base nessa perspectiva e afirma: “o conjunto é absolutamente espantoso” (Ibidem, p. 11). Ele afirma que essa relação acaba direcionando as análises conduzidas por esses analistas. Lacan (1956-57/1995) retoma Freud para compreender em que medida essas construções teóricas estão ancoradas ou não no pai da psicanálise.

É interessante salientar que os frequentadores deste ano de seminário se surpreenderam com a afirmação de Lacan, qual seja a de que estas discussões sobre o objeto não são encontradas na obra freudiana. Ele é claríssimo quanto a esse ponto: essa discussão “é muito formalmente afirmada aqui como um desvio da teoria analítica” (Ibidem, p. 12). É necessário deixar claro que encontramos, na teoria freudiana, debates sobre o objeto; o que não encontramos é esse conceito tal como fora abordado pelos pós-freudianos com todas as distorções realizadas. Lacan (1956-57/1995) caminha, pois, de duas maneiras: busca publicações realizadas - tais como os artigos aos quais se referiu anteriormente - para abordar com criticidade essas questões; e pinça da obra freudiana aquilo que aponta para as noções de objeto. Na realidade, o que o autor apresenta para os seus ouvintes é que a noção distorcida dos pós-freudianos acerca do objeto, de fato não pode ser encontrada em Freud, porém ele afirma que em “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, o criador da psicanálise discute sobre o objeto - mais especificamente na seção “A Descoberta do Objeto” - a partir do momento em que a noção de realidade aparece em cena. Ademais, ele aborda esse ponto, a partir da maneira como o sujeito se coloca diante do outro: se fazendo de objeto. Além disso, Lacan identifica que a tese de Freud indica que a relação de objeto, no último sentido mencionado, é constituinte. Lacan (1956-57/1995) acentua que podemos identificar, sob três modos, as discussões freudianas a respeito do objeto na referida obra freudiana. E mais, afirma que Freud persiste na colocação de que o que está em jogo com relação à questão do objeto é o fato de que “se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar” (Lacan, 1956-57/1995, p. 13).

Lacan (1956-57/1995) estabelece uma diferença importante entre o que os pós-freudianos poderiam designar como um objeto puro, harmônico e capaz de inserir o sujeito em uma realidade “adequada” (Ibidem, p. 13). O que está referido nos termos do objeto freudiano é um objeto - como já mencionado anteriormente - que seria reencontrado, “reencontrado no

primeiro desmame, o objeto que foi inicialmente o ponto de ligação das primeiras satisfações da criança” (Ibidem).

A primazia dessa dialética coloca, no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental, que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura. Existe aí uma distância fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto. Esta é a primeira forma sob a qual, em Freud, aparece a relação de objeto (LACAN, 1956-57/1995, p. 13).

Lacan (1956-57/1995) marca um distanciamento claro entre a noção freudiana e a de alguns filósofos a respeito do objeto, apontando que Platão acreditava haver a possibilidade de apreendê-lo a partir de uma perspectiva de que existe algo “pré-formado”. Seu pensamento se diferencia de modo pregnante das filosofias modernas, tais como a de Kierkegaard, que pensava a respeito de uma “repetição sempre procurada, mas nunca satisfeita” (Ibidem, p. 14). É importante salientar que a noção de objeto perdido já referida anteriormente em nosso texto está ancorada nessa noção kierkegaardiana e ressaltar que “Freud situa de saída a noção do objeto no quadro de uma relação profundamente conflitual do sujeito com o seu mundo” (Ibidem, p. 14).

O autor afirma em tom indagatório que não haveria como não se tratar de um conflito, tendo em vista o que Freud (1911/2010) formulou a respeito do contraste - já discutido no primeiro capítulo - entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Apesar de afirmar que ambos encontram-se em oposição, deixa claro que eles “não são destacáveis um do outro, [...] eles se implicam, se incluem [...] numa relação dialética” (Ibidem, p. 14). Nesse sentido, ao mesmo tempo em que há uma hiância entre os princípios, há uma correlação entre eles. É necessário salientar, ainda, que o princípio de realidade traz à tona justamente, referente à relação sujeito-objeto, “uma estruturação diferente e autônoma, condicionando que o que ela apreende pode ser justamente, fundamentalmente diferente daquilo que é desejado” (Ibidem, p. 14).

Ainda retomando o que discutimos no primeiro capítulo, podemos compreender que essa distância entre o que é desejado e apreendido se liga ao que pontuamos sobre o fato de que, ao passo que o princípio de prazer pressiona o sujeito com sua imperiosa exigência de satisfação, o princípio de realidade, ao situá-lo com relação ao que ele precisa frear no que concerne à essa exigência, acaba por, através de um adiamento, estabelecer o referido distanciamento. Fica evidente, com base na leitura lacaniana a respeito do conflito existente na

relação do sujeito com o princípio de prazer que sua satisfação “tende sempre, mais ou menos, a se realizar numa forma mais ou menos alucinada” (Ibidem, p. 15)

É importante frisar que Lacan (1956-57/1995) aborda a noção de falta de objeto a partir de três aspectos: o objeto fóbico, o objeto fetiche e o falo. Ele inicia as suas discussões sobre o objeto fóbico, citando Glover: um autor que apresenta explicações distintas às dos pós-freudianos no que concerne à relação sujeito-objeto. A leitura lacaniana acerca da proposta de Glover caminha no sentido de que o objeto não possui uma relação estreita com o sujeito a ponto de estabelecer-se como correspondente. Segundo esse pensador, o objeto exerce a função de maquiar a angústia decorrente da interação entre o sujeito e o mundo.

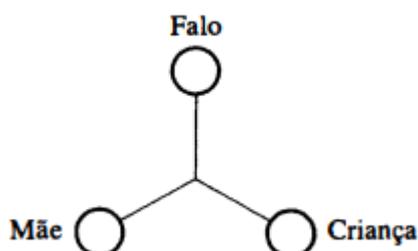
Nesse ponto do discurso, Lacan (1956-57/1995), afirma não poder deixar de trazer o conceito freudiano de fobia e a desarticulação entre o objeto da fobia e o medo sentido pelo sujeito. É importante ter em mente que o objeto e o medo não se apresentam na teoria como formando um par indissociável, ou seja, o objeto da fobia não tem uma ligação estreita com o medo, não é capaz de representar, de fato, o medo vivenciado pelo sujeito em questão. Além disso, podemos concluir, com base nisso, que o sujeito consegue usar o objeto da fobia com um depositário dos seus medos, como se fosse possível livrar-se do que o aflige, depositando tudo em um objeto fóbico. Nesse sentido, é como se ele conseguisse identificar, através dele, de qual inimigo se trata. Assim sendo, lidar com o problema, localizando-o - mesmo que haja uma distorção entre o medo que se sente e o objeto fóbico - em um objeto torna os medos mais confortáveis para o sujeito. Nas palavras de Lacan: “o objeto encerra o sujeito num certo círculo, uma fortaleza no interior da qual ele se põe ao abrigo desses medos [...] o medo dá ao objeto o seu papel, num momento determinado de uma certa crise do sujeito” (Ibidem, p. 21).

Segundo Lacan (1956-57/1995), há um outro autor que promove uma ligação interessante entre a fobia, a angústia e o objeto: Mallet. Ele faz uma “inversão do caminho”, entendendo que o objeto da fobia tem a função de proteger o sujeito da angústia. Com relação ao objeto fetiche: “se tomarmos a coisa na perspectiva da relação de objeto, o fetiche desempenha, na teoria analítica, uma função de proteção contra a angústia e, coisa curiosa, a mesma angústia, isto é, a angústia de castração” (Ibidem, p. 22). Pegando as considerações realizadas por Lacan (1956-57/1995) a respeito do objeto fóbico e do objeto fetiche, podemos observar que ambos têm como função afastar/proteger o sujeito da angústia. No entanto, é importante frisar que, apesar de terem esse mesmo efeito, digamos, o objeto fóbico e o fetiche são diferentes. Apesar de o autor afirmar que o fetiche protege o sujeito da angústia de

castração, ele salienta que isso não ocorre na mesma direção do objeto fóbico, justificando que esta angústia afeta o sujeito feminino através da sua “percepção da ausência de órgão fálico no sujeito feminino e a negação desta ausência” (Ibidem, p. 22). O que fica evidente é que o autor não dá tanta importância para isso, mas sua ênfase recai sobre o fato de que esse objeto tem a função de preencher algum furo, promovendo um tipo de “complementação”. Tendo em vista que Lacan (1956-57/1995) constatou que ambos os objetos têm uma função semelhante no que concerne ao afastamento da angústia vivenciada pelo sujeito, o que fica como questão para o autor é investigar se há alguma semelhança entre os referidos objetos.

Já trouxemos as considerações lacanianas a respeito do objeto fálico e do objeto fetiche. Agora partiremos para a última discussão sobre o objeto: a fálica. Lacan estabelece uma torção fundamental entre a questão da identificação e a do falo, apontando que “toda a consumação da relação dual, à medida em que dela nos aproximamos, faz surgir em primeiro plano este objeto imaginário privilegiado que se chama o falo” (Ibidem, p. 28) e mais, que “a noção de falicismo implica por si mesma o desprendimento da categoria do imaginário” (Ibidem, p. 30). Lacan (1956-57/1995) pensa a questão fálica a partir de uma relação ternária entre mãe, criança e falo. Relação esta muito importante para evidenciar que, ao passo que os pós-freudianos centravam suas discussões a partir de uma relação dual entre analista e analisando, o que está em jogo, de fato, na visão lacaniana e na visão de Freud - tendo em vista o retorno que promoveu ao pai da psicanálise - é a introdução de um terceiro, ou seja, é o estabelecimento de uma visão ternária das relações. Isso indica que não há a possibilidade de uma harmonia entre sujeito e objeto e aponta para o fato de que as relações estabelecidas estão ancoradas no desencontro. Lacan (1956-57/1995) apresenta um esquema para pensarmos essa questão:

Figura 8 – A Tríade Imaginária (LACAN, 1956-57/1995).



O autor nomeou este esquema como “A Tríade Imaginária”. É interessante observar que, só de pegarmos o nome do esquema e os elementos que o compõem, já entenderemos uma

primeira e importante constatação lacaniana a respeito das relações imaginárias. Ele afirma que elas estão ancoradas nesse eixo de relação entre mãe e criança. Lacan (1956-57/1995) salienta que: “é impossível [...] fazer intervir este elemento imaginário sem que se apresente como um ponto-chave, no centro da noção de relação de objeto, o que podemos chamar de falicismo da experiência analítica” (Ibidem, p. 28).

Esse esquema demonstra, a partir da introdução de um terceiro - o falo - a não harmonia entre mãe-criança, indicando que a constituição do sujeito não ocorre a partir de uma relação dual. Um bom modo de compreender essa triangulação é a partir da constatação de que a mãe precisa colocar a criança na posição de falo, no início da vida, indicando que o recém-chegado ao mundo ocupa uma posição privilegiada no seu desejo; ocupa a posição daquele que, supostamente, traria um tipo de completude imaginária para ela. O mais importante a ser extraído desse esquema não é a relação entre mãe e bebê mediada pelo falo, mas o simples fato de que não é de uma relação dual que se trata. A introdução de um terceiro elemento, nos leva a pensar, por exemplo, que a relação entre ambos não ocorre de maneira direta e irrestrita, mas é atravessada, inclusive, pela figura paterna e, ainda, que essa relação não é alheia à linguagem. Assim sendo, ao estabelecer uma tríade, Lacan (1956-57/1995) marca uma verdadeira cisão com toda a ideia de harmonia e completude que poderia ser pensada pelos pós-freudianos, apontando para o fato de que eles distanciaram a psicanálise de sua subversão. “Este é um ponto realmente saliente da experiência analítica, que toda a dialética do desenvolvimento individual, como também toda a dialética de uma análise, gira em torno de um objeto principal que é o falo” (Ibidem, p. 30). O autor discute a respeito da ilusão de que haveria um objeto ideal/harmônico, pontuando que isso é invalidado não somente pelo o que nos demonstra a prática analítica como pelas relações comuns entre sujeitos. Além disso, pontua que se houvesse tanta harmonia tal como se supõe, não haveria motivo para que alguém procurasse análise.

É pelo fato de haver esse terceiro elemento que é impensável haver uma relação entre analista e analisando através da identificação, e é impensável também que o analista se coloque como um modelo a ser seguido pelo analisando, como o lugar ideal que se deseja alcançar no final da análise. Além disso, é importante destacar que é problemático conceber que o avanço do processo de análise se limite a um processo de identificação do analisando ao analista.

Essa é uma importante constatação. Lacan (1956-57/1995) faz questão de frisar que a relevância disso está para além da experiência analítica. Ele afirma que as relações entre os sujeitos ocorrem dessa forma, atravessadas por uma Outra Coisa. Essa não complementaridade

entre sujeito e objeto, aponta justamente para o que afirmamos querer discutir neste tópico, qual seja, a maneira como Lacan abordou a falta de objeto através dos objetos fóbico, do fetiche e do fálico. Com base nisso, é preciso compreender que:

Jamais, em nossa experiência concreta da teoria analítica, podemos prescindir de uma noção da falta do objeto como central. Não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo. Desde seu início, a análise, a análise da neurose, começa pela noção tão paradoxal que podemos dizer que ainda não está completamente elaborada, de castração (LACAN, 1956-57/1995, p. 35).

Lacan afirma que os autores dissertam muito a respeito da frustração e da privação, confundindo esses conceitos com o de castração. Ele afirma que essas noções são distintas e precisam ser pensadas justamente com base em sua diferenciação. É preciso destacar que a castração, segundo o autor, é a noção que aponta para a falta de objeto tal como nos propomos a discutir. Neste momento, discutiremos, brevemente, sobre essa desvirtuação realizada pelos pós-freudianos, utilizando uma tabela apresentada por Lacan no “Seminário 4”.

Figura 9 – Frustração, Castração e Privação (LACAN, 1956-57/1995).

AGENTE	FALTA	OBJETO
Pai real	Castração simbólica	Falo imaginário
Mãe simbólica	Frustração imaginária	Seio real
Pai imaginário	Privação real	Falo simbólico

O que observamos inicialmente nesta tabela, é que ela está dividida em colunas que indicam qual é o agente, a falta e o objeto em jogo na castração, na frustração e na privação, bem como a relação de cada uma com os registros lacanianos de real, simbólico e imaginário, que nesta época não era pensado como RSI (primazia do real), mas como SRI, tendo, portanto, o simbólico como o registro mais importante. Resumidamente, Lacan (1956-57/1995) apresenta a frustração como sendo imaginária, tendo como agente a mãe simbólica e como objeto o seio real. Isso significa que a frustração é lida como um dano imaginário central para se pensar nas relações primitivas da criança com o seio da mãe - seu objeto de satisfação, um objeto real. A frustração representa algo que foi desejado e não pôde ser alcançado. A criança reivindica o seio como se ele a pertencesse, ela o exige sem que haja uma mediação a partir da lei. A mãe,

como agente da frustração, é aquela que, na dialética de surgimento e desaparecimento, apresenta-se como a causadora da frustração, ou seja, seu agente.

A tabela apresentada por Lacan (1956-57/1995) representa a privação como real, seu agente como o pai imaginário e o objeto como o falo simbólico. Podemos fazer uma leitura disso, entendendo que, já que o falo simbólico se apresenta como objeto, ele carrega em si a marca da falta - tendo em vista que o registro simbólico é aquele que, através da linguagem, representa a falta, o furo. Sendo assim, algo escapa a esse simbólico - diferentemente do que ocorreria caso estivéssemos discutindo sobre o registro do real, já que nada nele vem a faltar. Outra consideração importante a se fazer a respeito da privação é que o pai imaginário seria o suposto possuidor daquilo de que o sujeito foi privado: o falo imaginário.

A castração se apresenta como simbólica, tem o pai real como agente e o falo imaginário como objeto. Isso implica em um pai real, impondo a castração como uma espécie de castigo simbólico, portanto remediado pela linguagem, sendo o objeto em jogo o falo imaginário. Tomando a definição de falo imaginário, como sendo aquilo que traria uma completude imaginária para o sujeito, o pai real é aquele que, tal como discutimos sobre a estrutura ternária do esquema da “Tríade Imaginária”, coloca-se como um terceiro, operando através da interdição do incesto e estruturando, ainda, a formatação ternária do complexo de Édipo. É preciso ficar atento quanto à ideia de castração aqui formulada, porque, a partir do momento em que a castração é real e o objeto é imaginário, o que se castra não é o pênis, mas o falo, como aquele que representa o poder que o pequeno sujeito supõe ter - entendendo que, ao nascer, a criança ocupa a posição de falo da mãe, ela ocupa a referida posição de poder. O pai real, ao se posicionar com suas imposições, apresenta a esta criança a lei, situando-a na relação com a linguagem - e, portanto, com o Outro - de uma outra maneira.

Agora que já destrinchamos a perspectiva do autor com relação ao objeto enquanto falta, poderemos nos debruçar sobre dois conceitos que também trazem consigo uma relação indissociável com a mesma, quais sejam: Das Ding e objeto *a*.

2.5 Das Ding e o Objeto *a*

Tendo dissertado sobre a constituição do sujeito a partir de sua inserção no campo da linguagem, através do Outro, temos base para entendermos o porquê o sujeito da psicanálise é

um sujeito dividido (\$). Já discutimos sobre a abertura e o fechamento do inconsciente e afirmamos que é nesses intervalos que o sujeito tem a possibilidade de emergir entre os significantes presentes na cadeia. Lacan (1964/2008) apresenta uma claríssima contribuição nesse sentido, ao assegurar que essa abertura e fechamento do inconsciente é capaz de “marcar esse tempo pelo qual, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante (Lacan, 1964/2008, p. 194).

O sujeito é dividido. É dividido entre consciente e inconsciente, entre desejo e gozo. Há inúmeras maneiras de identificarmos sua divisão. Mas a mais fundamental e princípios encontra-se no nível do significante a partir do reconhecimento, por parte do sujeito, de que o Outro que o constitui também é barrado, ou seja, incompleto. O que fica evidente a partir dessa constatação é que o campo do Outro como o tesouro dos significantes, apesar de fornecer o necessário para que o recém-chegado ao mundo se constitua através das marcas simbólicas que atuam sobre o seu corpo, não é capaz de dar conta de tudo.

Este Outro é barrado e ocupa uma posição que está para além do lugar do significante. Assim como o sujeito é representado como barrado, o Outro também o é “na medida mesma em que o campo dos significantes é faltoso, é incompleto e nele há sempre a possibilidade de introduzir, por meio de um ato criativo, um novo significante” (Coutinho Jorge, 2005, p. 92). Ou seja, a radicalidade que se apresenta diante dessa questão refere-se à sua incompletude que, como destaca o autor, relaciona-se com o fato de que “para além desse regime faltoso, furado da linguagem, nada vem em suplência [...], nada lhe vem garantir qualquer limite definido” (Ibidem).

Nesse sentido, fica claro que o campo do Outro é faltoso, tendo como uma evidência notável o fato de que não se pode dizer tudo e de que, para além do registro simbólico, representado como esse campo da linguagem e dos significantes, ainda existe o registro real como o campo do impossível, daquilo que escapa às possibilidades de simbolização e ciframento. Esse real é tratado por Lacan sob o prisma de dois conceitos cruciais: Das Ding e objeto a.

Tendo dito isto, podemos afirmar que na primeira parte deste capítulo, por termos aprofundado a questão significante, nos debruçamos sobre o registro do simbólico, também tocamos brevemente no registro do imaginário, quando discutimos sobre a formação do eu,

representada no grafo, e sobre o falo de acordo com a perspectiva contida em “O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto”⁴. Agora nos ateremos ao registro do real. Mas é importante enfatizar que o percurso realizado até agora foi pautado naquilo que é denominado como primeiro ensino de Lacan, portanto não caberia avançar para as discussões sobre o real contidas nos seus últimos seminários. Além disso é importante ressaltar que, desde o início de sua transmissão, o autor trabalha com os registros de real, simbólico e imaginário; mas, ao longo de seu percurso, vai promovendo algumas transformações com relação à conceituação de cada registro e ressaltando, cada vez mais, a primazia do real. Sem mais delongas, é preciso registrar que Lacan começou a trabalhar com o conceito de *Das Ding* antes de criar o conceito de objeto *a*, em 1962/1963, em “O Seminário, Livro 10: A Angústia”; por esse motivo, começaremos a discussão a partir do primeiro.

2.5.1 Das Ding

Para iniciarmos a discussão sobre este conceito, é preciso afirmar que Lacan, pinçou o conceito de *Das Ding* da obra freudiana “Projeto para uma Psicologia Científica” (1895). Este tornou-se muito importante para Lacan (1959-60/2008) e foi bastante trabalhado em “O Seminário, Livro 7: A Ética da Psicanálise”.

O autor inicia a lição “Das Ding” deste seminário, afirmando que, na obra freudiana, é possível identificar algumas “ambiguidades” no que concerne às diferenças entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Ao passo que assevera haver ambiguidades na maneira como Freud discute os conceitos, salienta que isso decorre do fato de que são provenientes do significante e da linguística, deste modo, não haveria como ser diferente. Além disso, leva para a discussão uma outra ambiguidade, desta vez ligada à própria Coisa. Segundo o autor, a Coisa pode ser dividida entre *das Ding* e *die Sache*. É importante ressaltar que o ponto onde queremos chegar ao final deste capítulo nos levará a discutir com profundidade apenas sobre um dos termos, qual seja *Das Ding*. Mas, para fins de esclarecimento, traremos uma consideração pontual sobre *die Sache*, antes de avançarmos um pouco mais.

⁴ No capítulo 3 exploraremos ainda mais o registro imaginário, quando trouxermos para o debate o capitalismo e sua oferta de produtos que trariam uma completude imaginária para o sujeito, ou seja, discutiremos mais sobre o falo por um outro viés.

Segundo o autor, ao fazer uma pesquisa em um dicionário epistemológico, encontrou que “*Sache* [...] é a Coisa colocada na questão jurídica, ou, no nosso vocabulário, a passagem à ordem simbólica de um conflito entre os homens” (p. 58). Em nosso percurso até o momento, temos trabalhado o quanto a linguagem domina tudo o que é humano e Lacan (1959-60/2008) não poderia trazer uma perspectiva diferente para explicar a *Sache*. O autor afirma que ela se deriva da “ação humana” ou da “indústria” e, sendo uma ação humana, não poderia ser outra coisa, senão alicerçada no campo da linguagem. O que ele destaca, para além deste campo, é que esta ação será capaz de fazer com que o objeto nasça.

O mais importante a ser considerado é que *Das Ding* é Outra Coisa, encontra-se em outra dimensão. Ao contrário de *A Sache*, “esse *Das Ding* não está na relação [...] que faz o homem colocar em questão suas palavras como referindo-se às coisas que, no entanto, eles criaram. Há outra coisa em *Das Ding*” (p. 60). Essas considerações nos levam a perguntar: que há em *Das Ding*? Lacan (1959-60/2008), afirma que “o *Das Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (p. 67). O que o autor propõe, ao afirmar o *Ding* como *Fremde* é que isso consegue guiar o sujeito na forma como orienta seu desejo. É como se o sujeito se direcionasse para encontrar *Das Ding*, mas nunca obtivesse êxito, tendo em vista que ele jamais será reencontrado. É justamente o fato de que não será reencontrado que faz com que essa busca permaneça constante e ativa.

Lacan (1959-60/2008), a partir de sua leitura da obra freudiana, compreende que *Das Ding* pode ser lido “enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade” (p. 68). A partir desta citação, é possível compreender que, já que não é possível reencontrar *Das Ding*, alguma coisa do que esta primeira experiência de satisfação marcou no sujeito pode ser reencontrada, mas somente no sentido de que esse encontro, ocorrido nesse momento mítico do início da vida, foi capaz de traçar as coordenadas do nosso prazer. Essas coordenadas do prazer, estas são reencontradas. É como se elas tivessem uma função dupla: *Das Ding* orienta para o sujeito quais são as suas coordenadas do prazer; ele, então, passa a buscar satisfazer-se guiando-se por elas e o que reencontra nunca é *Das Ding*, mas justamente as coordenadas do prazer.

Lacan (1959-60/2008), realiza uma outra constatação imprescindível sobre *Das Ding* que representa a maneira mais radical de orientação do sujeito. Nas discussões clínicas orientadas pela psicanálise, muito se investiga sobre as estruturas psíquicas nas quais o sujeito

se constitui, estruturas essas que acabam por orientar o sujeito no que concerne à forma como se relaciona consigo mesmo, com o outro, com o próprio desejo e, além disso, com a produção de seus sintomas. Lacan (1959/1960/2008) afirma que Das Ding refere-se a algo que norteia o sujeito na concepção de sua subjetividade, é aquilo que não sofre com as barreiras do recalque, pois encontra-se num momento anterior à sua instauração. Isso ocorre pelo fato de que Das Ding é aquilo que ele considera como estando “fora do significado” e, por esse motivo, o sujeito encontra-se em uma distância em relação a ele. Ademais, é devido ao fato de que Das Ding é capaz de promover a constituição da subjetividade que consegue propiciar para o sujeito a “escolha da neurose”. Além disso, é importante ressaltar que “essa primeira moagem regulará doravante toda a função do princípio do prazer” (p. 70).

Outra consideração importante a ser feita com relação a Das Ding refere-se a fato de que ele “deve, com efeito, ser identificado com [...] a tendência a reencontrar, que para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (p. 74). É necessário salientar que o autor deixa claro que esse objeto que o sujeito deseja reencontrar é um objeto perdido que, na realidade, “nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (Ibidem). Neste momento, podemos nos perguntar: como assim o objeto foi perdido, mas, na realidade, nunca o foi? Isso se deve ao fato de que esse encontro inicial com o primeiro objeto de satisfação é um momento mítico, ele nunca ocorreu. Lacan (1959-60/2008) relaciona Das Ding à mãe, apesar de sabermos que nunca houve esse encontro pleno, satisfatório, completo e perfeito com ela. A mãe, como aquela que encarna o lugar de Outro Primordial para a criança, é barrada, a ela falta algo; sendo assim não seria possível propiciar esse momento sem furos para o sujeito. O que ocorre é que no encontro entre a criança e o Outro Primordial, ela acaba recebendo um lugar privilegiado e esse lugar, esse prazer obtido a partir dessa relação será capaz de promover marcas psíquicas que farão com que o sujeito encaminhe a sua busca pelo prazer a partir dessas coordenadas. E mais, será a entrada da lei como um limite para essas experiências mais “irrestritas” de satisfação que fará com que haja a sensação de que o que ocorrera fosse considerado como pleno. No entanto, sabemos que nunca o foi. Se nunca houvesse a instauração de uma diferença, o sujeito não teria a sensação de um antes (supostamente pleno) e um depois (barrado/interditado), tudo seria percebido da mesma maneira.

Elia (2004), em “O Conceito de Sujeito” usou um termo muito interessante que condensa bem esta ideia: a “anterioridade anteriormente inexistente”. No exemplo que estamos dando, isso poderia ser pensado pelo seguinte prisma: esse momento mítico de satisfação é uma

anterioridade que - antes da entrada de um ponto de diferença (a lei), que marca o início de uma nova experiência - não existia, era anteriormente inexistente.

Lacan (1959-60/2008), enfatiza aquilo que propicia a constante busca por satisfação regulada pelo princípio do prazer, ressaltando que ele engendra um certo afastamento entre o objeto que é buscado e a possibilidade de que seja encontrado. Isso se coaduna com o que fora discutido anteriormente sobre a falta de objeto pensada por Lacan em “O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto”, (1956-57/1995). Essa falta de objeto, articulada pelo autor, pode ser lida, justamente, como essa impossibilidade de alinhamento entre o que é buscado e o que será encontrado, além de demarcar que não existe objeto para o desejo. Essas impossibilidades produzem uma possibilidade: o sujeito manter-se desejante.

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com das Ding, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama lei da interdição do incesto” (LACAN, 1959-60/2008, p. 85).

Essa passagem é crucial para compreendermos a importância da entrada da lei no que tange à proibição da continuidade de uma relação, digamos, simbiótica com a mãe. Lacan (1959-60/2008) enfatiza, como já afirmamos anteriormente, que é justamente em razão de que concretizar esse desejo incestuoso pela mãe não é autorizado que torna-se factível desejar. Nesse sentido, ele enfatiza que a possibilidade de demandar encontra-se atrelada ao fato de que não se pode fazer tudo. Além disso, faz uma costura entre os conceitos, ressaltando a importância reservada ao princípio do prazer no que concerne à essa busca - sempre repetida - por satisfação e o desencontro que ocorre justamente por haver essa impossibilidade. A lei da interdição do incesto é relacionada, pelo autor, aos dez mandamentos. Nas palavras de Lacan: “os dez mandamentos são interpretáveis como destinados a manter o sujeito à distância de toda realização do incesto, como uma condição, e uma só, que é a de nos darmos conta de que a interdição do incesto não é outra coisa senão a condição para que subsista a fala” (Lacan, 1959-60/2008, p. 86-87).

Observar as articulações desses pontos com as leis que regem a cultura é de suma importância para compreendermos o que Lacan (1959-60/2008) quer expressar, quando

relaciona os dez mandamentos a isso que teria condições de portar-se como uma barreira. Quando o autor disserta sobre a lei, ele refere-se a um impeditivo, sendo possível pensarmos nisso tanto em termos individuais - como uma pessoa que encarna essa função - como em termos culturais, no sentido de que os dez mandamentos são representados na bíblia e utilizados, pelas religiões - mas não somente por elas - como aquilo que regeria as nossas regras de conduta. A lei, nesse sentido, pode vir como uma imposição externa, que pode ser interiorizada pelos sujeitos, nos remetendo ao conceito de Supereu. Lacan (1959-60/2008) faz essa articulação, ao afirmar que “é ao princípio de realidade que está vinculada a função que vem articular-se em Freud com o termo de supereu” (p. 83).

Outra proposta de Lacan (1959-60/2008) para pensar o conceito de das Ding, se alicerça na perspectiva do vazio, do nada - sem deixar de extrair, mais uma vez, da Coisa, sua capacidade de promover as coordenadas do desejo, nem tampouco a orientação de que existe algo que o sujeito tentaria reencontrar. Nas palavras do autor, Das Ding “é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a quê? - ao mundo de seus desejos” (Lacan, 1959-1960/2008, p.67). “É esse objeto, Das Ding, que representa o Outro absoluto para o sujeito, que se trata no fundo de reencontrar” (Coutinho Jorge, ano, p. 141).

Das Ding está ligada à “existência do vazio no centro do real” (Lacan, 1959-1960/2008, p.148). Esse vazio é o nada, o nihil apontado por Lacan. Nesta lição, o autor utiliza o exemplo do oleiro e propõe que pensemos na criação de um vaso e que observemos que esse fazer se dá através do nada; o vaso só pode ser criado em torno do vazio.

Em consonância ao exemplo do oleiro, ilustrado por Lacan (1959-1960/2008) encontram-se as considerações de Goés (2008) a respeito do conceito: “Das Ding se subtrai à operação simbólica fundadora do próprio inconsciente. [...] Das Ding é uma pura exterioridade em torno da qual as representações inconscientes gravitam e contornam, repetindo a metáfora do pote” (Goés, 2008, p. 28). Isso ratifica as noções por nós abordadas, no sentido de que Das Ding é esse “buraco, falha em torno da qual a linguagem se ordena, produzindo a circunscrição de um vazio. Assim que no cerne do que seria o ser do humano está falha” (Goés, 2008, p. 28). O curioso dessa afirmação é que o conceito de Das Ding, pensado dessa forma está extremamente alinhado com o conceito de real, onde é salientada a impossibilidade de simbolização intrínseca a ele, dando ensejo à ideia de circunscrição de um vazio. Isso está relacionado ao que ocorre na clínica, quando o sujeito, ao se endereçar ao analista, se depara

com um impasse na simbolização, quando percebe no próprio ato da fala que algumas coisas não são possíveis de serem ditas, não são articuláveis através dos significantes. Esse ponto se coaduna com a ideia de que o real é aquilo “que não cessa de não se escrever”. “Então, [...] Das Ding é o buraco, a falha, o que se subtrai ao julgamento instaurador de realidade” (Goés, 2008, p. 29).

Podemos perceber, em nossas discussões até aqui, que a busca fadada ao insucesso desse objeto que teria proporcionado uma primeira satisfação para o sujeito apresenta-se como uma repetição, como o que sempre está fixado no mesmo lugar. Se Das Ding sempre busca o reencontro e vê nisso uma impossibilidade, não seria essa a dimensão real de Das Ding? Isso faz sentido, já que o real é reconhecido por Lacan como aquilo que volta sempre para o mesmo lugar. Esse ponto nos faz caminhar, justamente, para o conceito de objeto *a*, já que, assim como Das Ding, ele apresenta um caráter cíclico, no sentido de que ele é causa de desejo, mas só pode sê-lo, na medida em que esse objeto nunca é satisfeito. Sendo assim, a não-satisfação produz a falta que causa o desejo, reiniciando esse processo infinito e metonímico do deslizamento desejante.

Apesar de sabermos se tratarem de conceitos muito complexos e inapreensíveis por estrutura, esse modo de concebê-los traz uma clareza maior para a sua compreensão. Com base nesta colocação, a partir de agora, concluímos que Das Ding é a dimensão real do objeto *a*. Podemos afirmar que “a partir do furo [...] há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo.” (Lacan, 1959-1960/2008, p.148-149. Essa citação é de extrema importância para a nossa discussão, porque apresenta, justamente, o ponto de intersecção entre o conceito de Das Ding, como aquilo que é capaz de criar coordenadas para o nosso desejo, a linguagem e o objeto *a*. Afirmamos acima que a linguagem e, portanto, o simbólico são furados e que no momento em que o sujeito fala e os significantes vão sendo seguidos uns dos outros na cadeia, há a possibilidade da emergência do sujeito barrado (\$) e, ao mesmo tempo, a queda do objeto, do objeto *a*; essa queda representa o furo presente em toda cadeia, representa sua falha. A partir de agora, nos ateremos às dimensões da falha, da queda e do resto para pensarmos o conceito de objeto *a*.

2.5.2 O objeto *a*

O ensino de Lacan é marcado por diferentes momentos. Sabemos que ele percorreu, até a realização de seu décimo seminário, um caminho bastante sólido, no que concerne ao

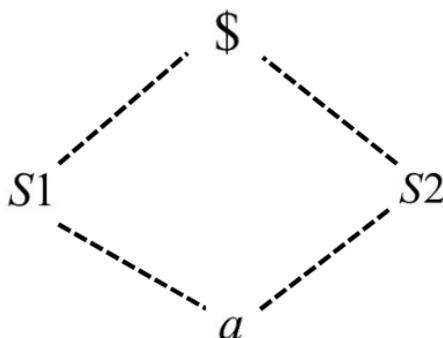
aprofundamento na obra freudiana. Somente em “O Seminário, Livro 10: A Angústia” (1962-63/2005), é que Lacan declarou ter forjado um conceito que não fora pinçado de Freud, mas inventado por ele: este conceito é denominado objeto a . O leitor pode estar se perguntando: por que esse objeto é representado pela letra a ? Isso se deve a alguns motivos. Usando as palavras do próprio autor, podemos afirmar que: “tal notação algébrica tem sua função. Ela é como que um fio destinado a nos permitir reconhecer a identidade do objeto nas diversas incidências em que ele nos aparece” (p. 98) e que “aquilo de que temos que falar mediante o termo a é, justamente, um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade” (p. 99).

Antes de adentrarmos, de fato, a inovação trazida por este conceito, é importante mencionar que esse a fora utilizado pelo autor em obras anteriores - apesar de apresentar um sentido completamente diferente do que fora articulado no “Seminário, Livro 10” -, sendo possível identificá-lo, por exemplo, na fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), que pode ser observada no esquema do grafo do desejo, trazido por nós no tópico 2.3 “O Grafo do desejo”.

Lacan (1962-63/2005), na época em que realizou o “Seminário 10”, elaborou esta noção, pensando-a a partir da angústia. Além disso, grosso modo, podemos compreender que, apesar de ter complexificado o modo de conceber o objeto nos seminários mais avançados de seu ensino - para pensá-lo como um mais-de-gozar⁵ - neste momento, o que estava em jogo era um objeto que caía, um objeto como resto - como um resto profícuo. Essa queda pode ser pensada - com base no percurso que fizemos até aqui sobre a linguagem - através da própria cadeia de significantes. Um esquema capaz de representar isso, é aquele que demonstra que entre um significante (S1) e outro (S2), há a possibilidade de emergência de um sujeito ($\$$) e a queda de um objeto (a). Ele é notado da seguinte forma:

⁵ Exploraremos este ponto no terceiro capítulo desta dissertação.

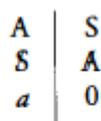
Figura 10 – A queda do objeto e a emergência do sujeito



Podemos afirmar que esse objeto que cai é considerado, por Lacan (1962-63/2005) como um resto, como aquilo do qual o sujeito acaba se desgarrando quando emerge como desejante. Até aqui discutimos através, principalmente de “O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto” e “O Seminário, Livro 7: A Ética da Psicanálise”, a ideia de que não há completude entre sujeito e objeto, não existindo, portanto, possibilidade de fusão entre ambos, além de termos nos debruçarmos sobre a busca por satisfação sempre frustrada. Nesse momento, o que está em jogo, com base neste esquema, é justamente isso: na cadeia de significantes, é possível, por meio de um ato de ruptura, haver a emergência do sujeito. Esse sujeito que emerge, é um sujeito atravessado por uma barra, sendo assim, marcado pela falta e é, portanto, o sujeito do desejo. Justamente por sê-lo, não consegue fundir-se com o objeto que lhe falta. Essa impossibilidade é o que retira o objeto de uma posição e o passa para outra, no sentido de que ele não é o objeto visado, o objeto buscado, mas passa a ser um objeto que encontra-se anterior, causando o desejo. É desta maneira que o objeto *a* se apresenta na obra lacaniana, neste momento: é aquele que sobra, que é um resto e que, ao mesmo tempo, justamente por ser o que falta, pode produzir mais desejo.

Outro modo interessante de compreender esse objeto como resto é visualizando “O segundo esquema da divisão”, apresentado pelo autor na lição “Passagem ao ato e Acting Out”, também do seminário de (1962-63/2005).

Figura 11 – Segundo esquema da divisão (LACAN, 1962-63/2005).

*Segundo esquema da divisão*

Lacan (1962-63/2005), propõe que comecemos olhando o esquema pelo canto superior direito (S). Esse S representa o sujeito que pertence à categoria do significante. Este seria uma espécie de sujeito mítico, já que nunca o capturamos senão como barrado. O \$ que encontra-se na segunda linha do lado esquerdo, este constitui-se no campo do Outro (A). Na mesma altura do \$, desta vez do lado direito, temos o A barrado, indicando o que temos destacado até aqui: a falta de garantia de um Outro sem furos e que consiga dar para o sujeito acesso irrestrito a tudo. Esse Outro é barrado e por ser portador de uma falta, constitui o sujeito desta maneira: como faltoso. Ao final do esquema, podemos observar, do lado esquerdo, na terceira e última fileira, o *a* que sobra, apresentando-se como um resto, como “a libra de carne” - a qual o autor se refere, fazendo uma alusão à peça shakespeariana “O Mercador de Veneza” (1600). Ele faz alusão à libra de carne como sendo o preço que precisamos pagar, como aquilo que precisamos perder, como a falta de garantia que se apresenta a todos, até porque “a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço do corpo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 149).

A união deste esquema com o anterior consegue nos mostrar com clareza “o *a* que definimos como o resto da constituição do sujeito no lugar do Outro, na medida em que ele tem que se constituir como sujeito barrado” (Lacan, 1962-63/2005, p. 309). Tendo em vista que o *a* sobra dessas operações que envolvem o sujeito, o significante e o Outro: “é a partir do Outro que o *a* assume seu isolamento, e é na relação do sujeito com o Outro que ele se constitui como resto” (Lacan, 1962-63/2005, p. 128).

A ética da psicanálise é da ordem do real na medida mesma em que o que aí se sustenta é uma falha. A partir daí é que um sujeito se produz como efeito de estrutura; quer dizer, como efeito da ligação de um significante a outro significante. Nessa ligação, alguma coisa se perde e essa alguma coisa que fica como um resto da operação vai ser nomeada, por Lacan, como objeto *a*. Dessa perda, também o sujeito se produz como correlato do objeto - como se o sujeito já aparecesse atravessado pelo objeto, portanto, dividido (Goés, 2008, p. 38)

Lacan (1962-63/2005), nos apresenta uma correlação entre a angústia e o objeto *a*, afirmando que o fato dela aparecer indica que esse objeto interviu/operou de alguma forma. Apesar de indicar tal ligação, ele é cauteloso quanto a isso e evidencia que “isso não equivale a dizer que esse objeto seja apenas o avesso da angústia, mas que ele só intervém, só funciona em correlação com a angústia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 98). Outro importante ponto mencionado pelo autor refere-se à forma como Freud a concebia. É imprescindível fazer essa

demarcação, porque os autores divergem sobre o tema em dois principais aspectos: Freud lia a angústia como um sinal, ao passo que Lacan indica que esse sinal, na verdade, está relacionado com o que ocorre no encontro entre o sujeito e o objeto *a*; além disso, Freud entendia que a angústia não tem objeto, na contrapartida do que propõe Lacan, quando afirma que: “ela não é sem objeto” (p. 101). É importante salientar que propor que a angústia não é sem objeto não é o mesmo que afirmar que se tem conhecimento de qual ele seria. Isso fica evidente a partir da afirmação de Lacan (1962-63/2005) que propõe que “não se trata de constatar que tal objeto é o objeto da angústia. A relação entre ambos é de cunho lógico, visto que a angústia não é sem objeto” (Lacan, 1962-63/2005, p. 101).

Brunhari (2015) faz duas pontuações importantes com relação a este ponto: primeiro ratifica que o objeto *a* não é o objeto da angústia, explicitando que, quando se diz que alguém é sem alguma coisa, o que fica evidente é que essa alguma coisa não se apresenta claramente, tendo, portanto, um caráter obscuro; segundo, situa que apontar a angústia como não sendo sem objeto a afasta da ideia “de que esta possa se dar enquanto efeito de um objeto de medo que, no nível fenomenológico da fobia pode ser exemplificado por um determinado animal ou situação” (Brunhari, 2015, p. 151). O que podemos afirmar no que concerne à relação entre a angústia e o objeto *a* é que a angústia é a única maneira pela qual esse objeto pode ser apreendido subjetivamente.

Outro aspecto importante a ser discutido com relação ao objeto *a* diz respeito à posição ocupada por ele. Ao pensarmos na relação de objeto, tendemos a imaginar um que estaria depois do desejo, em um objeto que seria visado. Mas é imprescindível grifar que o objeto *a* possui uma especificidade: ele ocupa uma posição contrária, não vem após, vem antes, já que ele não é o objeto do desejo, mas, sim, sua causa. Lacan (1962-63/2005), afirma que as considerações levantadas pela filosofia husserliana apostavam na “função da intencionalidade”. Essa corrente filosófica acredita que não existe possibilidade de haver algum tipo de pensamento que não esteja voltado para alguma coisa. Se usarmos um vetor para pensarmos a respeito disso, é como se sempre houvesse alguma orientação que direcionasse uma coisa à outra. Contudo, o que precisa ficar evidente é que não é desse objeto da intencionalidade que se trata com relação ao objeto *a*. O objeto *a* não é um objeto visado, não é o que se almeja alcançar, pelo contrário, é ele que condiciona o desejo, é ele quem o causa, “daí o conceito da ‘anterioridade’ do *a* comparado a toda relação com os objetos do mundo, qualquer que ela seja” (Soler, 2012, p. 62).

A ideia de causa é imprescindível para compreendermos o de que se trata o objeto *a*. Afirmar que ele é “causa de desejo”, tal como observamos a todo instante nos debates psicanalíticos, não é suficiente para explicar a especificidade e a complexidade do que essa ideia apresenta. (Brunhari, 2015, p. 141) nos auxilia a alcançar tal relevância, afirmando que o “lugar de causa reflete toda uma reviravolta topológica que assenta este objeto em um espaço diferenciado do da tridimensionalidade”. Ocupar o lugar de causa promove uma transformação na maneira como costumamos conceber a ideia de objeto, não somente através do que trouxemos anteriormente com relação ao fato de que este objeto se diferencia do da intencionalidade, ocupando um lugar anterior ao desejo, mas, ainda, no sentido de que o lugar de causa traz uma inovação na forma de concebê-lo, percebendo-o como indissociável da falta. Esse objeto só pode ser causa de desejo porque este não pode ser satisfeito - tendo em vista que o sujeito desejante é constituído por um Outro barrado e carrega em si, através de sua própria divisão, as marcas dessa falta que desde sempre pertence àquele que o constituiu - engendrando uma falta própria, que causa⁶ mais desejo. A causa, nesse sentido, só é possível, através dessa hiância, desse espaço cavado pela falta. Ela só se torna causa porque há um empuxo para que possa sê-la, este empuxo é, justamente, este vazio. “Esse objeto que não tem corpo, que se mascara por trás das vestimentas narcísicas e que tem com o desejo uma relação de causa, é articulado por Lacan à angústia exatamente por seu caráter de falta” (Brunhari, 2015, p. 145).

Abordar o objeto *a* como um resto, o torna indissociável da linguagem empregada no discurso, no sentido de que é a partir do encadeamento de significantes que há a possibilidade de emergência do sujeito e da queda do objeto. Essa associação se deve ao fato de que “esse resto, escrito como *a*, é garantia do Outro, já que é um troco que sobra do atravessamento do significante” (Brunhari, 2015, p. 145). Expressando de outra maneira, é como se a garantia que o Outro tem de que esse processo de divisão, por ele engendrado, se cumpriu é, justamente, o fato de haver um resto, o *a*. Essa questão representa o que Lacan nomeou como “o drama do sujeito do verbo”. O autor afirma que “o drama do sujeito do verbo é que ele experimenta ali sua falta-a-ser (Lacan, 1960/1998, p. 661). Nesta afirmação a associação entre a linguagem e a falta mostra-se ainda mais evidente, coadunando com o que estamos afirmando a respeito desta ligação entre a linguagem e a queda do objeto. Estas últimas, como podemos perceber, estão intimamente ligadas à falta e, por consequência, ao desejo, inclusive porque o objeto *a*, é

⁶ O termo utilizado não foi uma mera escolha de palavra, mas reforça o fato de que há uma operação de causa em jogo. É importante salientar, ainda, que esta discussão se mostrará imprescindível, quando fizermos, no próximo capítulo, um aprofundamento teórico que nos levará a investigar de que maneira é feita uma desvirtuação do desejo e do objeto pelo capitalismo.

considerado por Lacan como a “condição absoluta do desejo” (1960/1998, p. 689). Assim, o sujeito, marcado e constituído por essa falta, não haveria de ser outra coisa senão desejante.

Nesse sentido, fica evidente a importância da falta para que o desejo seja engendrado, já que o fato de haver falta é o que movimentará o desejo. É importante salientar que desejo e angústia possuem uma relação, marcada pelo autor como sendo produto de algo que surge no lugar da falta. Onde deveria haver um vazio, aparece alguma coisa como um preenchimento. Lacan (1962-63/2005) propõe, portanto, a partir de uma célebre enunciação, que a angústia é a falta da falta. Para compreendermos melhor o porquê dessa angústia surgir no instante do preenchimento, precisamos estabelecer uma relação entre a falta e a fantasia, já que é preciso haver um espaço vazio para que ela (a fantasia) possa se apresentar como uma defesa para a angústia. Se não houver um espaço vazio, ela não pode cumprir o seu papel de fazer um anteparo para a angústia produzida pelo fato de haver a falta. Ademais, quando algo acaba ocupando o espaço que seria designado para que a fantasia pudesse ilusoriamente recobrir isso que é angustiante na falta, não há espaço para que ela exerça sua função, no lugar disso, algo que não tem a possibilidade de exercer o papel que a fantasia ocupa para o sujeito, tampona esse vazio, fazendo com que não seja possível haver um arranjo que favoreça a relação do sujeito tanto com a falta quanto com o desejo.

A fantasia, notada pela fórmula ($\$ \diamond a$), é encarada por Lacan como imprescindível para que o sujeito, mesmo diante do fato de que não haverá possibilidade de encontrar satisfação e de que não há objeto para o desejo, tenha algo capaz de dar algum tipo de contorno para ele, fazendo com que algum objeto - ilusoriamente - seja encarado como o objeto de desejo. Não havendo a possibilidade de casamento entre desejo e objeto, o que ocorre é sempre um desencontro, mas um desencontro que, justamente, traz a possibilidade de que esse movimento metonímico do desejo, de que esse movimento de deslocamento entre um objeto e outro não cesse de acontecer. Ao haver um encerramento desse vazio, a fantasia não consegue operar, comprometendo tal movimento desejante e ocasionando angústia. Nesse sentido, “a angústia é enquadrada no mesmo vazio em que opera a fantasia. Contudo, na angústia, o sujeito resta como objeto diante do desejo do Outro, tal como no apólogo do louva-a-deus gigante” (Brunhari, 2015, p. 147).

A metáfora do louva-a-deus gigante, grosso modo, é apresentada por Lacan (1962-63/2005) como uma forma de representar a angústia do sujeito diante do desejo do Outro. Ele cria um cenário hipotético onde uma pessoa estaria usando uma máscara, sendo confrontada

por um louva-a-deus gigante. Ela não sabe que máscara está utilizando, muito menos se o animal é macho ou fêmea. Se o animal for fêmea e a máscara da pessoa representar um louva-a-deus macho, ela corre o risco de ser devorada por ele, após o coito. Não saber que lugar ocupa diante do desejo do Outro é um outro fator gerador de angústia para o sujeito.

As discussões realizadas a respeito do objeto *a*, nos demonstraram a relação clara e indissociável que possui, não apenas com a falta, mas com o desejo. Sendo este o objeto que o causa, fica evidente, para nós, a necessidade de trazeremos um tópico, dissertando sobre o que Lacan entende por desejo nesse momento de sua obra. Anteriormente, abordamos o conceito através do grafo, elaborado pelo autor em seu “O Seminário, Livro 5: As Formações do Inconsciente”, (1957-58/1999). Neste momento, tendo em vista que estamos caminhando para seminários mais avançados, pensaremos o conceito, seguindo o que foi estabelecido a partir do “Seminário 10”.

2.6 O desejo

Este capítulo, até este ponto, abordou de que maneira a noção de falta é pensada e abordada pela psicanálise. Tais discussões mostram-se importantes para dissertarmos sobre o conceito de desejo, porque, como já afirmamos anteriormente, ele é produzido através da falta. Nos tópicos anteriores, abordamos os conceitos de *Das Ding*, como aquela satisfação primeira que o sujeito tenta infinitamente reencontrar e que acaba sendo responsável por demarcar as coordenadas do seu desejo, bem como discutimos o conceito de objeto *a*, como sendo aquilo que, por ser resto e sobrar, encontra-se em uma posição de anterioridade com relação ao desejo, apresentando-se, desta forma, como sua causa.

Faz-se necessário salientar para o leitor que o fato de termos discutido sobre o objeto, segundo diferentes prismas encontrados nos seminários, e de trazeremos um tópico para trabalharmos as especificidades do desejo, não se deve apenas ao fato de que pretendíamos traçar um caminho lógico no que concerne ao fato de que é o objeto *a* que causa o desejo - sendo, portanto, interessante estabelecermos uma discussão primeiramente voltada a tal objeto, seguida de outra relacionada ao desejo. O outro motivo se deve ao fato de que o nosso intuito é avançar com as discussões até chegarmos aos discursos que Lacan construiu em seu “O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise” (1969-70/1992), levando-o posteriormente, em

1972, a elaborar o discurso capitalista. O que desejamos interrogar, adiante, diz respeito ao que seria desvirtuado pelo capitalismo, seria o objeto ou o desejo? Esse desvirtuamento ocorre de forma dicotômica ou o capitalismo, ao exercer essa influência sobre a forma como desejamos, acaba por atravessar tanto objeto quanto o desejo, tendo em vista que ambos têm uma relação indissociável? Estamos marcando esses pontos para deixarmos o leitor avisado quanto às questões que nortearão o caminho que traçaremos no nosso próximo capítulo, sendo preciso, antes de chegarmos neste ponto, nos atermos ao que o autor entende por desejo.

Neste momento, traremos outras articulações possíveis para pensarmos a respeito do desejo, começando por sua interseção com a linguagem. Ela pode ser observada, no sentido de que “nesse intervalo cortando os significantes, que faz parte da estrutura mesma do significante, está a morada do que, em outros registros de meu desenvolvimento, chamei de metonímia. É de lá que se inclina, é lá que desliza [...] o que chamamos desejo” (Lacan, 1964/2008, p. 209). O penúltimo esquema, utilizado no tópico anterior, consegue demonstrar bem essa emergência do sujeito desejante - porque barrado - ocorrida entre os significantes da cadeia.

Falar sobre barra e divisão do sujeito nos remete a um conceito crucial no que concerne ao desejo: a castração. Ela é capaz de marcar a experiência subjetiva no campo da falta. A castração, como simbólica, inclui o sujeito neste campo faltoso e possibilita que, por isso mesmo, seja desejante. A partir disso, é possível indagar: como a castração - demarcando a falta constitutiva do sujeito - produz o desejo? Através da lei. Lacan (1962-63/2005) afirma que “o desejo e a lei são a mesma coisa” (p. 119).

A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, como desejo pela mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe o desejá-la, pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável (LACAN, 1962-63/2005, p. 120).

Já afirmamos que, segundo Lacan (1962-63/2005), desejo e lei são a mesma coisa, agora cabe ressaltar a que propósito eles se destinam. O autor afirma que a junção entre ambos funciona como um obstáculo ao acesso à Coisa. O que fica evidente, a partir disso, é que “ao desejar, enveredo pelo caminho da lei” (p. 93). Ela tem como sua tradução mais clara a lei de interdição do incesto, orientada pela lei paterna com relação ao desejo do sujeito pela mãe. Fica evidente, a partir disso, que é a lei que, ao mesmo tempo em que embarreira o desejo, o produz, tendo em vista que é o fato de haver uma interdição produtora de falta que permite a eterna busca do sujeito por uma satisfação que nunca alcançará. É curioso observar a maneira como os conceitos se articulam, já debatemos anteriormente sobre o objeto causa de desejo e agora

estamos pensando sobre a indissociabilidade entre desejo e lei. O que podemos notar, a partir desta proximidade entre os três conceitos, é que a lei atua como um impeditivo que deixa marcada a existência de um furo para o sujeito que, por ser faltoso, buscará sempre satisfazer-se e terá como motor dessa busca o objeto *a* que, finalmente, causará mais desejo.

É justamente através da cadeia de significantes que o desejo desliza. A isso Lacan (1964/2008) chamou metonímia. Esse deslizamento metonímico do desejo faz com que ele nunca possa ser apreendido e satisfeito, se deslocando sempre para uma outra coisa. É importante frisar uma outra relação estabelecida entre desejo e linguagem, desta vez destacada pelo aforismo: “o desejo do homem é o desejo do Outro”. Sendo o Outro o campo da linguagem, fica evidente, segundo o autor, que esta constituição do sujeito através do Outro fá-lo emergir como desejante. No tópico 2.3 “O Grafo do Desejo”, quando discutimos especificamente sobre a inserção do recém-chegado ao mundo no campo da linguagem, enfatizamos que o corpo do bebê é marcado por significantes e que, justamente por ser atravessado pela linguagem a todo instante, não pode ser identificado como um ser instintual, mas, sim, pulsional e, conseqüentemente, um ser de demanda. Esse sujeito “recebe sua própria mensagem, sob forma invertida” (Lacan, 1962-63/2005, p. 296-297). Deste modo, ao perguntar: “Quem sou?”, recebe de volta um “Tu és”.

É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para aquém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito. O sujeito - retoma então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua afânise (Lacan, 1964/2008, p. 213-214).

Esse ponto auxilia grandemente na compreensão deste aforismo, porque no processo de constituição desse sujeito, ele é apreendido/capturado pelo Outro e incluído em seu desejo, ocupando um lugar privilegiado. O sujeito, então, recebe duas mensagens: sou o falo do Outro e o Outro deseja. Tal como já debatemos anteriormente, existe um processo de reconhecimento, uma virada de chave que permite ao sujeito concluir o seguinte: se o Outro deseja, a ele falta alguma coisa, portanto, o Outro é barrado. Se o Outro que me constitui é barrado, eu não sou suficiente para preencher a lacuna nunca preenchível no que concerne ao seu desejo, esse Outro não é onipotente, portanto, também não o sou, desta forma, me falta algo. Sendo assim, “o desejo do homem é o desejo do Outro” pode ser lido como: eu, homem, sou desejante, porque fui forjado a partir do desejo do Outro. Esse desejo me deu um lugar, mas o que recebi de mais

primordial foi justamente a falta do Outro. “Uma falta recobre a outra. Daí, a dialética dos objetos do desejo, no que ela faz a junção do desejo do sujeito com o desejo do Outro” (Lacan, 1964/2008, p. 210). Ele me deu sua falta e, por esse motivo, posso desejar. Isso nos remete a uma outra célebre notação lacaniana que diz que amar é dar o que não se tem.

Lacan (1962-63/2005) e (1964/2008) nos apresenta outras duas articulações fundamentais com o desejo: a angústia e a fantasia. É importante salientar que abordaremos brevemente esses pontos, por entendermos que eles fogem um pouco do cerne de nossa temática. Sobre a primeira, podemos fazer três considerações fundamentais: ela está relacionada ao desejo do Outro; se manifesta, quando o sujeito não sabe que lugar ocupa nesse desejo; e se posiciona entre desejo e gozo. Destrinchando um pouco mais, podemos afirmar, com base em Lacan (1962-63/2005), que a constituição do sujeito é perpassada e ancorada na angústia, daí podermos ratificar que ela é uma manifestação do desejo do Outro. No que concerne à manifestação da angústia do sujeito, há outros pontos a se considerar, sendo um deles o fato de que ela está atrelada à relação que o sujeito estabelece com o Outro, ao identificá-lo como um semelhante; essa operação produz um resto, o a . O que angustia o sujeito neste processo é não saber que a ele representa para o desejo do Outro. Além disso, ao dizermos que ela encontra-se entre desejo e gozo, o que fica evidente é que “uma vez que é superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui” (Lacan, 1962-63/2005, p. 193).

Sobre a fantasia, podemos afirmar, primordialmente, que ela é quem sustenta o desejo. Nesse sentido, ocupa uma posição central. A fantasia foi pensada por Lacan a partir de uma fórmula, já utilizada por nós - quando escrevemos sobre o grafo do desejo - representada por $(\$ \diamond a)$, indicando todas as relações que o sujeito ($\$$) pode estabelecer com o objeto (a). Sendo assim, os dois matemas que compõem a fórmula constituem o que o autor chamou de “suporte do desejo”. Através da fantasia, o sujeito consegue, portanto, ter uma relação com o desejo “acessível por algum desvio” (Lacan, 1962-63/2005, p. 51). O autor afirma que a fantasia e a angústia possuem uma ligação indissociável, e mais, salienta que elas possuem a mesma estrutura. Isso se deve ao fato de que ambas estão intimamente ligadas ao desejo. Como já pensado anteriormente, a fantasia, ao mesmo tempo em que promove uma ilusória fixidez com relação ao desejo humano - que é o mais variável possível e não possui objeto específico -, é usada pelo neurótico de uma forma um tanto quanto capenga. Isso ocorre porque, apesar de sua fantasia ser perversa, ele não consegue dar vazão a ela, levando em consideração a forma como interiorizou as leis e as normas. Além disso, a culpa, que poderia provir dessa possível vazão

dada à fantasia, seria, para ele, insuportável; daí a explicação para o recalque ser o mecanismo de defesa do neurótico.

Lacan (1962-63/2005) afirma que no cerne do desejo habita o seu resto, que a sensação de que encontrará um objeto capaz de preencher o vazio cavado pela falta é sempre uma falsa sensação, indicando que “o desejo é ilusório” (Lacan, 1962-63/2005, p. 262). Ele é ilusório porque não tem concretude, não é palpável, não é possível de ser apreendido. O autor afirma que: “quer normatizem meus objetos, quer não, enquanto eu desejo, nada sei sobre aquilo que desejo” (Ibidem, p. 93). O desejo nessa lógica, mostra-se apenas como o movimento que garante a manutenção dos investimentos libidinais do sujeito. Ademais, o que fica evidente é que o desejo, por não ser satisfeito, sempre se desloca para um outro lugar, sendo assim, quanto mais o sujeito tenta aproximar-se do desejo, mais se distancia dele. O autor afirma, ainda, que “podemos fazer todos os empréstimos que quisermos para tampar os furos do desejo [...] mas lá está o judeu que [...] no fim, pede a libra de carne” (p. 139).

Tanto em “O Seminário, Livro 10: A Angústia” (1962-63/2005), quanto em “Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo” (1960/1998), o autor apresenta uma ideia de suma importância para compreendermos melhor o conceito que estamos abordando neste momento. Ele afirma que o desejo é articulado, mas não é articulável. Que significa isso? Significa que ele é “articulado com o objeto que, da última vez, chamei de causa do desejo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 138). Tendo em vista que ele é articulado através do objeto *a* e que este objeto é um dos componentes da fórmula ($\$ \diamond a$), podemos compreender, ainda, que esse desejo é articulado através da fantasia. O fato de não ser articulável refere-se à impossibilidade de sua maleabilidade. Além disso, este ponto traz consigo a ideia de que o desejo não pode nem confundir-se com a demanda nem com a necessidade. Apesar de sabermos que algo do desejo esbarra na demanda, ela não é capaz de abarcar o de que se trata o desejo, primeiro porque ele é inapreensível, segundo porque, como não sabemos - porque não há - qual é o objeto do desejo, ao nos valermos da linguagem para articular algo da demanda, algo do desejo a atravessa, mas não é a ele que temos acesso.

Agora que já fizemos um extenso percurso pela falta, finalizando com o desejo - que é produzido por ela - faz-se necessário trazer uma última consideração sobre o desejo a fim de darmos pistas do que será discutido no nosso terceiro capítulo. Lacan (1962-63/2005) afirma que “se há uma coisa que tenho questionado [...] é justamente o ponto de vista científico, na medida em que sua ambição é sempre considerar a falta como preenchível, ao contrário da

problemática de uma experiência que inclui em si levar em conta a falta como tal” (Lacan, 1962-63/2005, p. 161). Até aqui, discutimos, a partir de inúmeras lições, o fato de que o furo cavado pela falta nunca será preenchido e enfatizamos a importância disso para que continuemos desejantes. O autor deixa claro, nesta citação, que essa visão é uma especificidade da psicanálise e que outros campos de saber concebem o vazio de uma outra maneira; no caso da ciência, esta concepção apresenta-se de maneira diametralmente oposta à da psicanálise, tendo em vista, como já discutido no ponto “2.2.1 - O Sujeito da Ciência e o Sujeito da Psicanálise”, que a ciência reconhece que há um sujeito, mas não opera sobre ele. Ao longo do terceiro capítulo, veremos como isso ocorre e qual é a articulação entre a noção de falta, como preenchível, com os discursos de Lacan, em especial, o discurso capitalista. Além disso, investigaremos qual é a relação que existe entre ciência e capitalismo, como eles abordam a questão da falta e do objeto e qual é a perspectiva de ambos com relação ao desejo.

O autor afirma que “o desejo é uma coisa mercantil, que há uma cotação do desejo que fazemos subir e baixar culturalmente” (Lacan, 1962-63/2005, p. 209). Esse ponto é um importante gancho para uma outra discussão que promove neste seminário com relação ao objeto partilhável, já que é entendido como socializável e comercializável. Esse tipo de objeto nos permitirá avançar com os debates já anunciados com relação ao capitalismo, mas, antes, passemos brevemente pelo que o autor propôs no que se refere aos objetos no campo da posse.

2.7 Os objetos no campo da posse

Além de tratar das especificidades do objeto *a*, outro ponto importante a ser abordado com relação à questão do objeto é o que o autor apresenta como os tipos de objeto que se diferenciam do mesmo: os objetos no campo da posse. Eles dividem-se entre aqueles que podem ser compartilhados e aqueles que não. Segundo o autor, ao passo que o objeto *a* é, ao mesmo tempo irredutível e indeterminado, existem objetos que “podem ser compartilhados”. O que fica evidente, na lição “Ele não é sem tê-lo” também do “Seminário 10”, é que uma diferença crucial entre o objeto *a* e os objetos compartilháveis refere-se ao fato de que o primeiro antecede o segundo, sendo o último aquele que pode recair no campo da troca. Dito de outra maneira, é importante salientar que “o objeto *a* não corresponde ao que está no campo da partilha, sim ao que é anterior a essa entrada e que é exterior à representação” (Brunhari, 2015, p. 152)

Esse ponto será de suma importância para o decorrer das nossas discussões, no sentido de que possui uma estreita relação com os objetos do capitalismo, tendo em vista que desses objetos que podem ser compartilhados algo de desprende, se solta, tornando-o incompleto. O que nos proporemos a investigar será baseado na interrogação com relação ao que o capitalismo acaba promovendo com relação a isso. Será que o capitalismo acaba insistindo nesse objeto do campo da partilha de maneira a tentar fazer com que ele não perca nada e se apresente como completo? Não temos a pretensão de responder a essa questão agora, mas é importante mantê-la em nosso horizonte para que possamos ir tecendo reflexões com relação à articulação entre capitalismo, desejo e objeto. Mas, antes de atrelarmos essa discussão com o regime econômico vigente, faz-se necessário trazermos o que Lacan (1962-63/2005) quis ressaltar, ao falar dos objetos no campo da posse.

Lacan (1962-63/2005) afirma que, com relação a esses objetos que podem ser compartilhados e trocados, há alguma coisa que opera no campo do imaginário, no sentido de que, ao contrário do objeto *a*, eles são especularizáveis. Ademais, tendo em vista que pertencem a esse campo, uma relação de rivalidade com o outro pode ser estabelecida. Além disso, podemos afirmar que tais objetos “são definidos como cotáveis, socializados e comunicáveis” (Brunhari e Darriba, 2018, p. 968). É necessário frisar, ainda, que no momento anterior à transformação do objeto naquele que, tal como já afirmamos, pode ser trocado e por estar no domínio imaginário acaba por ser espetacularizado e rivalizado, “há um estado de indivisibilidade. Tal anterioridade lógica à constituição do objeto comum define o estatuto do objeto *a* enquanto irreduzível ao significante” (Brunhari e Darriba, 2018, p. 968-969). Apesar de termos deixado uma pista sutil no que concerne à ligação entre os objetos partilháveis e o capitalismo, o leitor pode estar se perguntando o que, de fato, promove tal ligação. Isso é evidenciado, no sentido de que, além do que já enfatizamos no sentido do compartilhamento, há uma especificidade crucial, abordada por Brunhari e Darriba (2018) no que se refere à troca: o fato de que um modo possível de estabelecê-la é através da comercialização.

Discutir a respeito de um objeto que se pode trocar e que traz consigo o desprendimento de algo, nos abre caminho para o avanço que precisamos iniciar para que cheguemos, adiante, nas questões concernentes a uma nova modalidade de capitalismo: o neoliberalismo. Em nosso terceiro capítulo, iniciaremos nosso debate a partir de “O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro” (1968-69/2008), visando compreender as construções que Lacan formulou até que pudesse chegar ao “O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise” (1969-70/1992). Refletir

sobre essas formas de objeto nos indica o que pode ser pensado adiante, quando chegarmos à articulação que o autor fará entre a mais-valia e o mais-de-gozar. O que estamos discutindo agora, como aquilo que se desprende e que tenta ser anulado pelo capitalismo - no sentido de que ele tenta promover uma ideia de completude com relação ao objeto -, fará com que cheguemos a ideia de que algo se desprende, mas não deixa de circular na operação significativa, levando-nos a pensar sobre os discursos por uma perspectiva que articula gozo e linguagem.

3 O IMPOSSÍVEL NA CONTEMPORANEIDADE NEOLIBERAL

Após termos discutido os principais pontos a respeito do conceito de objeto *a*, segundo consta em “O Seminário, Livro 10: A Angústia” (1932-63/2005), e termos enfatizado o que Lacan pensava na época, com relação ao seu estatuto – que ocupava um lugar de resto, sendo entendido como um objeto que caía e se soltava na operação do discurso - neste momento, faz-se necessário abordarmos o objeto *a*, segundo uma perspectiva inaugurada pelo autor em seus seminários mais avançados: aquela que dá um outro lugar para o gozo, fazendo o objeto girar nos discursos. Esta torção realizada por Lacan será, inicialmente abordada por nós a partir de “O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro”, (1968-69/2008), fazendo-nos chegar ao “O Seminário, Livro 17: o Averso da Psicanálise”, (1969-70/1992).

É crucial informar para o leitor que Lacan (1968-69/2008) estava começando sua formalização acerca dos discursos em “O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro”, partindo do discurso psicanalista, já introduzido por nós, para chegar ao ano seguinte - em “o Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise” (1969-70/1992) - já tendo construído quatro discursos: o do mestre, o do universitário, o da histérica e do analista. Cabe, ainda, ressaltar que em “Do Discurso Psicanalítico (Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972)” - a partir de um ato falho cometido no momento em que foi escrever o discurso do mestre no quadro, invertendo as posições entre o $S1$ e o $\$$ - construiu o discurso capitalista. Nossa intenção, ao mencionar de antemão o que o autor construiu ao longo de dois seminários, não é antecipar as discussões, mas informar ao leitor que o caminho que estamos percorrendo chegará ao discurso do capitalista, sendo, juntamente a subversão lacaniana com relação ao conceito de objeto *a* - tratando-o como um mais-de-gozar⁷ – um dos pontos mais importantes para articulação que faremos com o consumo e com a felicidade - esta última já introduzida, no primeiro capítulo, a partir da proposta freudiana do mal-estar.

Lacan (1968-69/2008) inicia o seu seminário, informando aos seus ouvintes que neste ano irá “definir o que acontece com o discurso chamado discurso psicanalítico, cuja entrada em jogo, no ponto do tempo em que nos encontramos, acarreta uma série de consequências” (p. 11). Mas afirmar que o objetivo deste ano é definir como opera tal discurso não basta para compreendermos a torção realizada pelo autor. Precisamos, além disso, pinçar um aspecto que

⁷ As traduções mais recentes trazem o termo a mais de gozo, mas optamos por manter “mais-de-gozar” em função daquelas às quais recorreremos.

mostrará sua relevância na composição que fará com o discurso psicanalítico. Ele afirma que o rótulo de estruturalismo foi colocado no que tange ao discurso, ressalta que ele não deve ser comparado a uma filosofia e, ademais, afirma não ser possível dar garantia alguma de que os pensamentos nele ancorados serão orientados nem pela ideologia da direita, nem da esquerda. O autor faz questão de salientar que, no que concerne à psicanálise, o que mais se evidencia é que “nenhuma harmonia [...] é admissível” (p. 12), o que o leva a reconhecer a legitimidade das questões que são constantemente levantadas à psicanálise no que concerne ao seu discurso. Mas esses pontos ainda não deflagram o cerne da torção proposta pelo autor. O ponto-chave que o levará a investigar de outra maneira não somente o discurso psicanalítico, mas ainda, os outros que serão formulados em seu seminário seguinte, é a questão da causa.

Essa discussão é iniciada por Lacan a partir de uma noção muito cara a nós, psicanalistas: o conceito de inconsciente. Lacan (1968-69/2008) aborda a problemática da causa, sob a perspectiva do inconsciente, a partir da ênfase dada àquilo que seria da ordem de um não-pensamento, causando um pensamento. É esse ponto que o leva a abordar, ao contrário do que aposta a fenomenologia, a questão do fora-de-sentido. Segundo o autor, é o que escapa ao sentido que sustenta e dá existência a um pensamento. Ele pontua, ainda, que:

Meu pensamento não é regulável a meu bel-prazer. [...] Ele é regulado. Em meu ato, não almejo exprimi-lo, mas causá-lo. Porém não se trata do ato, e sim do discurso. No discurso, não tenho que seguir sua regra, e sim que encontrar sua causa. No entre-senso - entendam isso, por mais obscuro que possam imaginá-lo - está o ser de pensamento. O que é causa, ao passar pelo meu pensamento, deixa passar aquilo que existiu, pura e simplesmente, como ser. Isso porquê, ali por onde ela passou, ela já é desde sempre passada, produzindo efeitos de pensamento (LACAN, 1968-1969/2008, p. 13).

O autor, ao contrário de procurar um padrão para o discurso, enfatiza que o primordial é encontrar sua causa. Além disso, propõe que “o ser do pensamento é a causa de um pensamento como fora-de-sentido. Já era, desde sempre, o ser de um pensamento anterior” (p. 13). A ênfase dada para o fora-de-sentido é de suma importância para compreendermos o desenrolar do pensamento lacaniano a respeito do discurso psicanalítico, já referido como sendo a proposta do autor para esse ano. Isso porque, assim como afirmou anteriormente que o campo psicanalítico não admite uma harmonia, ressaltou que ele é uma prática ancorada na falha e que seu desenvolvimento se ancora tal como o que ocorre com a arte, reconhecida pelo autor como “defeituosa” (p. 14), “ganha [ndo] força pela reunião daquilo que se cava no ponto em que sua falha se consuma” (Ibidem). Lacan (1968-69/2008) afirma que o estruturalismo de que falou

desde o início da lição “é a consideração a sério do saber como causa, causa no pensamento e, na maioria das vezes, convém dizer, de uma visada delirante” (p. 14).

Este ponto será importante para as discussões que faremos adiante tanto sobre a relação entre a psicanálise e a arte, nesse sentido da falha, quanto com a ideia do que se consoma, também trazida por Lacan (1972) para pensarmos o discurso capitalista como aquele que “se consome tanto que se consuma”. Veremos adiante, como a questão da falha se apresenta nesses diferentes discursos, apostando que operam de maneira diametralmente oposta. Mas, por enquanto, retomemos a questão do discurso psicanalítico, introduzido por Lacan (1968-69/2008).

Outro ponto importante a ser ressaltado refere-se ao que o autor colocou em seu quadro negro na ocasião de sua aula de 13 de novembro de 1968. Ele escreveu: “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” (Lacan, 1968-69/2008, p. 14), e mais, ele enfatiza que “a essência da teoria psicanalítica é a função do discurso” (Ibidem). Os mal-entendidos trazidos por Lacan, aquilo que denominou como fora-do-sentido não cessam de se inscrever na teoria psicanalítica. O que está em jogo neste discurso, especificamente, é o fato de que a psicanálise não concebe como possível haver um “fechamento do discurso”, mas nem por isso significa que ele deve ser rechaçado ou tido como impossível. Assim sendo, “por mais ligado que esteja um analista às condições desse discurso, [é] possível mostrar assim, a todo instante, a sua falha” (Ibidem, p. 15).

É interessante observar que, por mais que alguns avanços conceituais tenham sido realizados durante o ensino de Lacan, determinados pontos, como este da falha, podem ser observados desde o início de suas formalizações. Um exemplo ilustrativo disso pode ser encontrado no segundo capítulo do nosso trabalho. Por diferentes vieses, abordamos essa questão, chegando ao objeto *a* como um resto, como aquilo que cai. Além disso, ao esmuçarmos a relação indissociável entre desejo e objeto *a*, percebemos que é justamente a falha a responsável pela continuidade do movimento metonímico do desejo. Mas agora, nos cabe pensar a falha a partir de uma outra perspectiva. Brevemente falando - já que não cabe fazer um aprofundamento deste ponto no nosso trabalho - Lacan chega ao conceito marxista de valor de uso, relacionando-o posteriormente com a psicanálise, por meio da metáfora do pote de mostarda.

Grosso modo, Lacan (1968-69/2008) aponta que o que agrega valor ao pote de mostarda não é o que ele poderia conter em seu interior, mas ao contrário, o fato de estar vazio; é desta forma que ele se afirma e assume o seu papel de pote de mostarda. O autor afirma, portanto, que “o pote é feito para produzir esse furo para que esse furo se produza” (p. 15-16). A partir disso, se interroga acerca do que poderia explicar a significação daquilo que nele se encontra, chegando aos conceitos marxistas de valor de uso e valor de troca. O que Lacan (1968-69/2008) indica é que a significação deste pote está alicerçada “a título de um valor de uso, ou, melhor dizendo, de um valor de troca com outro mundo e outra dignidade” (p. 16). Mas qual é a relação entre o pote de mostarda, os referidos conceitos de Marx e o discurso psicanalítico? A relação se estabelece justamente à nível de significante, no sentido de que a parte interna do pote de mostarda não contém um significado, mas, sim, um significante. É isso que nos interessa pinçar para pensarmos a respeito do discurso psicanalítico: um discurso que opera no nível significante, sedimentando-se a partir da falha, do fora-do-significado e do não-fechamento. Desde Freud, já conseguimos apreender essa especificidade, um exemplo claro disso manifesta-se em uma carta que escreveu para Fliess, afirmando que “operamos no reino do entre”. É diante de exemplos como esse que conseguimos ratificar o retorno que Lacan promoveu a Freud, pois, fazendo um aprofundamento na obra do segundo, identificamos, de maneira clara, o germe do que se valeu Lacan para avançar teoricamente e alcançar a subjetividade de sua época.

Após ter feito essas pontuações, Lacan (1968-69/2008), anuncia que precisará fazer um curto-circuito para estabelecer uma correlação entre a mais-valia de Marx e o mais-de-gozar. É importante salientar que as discussões estabelecidas no final do nosso segundo capítulo foram de suma importância para que chegássemos até aqui: no ponto em que o autor avança nas formulações tecidas sobre o objeto *a*. Ele evidencia: “é de um nível homológico calcado em Marx que partirei para introduzir hoje o lugar em que temos de situar a função essencial do objeto *a*” (p. 16). Reparem que ele não disse que partiria de uma analogia, mas de uma homologia⁸. Neste sentido, Lacan (1968-69/2008) é enfático ao afirmar que a função essencial do objeto *a* e que sua roupagem de mais-de-gozar não só apresentam um ponto de encontro em comum como, também, um ponto de partida. Veremos, a seguir, em que nível isso se dá.

Lacan (1968-69/2008) afirma que Marx era um estruturalista e que a sua inovação é marcada pelo fato de que conseguiu não só trazer um outro olhar para o mercado de trabalho

⁸ Analogia se refere a algo que não possui uma origem em comum, mas acaba convergindo em algum momento. Já a homologia, por sua vez, apresenta como característica marcante o fato de partir da mesma origem.

como situá-lo de uma outra maneira. É preciso estar atento quando se fala de mercado de trabalho para não correremos o risco de perder o detalhe que quase sempre passa despercebido, por se tratar de um termo de uso rotineiro. Lacan (1968-69/2008) extrai de Marx que, se há um mercado de trabalho é porque a mercadoria que circula é a das horas de vida que o proletário doa para exercer sua função. O autor salienta que “não se trata de o trabalho ser novo, mas de ele ser comprado, de haver um mercado de trabalho” (p. 17). É por meio dessa inovação que foi possível “demonstrar o que há de inaugural em seu discurso, e que se chama mais-valia” (p.17).

Lacan (1968-69/2008) tece algumas conexões entre o que Marx pôde inaugurar com seu pensamento e que já havia discutido sobre o discurso psicanalítico, afirmando que “é propriamente por ele estar, ele, como ser de pensamento, no ponto que determina a predominância do mercado de trabalho que, como causa de seu pensamento, destaca-se a função [...] que é a da mais-valia” (p. 17). A relação sutil feita de forma indireta pode ser identificada através do uso do termo “ser de pensamento”, mas não no sentido de que esse é um conceito psicanalítico ou uma discussão recorrente para o campo, mas porque Lacan, anteriormente, havia dado um vislumbre de uma definição do que seria esse ser de pensamento, apresentando-o como “a causa de um pensamento como fora-de-sentido” (p. 13). A ligação existente consiste no fato de que o fora-de-sentido está estritamente relacionado com o fora-do-significado e com a noção de falha que o autor também mencionou, quando lançou um olhar a respeito da ideia de causa, perpassando o inconsciente.

Apesar de já termos trazido este ponto, cabe repeti-lo, a fim de clarear a ligação a qual identificamos, já que, quando ele sustenta que “uma regra de pensamento tem que se assegurar do não-pensamento como aquilo que pode ser sua causa” (p.13), afirmando que é disso que se trata, quando pensamos no inconsciente, a ligação com a ideia de que o ser de pensamento causa um pensamento como fora de sentido é evidente. Além disso, em ambos os casos, o que está em jogo é a noção de causa. Isso fica claro, quando Lacan afirma que “no entre-senso [...] está o ser de pensamento” (p. 13). Nas duas citações, encontramos pontos que, usando os termos de Lacan (entre, falha, fora-do-significado e fora-do-sentido), ratificam a homologia existente entre Marx e o discurso psicanalítico.

Esse ponto mostra-se crucial no que tange a ideia de causa trabalhada por Lacan (1968-69/2008) desde as suas primeiras elucubrações neste seminário. Com relação ao mais-de-gozar e o discurso analítico, a função da causa pode ser identificada a partir da construção realizada

pelo autor que se assemelha àquela produzida no momento em que discuti sobre o inconsciente. Se “uma regra de pensamento tem que se assegurar do não-pensamento como aquilo que pode ser sua causa” (p. 13) - demonstrando que há uma noção de anterioridade implícita nessa elaboração - afirmar que a função do mais-de-gozar só se apresenta em decorrência de algo prévio - o discurso - e mais, que essa renúncia ao gozo é um efeito do discurso, aponta que temos a ideia de causa presente.

Outro ponto importante a ser ressaltado, com relação ao objeto *a*, refere-se à diferença que pode ser observada na maneira como Lacan (1962-63/2005) o concebia e na maneira como o concebe agora. Já afirmamos que em “O Seminário, Livro 10: A Angústia”, o objeto *a*, era considerado causa de desejo e o objeto da queda; agora o que podemos notar, a partir das formulações lacanianas do “Seminário 16”, é que, ao contrário de cair, apartando-se do significante, o objeto *a* agora circula no discurso. Isso é evidenciado a partir da ideia de que “o discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito” (Lacan, 1968-69/2008, p. 18). Antes o objeto se descolava do sujeito, ratificando sua divisão; agora, pelo fato de operar no discurso, ele consegue, além de implicar o sujeito “demonstrar que ele é produzido pelo discurso e aparece como um efeito” (Ibidem).

Além dos apontamentos realizados, outro aspecto crucial a ser trazido refere-se ao que o autor apresentou como o início de uma elaboração sobre o discurso universitário. Ele partiu do levantamento de questões concernentes ao saber e ao que apresentou com uma definição, qual seja a de que “o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante” (p. 18), afirmando que, na universidade há um apelo não só para as definições como para que se estabeleça um rigor que nem sempre é possível de ser alcançado. A psicanálise, como aquela que sustenta um saber que não se sabe, apesar de ter construído o que se espera, no sentido das “definições” teóricas, sustenta que “existem coisas que não podem de modo algum ser definidas num saber” (p. 18-19). Além disso, o autor afirma que há uma crise instalada entre o estudante e a universidade, apresentando uma discussão que possui uma relação muito estreita com tudo que vem debatendo ao longo da lição: o mercado dos saberes. Promover uma crítica à universidade e poder nomear o que ocorreu no processo de produção de conhecimento como um mercado, será de suma importância para as discussões que teceremos adiante, assim que chegarmos ao “Seminário 17”, em que o autor já terá formulado os seus quatro discursos, sendo um deles o universitário. Por ora, nos voltaremos para esse início de construção de pensamento

sobre os discursos, iniciado no “Seminário 16”, para extrairmos o que nos interessa para seguirmos adiante.

Em dado momento, Lacan (1968-69/2008) promove uma associação entre a ciência e o mercado dos saberes, tratando-a como aquela capaz de produzir uma “unidade de valor que permite sondar o que acontece com a sua troca” (p. 19). Ele é muito preciso quanto a isso, posicionando a ciência como aquela que cifra, de alguma maneira, que cria uma unidade de medida para inferir como se estabeleceram as trocas nesse mercado de saberes. Esse é um outro ponto que precisa permanecer em nosso horizonte, porque será de suma importância para as problematizações vindouras. A questão que fica é: a que discursos a ciência se alinha?

Retomando, Lacan (1968-69/2008) afirma que a criação desta unidade, por parte da ciência, não ocorreu “para que a psicanálise se faça presente por sua própria demissão, quando ela é perfeitamente capaz de articular algo a esse respeito” (p. 19). Com relação à proposta psicanalítica de discurso, nos caberia perguntar: “que fazemos na análise, senão instaurar, através da regra, um discurso? (p. 19).

É interessante observar que Lacan (1968-69/2008) apresenta de forma magistral o ponto em que estamos insistindo aqui: uma nova formulação para o objeto *a*. Apesar de afirmá-lo como uma perda que possui uma relação com o significante, evidencia logo em seguida que “perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar” (p. 21), desta vez sem trazer a definição de significante para o bojo da discussão, mas, sim, a de sujeito em sua relação com o significante. Para o autor, o sujeito é aquilo que “pode ser representado por um significante para outro significante” (p. 21). O que Lacan apresenta é sutil, mas de suma importância. Quando ele afirma que um significante representa um sujeito para outro significante, fica implícito que “o sujeito, aí, fica sufocado, apagado, no instante mesmo em que aparece” (p. 21). Portanto, se ele não pode manifestar-se sem isso, o que está em jogo é uma perda. De que perda se trata? Ela é lida como objeto *a*, e como mais-de-gozar no nível em que Lacan indaga se sua definição de sujeito “não será isso calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso?” (p. 21). Lacan afirma que:

É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia. Em nosso nível, só importa essa perda. Já não idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais. Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar. Ele é estritamente correlato à entrada em jogo do que determina, a partir de então, sendo o que aconteceu com o pensamento (LACAN, 1968-69/2008, p. 21)

3.1 O mais-de-gozar e o paradigma do gozo discursivo

Desde o início das discussões do terceiro capítulo, temos apresentado as formulações lacanianas a respeito da torção que promoveu no conceito de objeto a, abordando-o, agora, como mais-de-gozar. Mas identificamos que ainda não conseguimos trazer algo sobre o mais-de-gozar que consiga fazer com que apreendamos, de fato, uma possível definição lacaniana sobre o conceito em “O seminário, Livro 16: de um Outro ao outro” (1968-69). Para fazê-lo, recorreremos ao referido seminário e a alguns comentadores para nos auxiliarem nesta empreitada crucial para que consigamos chegar ao “O Seminário, Livro 17: O Averso da Psicanálise”, (1969-70), pensando a respeito da imbricação do mais-de-gozar com os quatro discursos.

Para estabelecermos essa discussão, não poderíamos deixar de recorrer à Miller (2012) que nos presenteou com o texto “Os seis paradigmas do gozo”, em que faz um percurso pelo ensino de Lacan, extraindo suas mais distintas formalizações a respeito do gozo. Cabe-nos, aqui, recorrer ao que o autor identificou como sendo o quinto paradigma, tendo em vista que ele foi identificado como o do “gozo discursivo” (p. 23), que, segundo Miller (2012) é trabalhado por Lacan nos seminários 16 e 17 e em Radiofonia. Até então, já com base nas discussões realizadas por Lacan no “Seminário 16”, viemos abordando uma nova formulação para o objeto a, a partir da ideia de que possui uma relação com o significante e se apresenta como uma perda. Também nos valem da definição lacaniana de sujeito para apontar que, se o sujeito é representado de um significante para outro significante, ele encontra-se no meio, ele aparece quase no mesmo instante em que se desvanece, sendo, segundo Lacan (1968-69), sufocado, o que reforça a noção de perda concernente ao objeto a. Tanto a definição de significante como sendo aquilo que um sujeito representa para outro significante, quanto a de sujeito são importantes para nós neste momento, porque o que Miller (2012) vai afirmar claramente é que, neste momento do ensino de Lacan, o que estava em jogo era que “o que muda, com a noção de discurso, é a ideia de que a relação significante/gozo é uma relação primitiva e originária” (p. 24). Se a relação entre significante e gozo é indissociável, é primitiva, é atrelada, seria possível promover uma torção no conceito de significante para abordá-lo, de acordo com Miller (2012), da seguinte forma: “o significante representa um gozo para outro significante” (p. 24). Seja a partir da primeira definição de significante, seja a partir da segunda, que aborda seu caráter indissociável do gozo, o que está em jogo é a falta, já que Miller (2012) apresenta que o significante, tanto na tentativa de representar o sujeito quanto na de representar o gozo o fazem faltar, demonstrando indiretamente a noção de que o simbólico e, portanto, a

linguagem são furados e trazem como impossibilidade uma representação completa do que quer que seja.

Esse paradigma explora [...] que ao mesmo tempo em que o gozo é interdito, ele pode ser dito nas entrelinhas. Isso já era uma forma de esboçar a metonímia do gozo, de esboçar que, talvez não seja veiculado pelo significante apenas o sujeito barrado, o sujeito que falta, mas também o gozo como objeto perdido. Dito de outra maneira, esse paradigma se funda sobre uma equivalência entre o sujeito e o gozo (MILLER, 2012, p. 30).

A questão que fica é: depois de todo esse desenvolvimento a respeito da relação entre gozo e significante e da equivalência entre sujeito e gozo, como chegaremos a alguma formulação sobre o conceito de mais-de-gozar? Um aspecto que não pode deixar de ser enfatizado, quando pensamos neste conceito e nas suas articulações possíveis, é a perda. Miller (2012) nos apresenta, que a dimensão da perda já era abordada por Lacan em outros momentos de seu ensino, mas que, neste momento, o que está em jogo é uma “perda significativa de gozo” (p. 31), uma “perda totalmente significantizada” (p. 31). A noção de mais-de-gozar entra em jogo justamente como aquilo que faria uma espécie de suplemento desse gozo perdido. É desta maneira que devemos situá-lo. O que antes era pensado, em “O Seminário, Livro 10: A Angústia”, (1962-63) como uma queda, como aquilo que se desprendia da cadeia significante, agora é lido como uma perda que tenta ser suplementada pelo mais-de-gozar. Há alguma coisa que se perde, mas há uma tentativa de recuperação do gozo perdido. Essa é uma primeira noção fundamental.

Miller (2012) apresenta outras facetas do conceito de mais-de-gozar, baseando-se, desta vez, em “O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise”, (1969-70). Tendo em vista que já pinçamos os principais pontos do “Seminário 16” no que concerne ao início da formalização lacaniana dos discursos, podemos avançar para o referido “Seminário 17”, para pensarmos o conceito de mais-de-gozar com a teoria lacaniana dos quatro discursos já estruturada. Segundo Miller (2012):

Nesse Seminário, a ênfase incide sobre o significante como marca de gozo. [...] Tanto introduz uma perda de gozo, quanto produz um suplemento de gozo. Valendo-se de uma analogia que o faz tomar emprestado o termo entropia à termodinâmica, Lacan diz: “a entropia faz com que o mais-gozar ao ser recuperado tome corpo”. E, em uma outra parte desse Seminário, Lacan afirma: “o mais-gozar toma corpo a partir de uma perda”. (MILLER, 2012, p. 32).

Miller (2012), afirma que a maneira de acessar o gozo se complexificou. Ela não ocorre “através da transgressão, mas através da entropia, do desperdício produzido pelo significante” (p. 32). Lacan (1969-70) usa o exemplo da entropia, extraído da termodinâmica, para fazer um correlato com o conceito de mais-de-gozar, entendendo que ambos apresentam algo que aumenta e que se perde. No caso da entropia, ela é algo que tende sempre a crescer, tendo em vista que nos processos de troca de calor ocorre uma dissipação cada vez maior de moléculas, fazendo com que a entropia indique o nível de aleatoriedade que um sistema pode atingir. Ao mesmo tempo que há um aumento da entropia, uma perda de calor sempre é observada nas máquinas. Já no caso do mais-de-gozar, podemos afirmar, com Lacan (1969-70), que a operação significante sempre produz um desperdício, mas o mais-de-gozar sempre tenta fazer suplência a essa perda, sem que consiga realizá-la completamente, restando sempre uma falta-a-gozar. Para compreendermos de que se trata essa perda, podemos pensar na interdição a que o gozo fálico é submetido: “ele é interdito e alguma coisa vem lhe fazer suplência: o gozo do mais-de-gozar” (p. 33). Miller (2012) aponta que podemos fazer uma leitura a respeito do mais-de-gozar como sendo “aquilo que preenche, sem jamais preencher exatamente o desperdício de gozo, o que, mesmo promovendo o gozar, mantém a falta-de-gozar (p. 35). Com base em todas as considerações a respeito deste paradigma do gozo discursivo, apresentado por Miller (2012), temos que o mais-de-gozar é aquilo que tenta fazer suplência a uma perda de gozo que ocorre a partir da operação significante, mas que nunca consegue preenchê-la completamente, recuperando algo que se perde do gozo, e, ao mesmo tempo, por se tratar de uma recuperação não-toda, deixando escapar algo capaz de sustentar a falta-a-gozar.

É imprescindível salientar que o nosso interesse em trabalhar o conceito de mais-de-gozar se deve ao fato de que, tendo em vista que esse a mais de gozo tenta recuperar algo que foi perdido do gozo, isso muito nos interessa para pensar em que medida essa tentativa de recuperação ocorre na sociedade capitalista em que vivemos. Já que aqui estamos nos interrogando sobre a maneira pela qual o mal-estar e a falta, que nos são constitutivos, tentam ser tamponados pelos objetos ofertados pelo capitalismo, nos cabe indagar, ainda, de que forma isso tem se complexificado neste tempo histórico estruturado sob a égide de um imperativo de gozo que nos impulsiona a gozar cada vez mais e de todas as maneiras.

Miller (2012) afirma que: “em Lacan, a noção de mais-gozar tem por função estender o registro dos objetos pequeno *a* para além dos objetos que são, de algum modo, “naturais”, estendê-los a todos os objetos da indústria, da cultura, [...] a tudo o que pode vir preencher o

menos phi, sem conseguir fazê-lo de maneira exaustiva” (p. 36). Além disso, ele afirma que esses objetos que tentam tamponar a falta são chamados de “miúdos objetos pequeno *a*” (p.36). Nesse sentido, podemos pensar: “se se trata de um objeto *a*, o que está em jogo é a causa de desejo”. Sim, esta é uma afirmação correta, no entanto, neste caso, há um detalhe que não pode passar despercebido: este objeto coloca-se na posição de causar desejo, visando preencher a perda de gozo a qual mencionamos anteriormente. Essa tentativa de causar o nosso desejo se apresenta como uma tentativa de causá-lo de forma direcionada, causar desejo de preencher a falta de gozo, usando os objetos ofertados pela indústria para fazê-lo. O mais-de-gozar, neste caso, estaria relacionado a uma tentativa de preencher a perda de gozo, fazendo a suplência da perda através destes objetos. Nesse sentido, o que observamos, na contemporaneidade, é “o nosso mundo cultural se inundar dos substitutos do gozo que são os nadicas de nada. São esses bocadinhos do gozo que conferem seu estilo próprio ao nosso modo de vida e ao nosso modo-de-gozar” (p. 36).

Lacan (1969-70) em “O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise”, é cirúrgico em sua avaliação acerca do que chamou de “a sociedade de consumidores” (p. 84), afirmando que ela “adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar - para dizer de uma vez - forjado” (Lacan, 1969-70, p. 84-85). Sim, um mais-de-gozar forjado, é disso que se trata. Forjado porque é um suplemento produzido para que o busquemos como suplemento. É um suplemento que encarna uma roupagem de imprescindível, apresentando-se falaciosamente como aquele que seria capaz de fazer o sujeito ter um gozo pleno, como se a partir dessa recuperação de gozo nada mais fosse faltar. E o mais astucioso disso tudo é que, mesmo apresentando-se como aquilo que permitiria que nada mais faltasse, o faz sabendo que a falta continuará existindo. Parece banal, mas não é. A falta continuar existindo é óbvio, é um dado de estrutura: mesmo que um objeto fosse criado exclusivamente para alguém com o intuito de tornar alguém completo, não conseguiria. Mas a questão é que esses objetos se apresentam como aquilo que nos tornaria completos, sabendo que não existe essa possibilidade, mas, mesmo assim, usando das mais sofisticadas estratégias para nos fazer acreditar nisso para que, atravessados pela falta, buscássemos mais objetos que, aí sim, nos tornaram completos, com esse processo ocorrendo em um looping sem fim. A falta-a-gozar alimentaria mais a causa de desejo que buscaria mais gozo para compensar o gozo perdido. As ofertas são extremamente engenhosas. Nessa engrenagem, apesar de estarmos falando de causa de desejo, o desejo é o que menos entra em jogo, já que quanto mais espaço abre-se para o gozo,

menos se tem para o desejo, porque este pressupõe que haja um vazio. Vazio este não possibilitado pelo ininterrupto tamponamento.

Discutir o objeto pequeno a sob esse prisma nos faz retornar para o conceito de mais-de-gozar e para o que estamos afirmando desde as nossas primeiras elaborações neste capítulo: esse suplemento de gozo não mais se desprende da cadeia de significantes, mas circula nos discursos. Estes discursos - os quatro primeiros: discurso do mestre, discurso da histórica, discurso do analista e discurso universitário - foram pensados por Lacan (1969-70) em seu décimo sétimo seminário “O Avesso da Psicanálise”. O quinto foi escrito pelo autor em “Do Discurso Psicanalítico: (Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972)”. Tendo em vista que o nosso interesse é estabelecer estas discussões com base no discurso capitalista, passaremos brevemente pelos outro quatro discursos, apenas para situar o leitor com relação ao que o autor construiu antes de chegar ao quinto.

3.2 Os Discursos de Lacan

Uma explanação consistente sobre os discursos requer que nos atenhamos ao que Lacan conceituou de forma mais basal a esse respeito. Ele afirma que discurso é aquilo que faz laço, que faz laço social. Com base nisso e na constatação freudiana de que existem três profissões impossíveis (governar, educar e analisar), formulou discursos que abarcassem tais impossibilidades, e, portanto, diferentes formas de promover laço, construindo, em equivalência à impossibilidade de governar o discurso do mestre, à de educar o discurso universitário e à de analisar o do analista. Para construir o discurso da histórica, acrescentou uma outra impossibilidade: fazer desejar.

Outro aspecto que não podemos deixar de considerar é que, de acordo com Checchia (2012), a escrita lacaniana dos quatro discursos foi uma resposta do autor aos acontecimentos de maio de 68. Ele afirma que as reivindicações dos estudantes relacionadas às melhorias que buscavam na universidade e suas denúncias concernentes ao fato de que a academia os tratava como objetos, dando, além disso, uma ênfase desmedida para o saber, levaram Lacan a formular o discurso universitário.

Formular os discursos era uma maneira de responder politicamente não só aos acontecimentos de uma época, mas aos estudantes que, por muitas vezes, adentravam seus seminários tentando extrair do autor algum posicionamento. Ademais, precisamos destacar que Lacan “promove um deslocamento no conceito de discurso: antes, esse conceito aludia ao campo dos enunciados, daquilo que era proferido, falado; agora, o discurso passa a dizer respeito ao que estrutura a fala, ao que evidencia a ‘função do discurso’” (Checchia, 2012, p. 281). Isso nos auxilia a compreender a que Lacan (1969-70) se referiu, quando afirmou que “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras” (Lacan, 1968-69, p. 14), já que o que está em jogo, de fato, é “uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra” (Lacan, 1969-70, p. 11).

Feita esta pequena introdução ao cenário em que o autor se encontrava na época desta construção teórica, passemos agora aos quatro discursos, a “esse aparelho de quatro patas, com quatro posições, [...] para definir quatro discursos radicais” (Lacan, 1969-70, p. 19). Não podemos discutir especificamente cada um deles sem antes esclarecermos o que é comum a todos: os matemas e os quadrantes que dizem respeito a lugares fixos que possuem, cada um, sua função. Os matemas são: S1 (significante-mestre), S2 (o saber) \$ (sujeito) e *a* (mais-de-gozar). A depender da posição em que cada matema aparece, tem-se um discurso diferente. Esses lugares são esquematizados da seguinte maneira:

Figura 12 – Os quadrantes dos discursos (LACAN, 1970).

Os lugares são de:

$\frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}}$

$\frac{\text{o outro}}{\text{a produção}}$

O agente, segundo Lacan (1969-70) “não é forçosamente aquele que faz, mas aquele a quem se faz agir” (Lacan, 1969-70, p. 179). É a partir desse lugar que o discurso começa a ser lido, esse lugar é o que movimenta o discurso, “é o lugar dominante do discurso” (Checchia, 2012, p. 286). O outro é a quem se dirige o discurso, esse lugar também costuma ser chamado de trabalho. Tendo em vista que iniciamos a leitura dos discursos em sentido horário, o próximo quadrante a ser lido, é o da produção. Como o próprio nome já diz, a produção representa o que se produz a partir do endereçamento do agente ao outro. Já o lugar da verdade seria o resultado

final do discurso, aquilo que surge após o que se produz no movimento de endereçamento do agente ao outro.

Já salientamos que temos um discurso diferente dependendo da posição que cada matema ocupará em cada quadrante, mas precisamos deixar claro que o autor formulou 4 + 1 discursos, e não um discurso para cada possibilidade de combinação diferente entre esses quatro elementos. Ele se limitou a pensar os discursos por progressão e regressão de um discurso que foi formulado primeiramente: o discurso do mestre.

Segundo Lacan (1969-70) este discurso, o do mestre, tem a mesma estrutura do inconsciente. Essa afirmação, em um primeiro momento, pode causar surpresa, mas ela é explicada por Lacan (1969-70) pelo fato de que, assim como o discurso do mestre, o inconsciente apresenta algo de uma dominação. Isso pode ser observado desde Freud, pois suas obras demonstram que o inconsciente sobredetermina nossas ações, fazendo evidente sua dominação. Lacan (1969-70) nos apresenta um outro argumento para explicar essa equivalência de estrutura, demonstrando o quanto o inconsciente precisa se impor, tendo em vista que “o saber disjunto, tal como o reencontramos no inconsciente, é estranho ao discurso da ciência” (Lacan, 1969-70, p. 95)

A afirmação de que o discurso do mestre tem a mesma estrutura do inconsciente também é interessante para observarmos como Lacan (1969-70), mesmo avançando em seu ensino, sempre aproveita algo do que já havia formulado anteriormente. No tópico 2.5.2, ao trabalharmos o conceito de objeto *a*, como objeto que cai, apresentamos de que forma essa queda ocorre na própria cadeia de significantes, a partir de um S1 que se liga a um S2, tendo a emergência do \$ e a queda do *a*. Não é à toa que é desta maneira que Lacan (1969-70) lia o inconsciente, já que, ao haver a emergência do sujeito dividido na cadeia de significantes, é da emergência do inconsciente, estruturado como linguagem, que estamos falando. Retomamos brevemente este ponto, a fim de ilustrarmos que esta construção já estava presente no ensino de Lacan, mas, neste momento, referido ao campo dos enunciados⁹. Para construir algo em termos de estrutura, Lacan (1969-70) precisou realizar o já referido avanço conceitual concernente à torção do conceito de objeto *a* - como objeto da queda - para o conceito de mais-de-gozar - como o objeto que viria fazer suplência àquilo que se perde no interjogo signifiante. Já apontamos que o *a* como mais-de-gozar não mais funciona como um resto, como algo que se

⁹ Como já enfatizamos a partir de Checchia (2012).

desprende e está alheio à estrutura significante, mas circula e opera nos discursos, já que “desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o objeto a” (Lacan, 1969-70, p. 13).

Figura 13 – O discurso do mestre (LACAN, 1972).



No discurso do mestre, podemos identificar a dialética hegeliana do senhor e do escravo representada, aqui, por meio de uma outra roupagem: a do mestre, ocupando o lugar do agente, se endereçando a um outro (o S2, o escravo, o proletário, mas também o saber que é extraído dele pelo mestre), produzindo um gozo a mais, possibilitando, ao mestre, gozar disso que é extraído do que o escravo produz. Esse ponto marca bem a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar, apresentada por Lacan (1969-70), já que é do trabalho do proletário que se tem a possibilidade de extração desse gozo que dele será espoliado, ficando em posse do mestre. Nesse sentido, a “mais-valia [...] é, para Lacan, justamente a forma de recuperação de gozo do senhor no sistema capitalista” (Checchia, 2012, p. 276). Checchia (2012) afirma que essa noção foi o que permitiu a Lacan não só elaborar o discurso do mestre, compreendendo o que ele produz e suscita, como dar indícios do que o faria escrever¹⁰ o discurso capitalista. Retomando a estrutura deste discurso, no quadrante da verdade, temos o \$ (sujeito barrado), indicando, de acordo com Dunker (2017), que é ela quem sustenta o lugar do agente, apontando a existência de alguma coisa oculta nesse discurso, que é justamente o fato de que há um sujeito dividido, portanto, castrado.

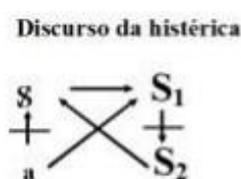
O discurso do mestre indica aquilo que intitulou o “Seminário 17”, ou seja, “O Averso da Psicanálise”. Lacan (1969-70) afirma com muita clareza: “o avesso da psicanálise é exatamente aquilo que apresento este ano com o título de discurso do mestre” (Lacan, 1969-70, p. 91), isso porque “Lacan formaliza essa oposição do discurso do psicanalista ao discurso do

¹⁰ No lugar de afirmar que o discurso capitalista, tal como os outros quatro foi formulado, optamos por indicar que ele foi escrito, já que, de fato, foi isso que ocorreu, quando Lacan (1972) foi escrever o discurso do mestre - outrora formulado - e acabou cometendo um ato falho, escrevendo o discurso capitalista.

mestre invertendo, no matema do mestre, todos os elementos em relação aos seus respectivos lugares” (Checchia, 2012, p. 302).

Como já afirmamos, os demais discursos podem ser produzidos a partir de uma progressão e uma regressão. Se fizermos uma progressão do discurso do mestre, ou seja, se movermos todos os matemas em sentido horário, teremos como resultado o discurso da histérica.

Figura 14 – O Discurso da histérica (LACAN, 1972).



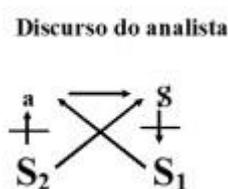
Esse discurso tem como agente o sujeito dividido, representando, neste caso, a própria histérica que se endereça ao S1, ao mestre (no lugar do outro), interrogando sobre o seu saber, este situado no lugar da produção. O que se obtém como a verdade desse discurso é que a histérica acaba ocupando o lugar de objeto, esse “gozo excedente deriva-se tanto da falta no sujeito quanto da revelação da falta no Outro. E esse modo substituto de satisfação alimenta a insatisfação, faz com que o sujeito histórico se apegue a ela” (Castro, 2013, p. 4). Lacan (1969-70) apresenta em seu seminário uma provocação a respeito do que quer a histérica que nos auxilia a compreender bem como funciona esse discurso. Ele afirma que: ela “quer um mestre. É o que está no cantinho acima e à direita, para não nomeá-lo de outro modo. Ela quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas e muitas coisas, mas, mesmo assim, que não saiba demais. [...] Quer um mestre sobre o qual ela reine. Ela reina, e ele não governa (Lacan, 1969-70, p. 136). Segundo o autor, o discurso da histérica, por meio de sua estrutura, dá mostras de que ele é um discurso que conduz ao saber, sendo isto evidenciado pela própria estrutura do discurso que demonstra o S2 que se produz no endereçamento que \$ (a histérica) faz ao S1 (o mestre).

Além disso, o autor salienta que tal discurso é capaz de deflagrar de que maneira o discurso do mestre se associa ao gozo, já que, no discurso da histérica, temos no quadrante da produção o saber (S2), ao passo que no discurso do mestre esse quadrante comporta o mais-de-gozar. Checchia (2012), a partir de uma leitura foucaultiana salienta que: “o discurso da histérica surge como uma tentativa de libertação do poder do discurso do mestre” (p. 297). O

que a histórica acaba revelando, no final das contas “é que o mestre é castrado” (Lacan, 1969-70, p. 101).

Checchia (2012) afirma que foi a partir do discurso da histórica que Lacan pôde construir o discurso do analista¹¹. Devido a esse deslocamento lógico, abordar o discurso do analista, neste momento, mostra-se interessante. Podemos obter a estrutura do discurso do analista a partir de uma progressão do discurso da histórica, ou seja, se movermos todos os matemas em sentido horário é com o discurso do analista que nos depararemos. Este discurso se estrutura da seguinte maneira:

Figura 15 – O discurso do analista (LACAN, 1972).



O discurso do analista tem a peculiaridade de ser o único que possui o *a* no lugar do agente. A partir desta afirmação, o leitor pode pensar: “mas em todos os outros discursos cada matema encontra-se em um lugar definido, nenhum se repete”. Essa pontuação seria pertinente, se houvesse apenas quatro discursos (o da histórica, o do mestre, o do analista, e o do universitário), porém, adiante, apresentaremos um quinto, o discurso capitalista, que possui, tal como o discurso da histórica, o \$ no lugar do agente e tem todos os outros matemas nos mesmos quadrantes do discurso do mestre. Dito isso, é importante frisar que o discurso do analista representa o que o analista, ocupando sua posição, produz no processo analítico e a que ele conduz.

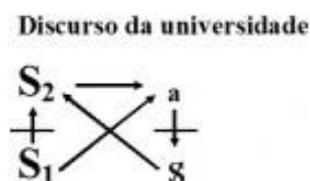
No lugar do agente, temos o *a*, representando a posição a qual o analista precisa ocupar durante o processo de análise para “ele, o analista, se faz[er] de causa do desejo do analisante” (Lacan, 1969-70, p. 39). É a ocupação desse lugar que movimenta análise. O analista, como um objeto, como um resto que causa desejo, se endereça ao \$, que ocupa o lugar do outro, representando o paciente, o sujeito barrado, o sujeito dividido entre o consciente e inconsciente. A partir desse endereçamento, temos, no lugar da produção, o S1, indicando que o processo analítico é capaz de permitir ao sujeito forjar novos significantes mestres para guiarem sua vida. O resultado disso é a ocupação do S2 (saber) no lugar da verdade.

¹¹ A história da psicanálise nos mostra que esse mesmo movimento - da histórica ao analista - foi o que possibilitou a criação da psicanálise por Freud.

O processo analítico permite ao sujeito deparar-se com aquilo que, por ser dividido, ele sabe sem saber que sabe, isso só sendo possível a partir da posição de objeto ocupada pelo analista, que é a força motriz desse processo. Lacan (1969-70) afirma que a forma como os discursos se estruturam, no sentido da disposição dos matemas em cada quadrante, evidencia “bem essa simetria em relação a um ponto que faz com que o discurso psicanalítico se encontre precisamente no pólo oposto ao do discurso do mestre” (Lacan, 1969-70, p. 92). Sendo o discurso do mestre o avesso da psicanálise, como nos aponta o autor, e tendo em vista que “o poder é o que move o sujeito no discurso do mestre” (Checchia, 2012, p. 286), o discurso psicanalítico apresenta-se como aquele que tenta escapar às mais diferentes possibilidades de dominação, de poder sobre o outro. Encontrando-se simetricamente no pólo oposto ao discurso do mestre, o do analista afasta-se da posição de mestria, apostando na importância que há em ocupar um lugar de não saber, ao investir em um trabalho que (se) sustenta (n) a divisão do sujeito. No discurso do mestre, o senhor suscita o saber do escravo para extrair disso um gozo a mais que será espoliado do escravo e usufruído pelo senhor. No discurso psicanalítico, o analista, ao ocupar a posição de objeto, aposta que, do lado do sujeito, há um saber, permitindo a esse sujeito entrar em contato com esse saber antes não sabido para fazer disso uso que bem entender, não sendo o analista beneficiado pelo saber por ele produzido.

Tendo discutido sobre os principais pontos do discurso do analista, passemos, agora, ao discurso universitário. Como já afirmamos anteriormente, o contexto político da época - atravessado pelos acontecimentos do recente maio de 68 - levaram Lacan (1969-70) a ter clareza de que os ditames universitários levavam os sujeitos/estudantes, a ocuparem uma posição objetalizada. A estrutura do discurso universitário indica muito bem esse ponto, já que coloca no lugar do outro o *a*, apontando, justamente, que esse outro a quem algo é endereçado ocupa o lugar de objeto. Este discurso se estrutura da seguinte maneira:

Figura 16 – O discurso universitário (LACAN, 1972).



No lugar do agente, temos S2, demonstrando que neste discurso, o saber é quem vai movimentar e dominar esse tipo de laço social. O S2, ao ocupar o lugar do agente, “está na posição [...] de ter como produção um ser pensante” (Lacan, 1969-70, p. 186). Esse ser

pensante, supostamente dotado de um saber totalizante, se endereça ao a (ocupando o lugar do outro), que, como já mencionamos, representa o estudante, neste caso, encarnando não a posição de “causa de desejo, mas [...] de resto, de dejetivo a ser descartado. O estudante é, assim, um objeto que, diante do saber absoluto do professor, produz sua própria cisão subjetiva pela sua falta de saber” (Checchia, 2012, p. 310). O estudante, portanto, é aquele que, além de ocupar o lugar de resto, “é explorado pelo discurso universitário” (Lacan, 1969-70, p. 156). O que se produz através do endereçamento desse ser supostamente pensante a esse estudante-dejetivo é esta cisão subjetiva, produzida pela falta-de-saber do estudante. Portanto, no lugar da produção, temos um sujeito barrado. O \$, que representa o sujeito dividido, é encarado de maneira completamente diferente no discurso do analista e no discurso da histórica.

No discurso analítico e no histórico, o \$ representa a possibilidade de que um trabalho analítico aconteça, ou seja, sendo a marca da falta, por ele encarnada, a condição de possibilidade de um trabalho. A barra do sujeito é algo, digamos, produtivo. Já no discurso universitário, o \$ não é visto como uma qualidade daquele que é regido pelo inconsciente, mas, sim, como uma falta-a-saber, como se o fato de haver falta fosse um déficit. É por esse motivo que podemos afirmar que “a política do discurso universitário é a do todo saber, que impõe ao outro a sua falta-a-saber” (Checchia, 2012, p. 310). Não é à toa que Lacan afirma que “o discurso universitário [...] em sua disposição fundamental, é o que mostra onde o discurso da ciência se alicerça” (Lacan, 1969-70, p. 109).

Se já debatemos, neste trabalho, sobre o fato de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, mas de uma ciência que não opera sobre ele, e o discurso universitário mostra onde o discurso da ciência se alicerça, podemos afirmar que na universidade também não há espaço para o sujeito dividido. A divisão que deflagra a falta-a-saber, na universidade, é insuportável. Por esse motivo, esse sujeito é, tal como ocorre com o sujeito no campo da ciência, foracluído. No lugar da verdade, temos o S1, o significante-mestre. Isso destaca que a verdade do discurso universitário é um significante-mestre, é algo totalizante. Além disso, o fato de termos o S2, que ocupa o lugar do agente, ancorado no S1 (lugar da verdade) indica que “do lado esquerdo do matema temos um saber sem sujeito, apoiado no poder” (Checchia, 2012, p. 310). Não é por acaso que Lacan (1969-70) chama o discurso universitário de “discurso do mestre perverso” (Lacan, 1969-70, p. 194). O discurso universitário, para Lacan, é uma “burocracia, pois seu saber é burocrático, sem sujeito e sem autoria” (Checchia, 2012, p. 310).

3.2.1 O discurso capitalista: uma leitura a partir do neoliberalismo

Após termos debatido brevemente sobre os quatro discursos formulados por Lacan (1969-70) em “O Seminário, Livro 17: O Averso da Psicanálise”, e de termos apresentado de que maneira os discursos se estruturam com relação às posições que os matemas ocupam, podemos debater o discurso capitalista, escrito pelo autor em “Do Discurso Psicanalítico (Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972)”. Este, que é chamado de discurso capitalista, propicia inúmeros debates no campo psicanalítico não só pelas suas incidências políticas e pela forma como denuncia o gozo na contemporaneidade, mas, ainda, porque uma questão fundamental se levanta com relação a ele: o discurso capitalista pode mesmo ser considerado um discurso? Mas por que essa pergunta é levantada? Pelo fato de que, segundo Lacan (1972), o discurso “é o que, na ordem...no ordenamento do que pode ser produzido pela existência da linguagem, faz função de laço social” (Lacan, 1972, p. 20) e o discurso capitalista é o único que não o faz, devido à sua estrutura que não promove um endereçamento daquilo que encontra-se no lugar do agente para o que está no lugar do outro. Discutir sobre o discurso capitalista será crucial para fazermos as amarrações entre o que construímos tanto no primeiro capítulo sobre o mal-estar quanto no segundo sobre a falta, interrogando de que maneira esse sujeito imerso em um contexto subjetivo consolidado pela ode ao capital, ao consumir se consuma.

3.2.2 Do liberalismo ao neoliberalismo

Antes de discutirmos sobre a estrutura do discurso capitalista, é preciso evidenciar que faremos uma leitura de suas incidências nos campos político e subjetivo a partir do neoliberalismo: a nova modalidade de capitalismo na qual estamos inseridos na contemporaneidade. Já não estamos mais no capitalismo industrial, em que houve uma mudança de paradigma com relação aos meios de produção que, a partir dos grandes maquinários, puderam produzir artefatos em larga escala, forjando um modo de consumir cada vez mais rápido. Segundo Dardot e Laval (2016), o que está em jogo, neste momento, é a exacerbação da concorrência, a interiorização do paradigma da empresa e, portanto, uma nova produção de subjetividade que influencia os sujeitos na sua própria constituição, na sua forma

de trabalhar, pensar, consumir, gozar e amar. O nosso debate será, sim, sobre o capitalismo, porque esse é o modelo econômico que dita as regras do jogo do mundo globalizado, mas enfatizaremos nossas discussões no neoliberalismo como uma nova roupagem do capitalismo.

É imprescindível fazermos uma análise do que ocorreu no liberalismo, para acessarmos as mudanças que foram ocorrendo ao longo da história e de que maneira se deu a virada para o que hoje entendemos como neoliberalismo. Nesse sentido, é importante fazermos considerações acerca do homem moderno que, segundo Dardot e Laval (2016), foi lido por Marx como aquele que acreditava ser detentor de uma autonomia que, no lugar de oferecer a tão sonhada liberdade que era propagada e valorizada, capturava, através de uma outra roupagem, os sujeitos em uma sujeição às então instituídas regras de fortalecimento do capital, apontando que ele “continuava a ser uma engrenagem dos grandes mecanismos” (Dardot e Laval, 2016, p. 324).

Os sujeitos nunca teriam se “convertido” de forma voluntária ou espontânea à sociedade industrial e mercantil apenas por causa da propaganda do livre-câmbio ou dos atrativos do enriquecimento privado. Era preciso pensar e implantar, “por uma estratégia sem estrategistas”, os tipos de educação da mente, de controle do corpo, de organização do trabalho, moradia, descanso e lazer que seriam a forma institucional do novo ideal de homem, a um só tempo indivíduo calculador e trabalhador produtivo (Ibidem, 2016, p. 324).

A partir desses apontamentos, podemos compreender que a aderência a uma nova modalidade de controle não se dá por convencimento, mas ocorre de maneira sutil através da implantação de estratégias que capturam o sujeito nessa nova lógica de forma implícita, fazendo com que não percebam a que estão se submetendo. Essa afirmação nos auxilia a entender como o sujeito liberal não apenas foi incluído nessa nova modalidade econômica e de controle, mas também de que forma interiorizou-a sem que fosse capaz de analisar a situação criticamente, já que essa forma de domínio foi penetrando suas mentes e seus corpos a ponto de os fazerem acreditar que precisavam daquilo, até porque “o novo governo dos homens penetra até em seu pensamento, acompanha, orienta, estimula, educa esse pensamento” (Dardot e Laval, 2016, p. 325).

Os autores afirmam que: “postular a liberdade de escolha, suscitar e constituir na prática essa liberdade, pressupõe que os sujeitos sejam conduzidos por uma ‘mão invisível’ a fazer escolhas que serão proveitosas a todos e a cada um” (Dardot e Laval, 2016, p. 325). Além disso,

dão prosseguimento, salientando que “por trás dessa representação encontra-se [...] uma máquina que funciona idealmente por si só e encontra em cada sujeito uma engrenagem pronta a responder às necessidades de arranjo do conjunto. Contudo, é preciso fabricar e manter essa engrenagem (Dardot e Laval, 2016, p. 325).

“A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal” evidencia uma distinção clara entre o sujeito liberal e o neoliberal, sendo o primeiro “o sujeito produtivo” (Ibidem, p. 325) e o segundo “o homem competitivo, inteiramente imerso na competição mundial” (Ibidem, p. 322). Os autores fazem um apontamento que nos coloca diante daquilo que marca a virada para o neoliberalismo: o medo social. A partir do momento em que os sujeitos se viram diante de riscos constantes relacionados às condições do mercado, tendo uma proteção cada vez menor das instituições garantidoras de direitos, foram convocados a agir devido à transferência da responsabilidade dos riscos, que antes eram da empresa, para si, aumentando a sua produtividade para evitá-los.

Eles salientam, ainda, que uma característica marcante do sujeito forjado pelo antigo modelo industrial era a sua forma de lidar com as exigências do trabalho e com o sofrimento decorrente delas, comparando-as com os ganhos que poderia obter a partir desse sacrifício, mas “o novo sujeito não é mais apenas o do circuito produção/poupança/consumo, típico de um período consumado do capitalismo” (Ibidem, p. 355).

A partir de então, diversas técnicas contribuem para a fabricação desse novo sujeito unitário [...]. Não estamos mais falando das antigas disciplinas que se destinavam, pela coerção, a adestrar os corpos e a dobrar os espíritos para torná-los mais dóceis [...]. Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irreduzível do desejo que o constitui (Dardot e Laval, 2016, p. 327)

Outro ponto diferencial refere-se à capacidade que o sujeito neoliberal adquiriu a partir do enfrentamento das dificuldades as quais se viu compelido a atravessar. À medida em que os desafios eram impostos, exigia cada vez mais de si, tornando tais condições cada vez mais duras. Nesse sentido, o que ocorria era uma “reação em cadeia” (p. 329), ordenando que “eles se adaptem subjetivamente às condições cada vez mais duras que eles mesmos produziram” (Ibidem, p. 329). Isso evidencia que, a partir desse ciclo que exige do sujeito e propicia uma interiorização das exigências, o que ocorreu foi uma ligação entre “a maneira como um homem ‘é governado’ à maneira como ele próprio ‘se governa’” (Ibidem, p. 332-333). Ao produzir no sujeito essa exigência de si mesmo, ele conta com todas as ferramentas necessárias para se

portar como um competidor que visa aumentar a sua capacidade, alcançando uma performance que objetiva a maximização. Os autores afirmam que “empresa é [...] o nome que se deve dar ao governo de si na era neoliberal (Ibidem, p. 328)

O momento neoliberal caracteriza-se por uma homogeneização do discurso do homem em torno da figura da empresa. Essa nova figura do sujeito opera uma unificação sem precedentes das formas plurais da subjetividade que a democracia liberal permitiu que se conservassem e das quais sabia aproveitar-se para perpetuar sua existência (Ibidem, p. 326).

Como já afirmamos, a empresa e a concorrência são os paradigmas mais importantes do ideário neoliberal e promovem toda a sua sustentação. Nesse modelo, que está longe de se restringir a um modelo econômico, mas que se apresenta como “um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida (Ibidem, p. 7), o que vemos é o paradigma da empresa sendo interiorizado pelos sujeitos. Nessa lógica, Safatle, Júnior e Dunker (2020), fazendo uma leitura desse aspecto, salientam que, ao encarar a si e aos demais como empresas, o que ocorre é que o sujeito passa a olhar para os demais ou como competidores ou como possíveis clientes.

3.2.3 O discurso capitalista e o paradigma da empresa de si

Agora que entendemos como foi a passagem do liberalismo para o neoliberalismo, podemos retomar a discussão sobre o discurso capitalista. Iniciamos nossa explanação sobre os discursos a partir do discurso do mestre, salientando que seria possível chegarmos à estrutura dos demais através do que Lacan (1969-70) chamou de um quarto de giro, sendo possível obter os outros três discursos ou por progressão ou por regressão. No nosso trabalho, optamos por ir apenas avançando de progressão em progressão, partindo do discurso do mestre para o discurso da histórica, do discurso da histórica para o discurso do analista e deste último para o discurso universitário. Consideramos importante fazer esta pequena introdução sobre a maneira pela qual chegamos aos outros três discursos porque a escrita do discurso capitalista

ocorre de uma maneira diferente: não mais por progressão ou regressão, mas por uma subversão¹² do discurso do mestre.

Sendo o discurso capitalista aquele que estaria implícito no discurso do mestre, podemos compreender o que levou Lacan (1969-70) a afirmar, no “Seminário XVII” - mesmo antes de construir o discurso capitalista - que havia uma vertente capitalista do discurso do mestre. A partir destas proposições, podemos, nessa lógica, ler o discurso capitalista como o discurso do mestre moderno.

Este discurso foi estruturado a partir de um ato falho cometido por Lacan (1972), ocorrido no momento em que ele foi escrever o discurso do mestre e acabou fazendo uma mutação entre os termos S1 e \$ que, no discurso do mestre, encontravam-se, respectivamente, no lugar do agente e da verdade. O que Lacan (1972) salienta é que bastou uma mudança de posição entre os matemas que encontram-se do lado esquerdo do esquema 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, p. 17).

Nesta passagem, três pontos principais podem ser destacados: primeiro a ideia de que esse discurso anda como sobre rodinhas; segundo o fato de que ele se consome tão bem que se consuma; terceiro a ligação que existe entre o consumo e a nossa questão de pesquisa. Sobre o primeiro, o que está sendo enfatizado é o fato de que o discurso capitalista tem um modo de funcionamento que, por ser encurtado, gira rápido demais. Sua estrutura “acarreta uma única rota de circulação: semblante¹³ → verdade → outro → produção → semblante. Temos aqui uma circulação fechada, enquanto todos os outros quatro discursos eram formados por duas circulações” (Dunker, 2019, p. 120). É necessário salientar que, apesar de os outros discursos também fazerem essas ligações entre os referidos quadrantes, pelo fato de promoverem um laço entre o agente e o outro, seu circuito não gira na mesma velocidade observada no discurso capitalista.

O segundo ponto - a afirmação de que ele se consome tão bem que se consuma - é importante de ser destacado porque, além dela estar diretamente ligada ao fato de que esse discurso gira rápido demais, indica que o fato de se consumir remete ao “sentido próprio do termo consumir, que é destruir esgotar, acabar, gastar até o final” (Dunker, 2019, p. 126). O terceiro é o fato de que esse consumo que se consuma é justamente o aspecto do discurso

¹² A palavra subversão não foi utilizada aqui despreziosamente, já que o discurso capitalista apresenta, de fato, uma sub-versão, do discurso do mestre, uma versão que estaria abaixo, submergida, mas que, ao haver a substituição dos termos - do S1 que estava colocado no lugar do agente pelo termo \$ que encontrava-se no lugar da verdade - fez com que a verdade implícita no discurso do mestre (o do capitalista) pudesse emergir.

¹³ Semblante é uma outra maneira de se referir ao lugar do agente.

capitalista que promove uma ligação entre as discussões que desejamos empreender entre o que é deflagrado pelo discurso capitalista e o que acaba ocorrendo como um sujeito imerso neste contexto. O que desejamos evidenciar é que o fato de se consumir, de se destruir não é uma característica inerente apenas ao rápido circuito do discurso capitalista, mas acaba gerindo a própria relação do sujeito consigo e com o próximo na sociedade neoliberal, levando-os a ocupar uma posição objetalizada.

Nessa sociedade, em que segundo Dardot e Laval (2016), o que está em jogo é a concorrência e o sujeito acaba interiorizando o paradigma da empresa, tornando-se empresário de si mesmo, qual é o laço possível que ele pode criar com seu semelhante? Da mesma forma que o discurso capitalista não promove um laço com o outro, o sujeito imerso nesse contexto, também não o faz, porque a competição pressupõe uma dinâmica que suporta o “ou”, uma dinâmica excludente e não o “e” que permitiria uma cooperação, um senso de comunidade e o laço de que tanto estamos falando. Essas questões são cruciais para atrelarmos o que o sujeito tenta fazer com o mal-estar e a falta que lhe são estruturais e de que forma busca tamponá-los, consumindo uma ideia falaciosa de felicidade e completude que ocorre não apenas porque a produção de subjetividade da época os incita isso, mas porque esse *modus operandi* já foi interiorizado de maneira tal que o sujeito já é incapaz de diferenciar o que diz respeito ao que é incentivado a partir do que lhe é exterior daquilo que, de fato, o pertence, já que a racionalidade neoliberal impacta na forma como os sujeitos se constituem.

Voltando ao discurso capitalista - ainda seguindo a lógica da destruição identificada pelo fato de que esse discurso se consome - é preciso salientar que não podemos dizer que “o discurso capitalista seja medíocre, é, pelo contrário, algo loucamente astucioso. Loucamente astucioso, mas destinado a explodir” (Lacan, 1972, p. 17). Sem mais delongas, o discurso capitalista apresenta a seguinte estrutura:

Figura 17 – O discurso capitalista (Badin e Martinho, 2018).



Este discurso tem, no lugar do agente, o sujeito, o próprio capitalista que, apesar de dividido, mascara a sua divisão por estar ancorado no S1 (no mestre que ocupa o lugar da verdade nesse discurso) e por ter uma ligação direta com o objeto. Além disso, temos, no lugar do outro, o S2, e no lugar da produção o *a*. A ligação direta a que nos referimos, entre \$ e *a*, é

a representação da fórmula da fantasia - já explorada por nós, quando discutimos a constituição do sujeito através do grafo do desejo. Mas agora, devido ao fato de que Lacan entende o a como mais-de-gozar e homólogo à mais-valia, continuamos apostando que a fórmula da fantasia representa todas as relações que o sujeito pode estabelecer com objeto, mas podemos ir além, entendendo que, neste caso, $(\$ \diamond a)$ indica que “esse discurso procura sempre dar consistência à ilusão de que há relação sexual, de que há o objeto que pode trazer pleno prazer e plena felicidade. Justamente por isso trata-se de um discurso que introduz a fantasia, fazendo dela sua política” (Checchia, 2012, p. 293).

É curioso observar as consequências que uma simples mutação no discurso do mestre pôde proporcionar com relação ao que estamos discutindo sobre a fantasia. Lacan (1969-70) já havia enfatizado que o discurso do mestre revelava que ele era “o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia” (Lacan, 1969-70, p. 114). No discurso do mestre, o $\$$ e o a encontram-se abaixo da barra e não relacionam-se entre si, o que muda completamente com a subida do $\$$ para o lugar do agente. Com base em sua estrutura, podemos afirmar que no discurso capitalista “as relações são estabelecidas tomando o outro sempre como objeto, não como sujeito” (Checchia, 2012, p. 292).

A velocidade com que o $\$$ se relaciona com a nos remete também a essa completude buscada pelo sujeito na tentativa de tamponar a falta que lhe é constitutiva. Já discutimos, no capítulo dois deste trabalho, que, durante o processo de constituição do sujeito, ele se reconhece como barrado, devido à queda do objeto, ou seja, devido a esse descolamento indicativo de que há uma lacuna impossível de ser preenchida na relação do sujeito com os objetos que busca na tentativa de satisfazer-se. Isso continua sendo válido porque, sendo a falta estrutural, não existe preenchimento possível de ser feito entre ambos, mas o que deflagra-se a partir do discurso capitalista é que há uma “construção fantasmática que ilude o sujeito de que ele estará recuperando algo do gozo perdido ao consumir os objetos forjados pela tecnociência” (Checchia, 2012, p. 293). Além disso, fica evidente que “o discurso capitalista consegue manter um circuito fechado entre sujeito e objeto, fazendo com que o sujeito seja governado pelo objeto. Com isso, o gozo passa a ser regulado pela lógica do consumo” (Checchia, 2012, p. 293).

Com relação a essa busca pela completude, é importante destacar, ainda, que há uma espécie de confusão entre o que vem de fora (a promessa do discurso capitalista) e o que é sentido pelo próprio sujeito (uma busca por completude, por aprimoramento). A partir do momento em que o sujeito interioriza um incentivo que vem do discurso capitalista de que precisa tentar preencher essa falta que lhe é constitutiva, há uma retroalimentação disso que vai

do discurso ao sujeito, caminhando na mesma velocidade que a ligação direta existente entre sujeito e objeto no discurso capitalista. Além disso, podemos inferir que há uma relação evidente entre isso que vem ao mesmo tempo de fora e de dentro com o que observamos no neoliberalismo, porque, segundo Dardot e Laval (2016), apesar de existirem instituições que se denominam como empresas, que cobram cada vez mais performance dos sujeitos, o próprio sujeito é encarado como uma empresa e acaba interiorizando, em si, essas cobranças antes que vinham do exterior. Nesse sentido, o sujeito se tornou seu próprio algoz, próprio patrão empregado dessa empresa de si mesmo e acaba introjetando que, se ele se cobrar cada vez mais, produzir e melhorar sua performance se sentirá completo. Grande falácia!

Isso é nomeado pelos autores como “alienação” e acaba denunciando a engenhosidade desse modelo. Produzir sujeitos que encarem a si mesmos como empresas os afasta da ideia de que estariam sendo explorados e de que o esforço que empregam, na verdade, trará resultados para a instituição a qual pertencem. Nessa nova modalidade de relação consigo e com o trabalho, o sujeito não mais encara o local onde presta seus serviços como fazendo parte do que está no domínio do empregador, mas se esforça como se prestasse serviços para si mesmo, o que encurta a distância entre ele e a instituição. Tendo em vista essa colocação, “ele deve trabalhar para a sua própria eficácia [...], como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir (Dardot e Laval, 2016, p. 327).

Sob este regime, além de haver um encurtamento das distâncias entre a empresa como corporação e a empresa de si, há também um borramento na fronteira que separa a vida pessoal da profissional, não só porque a delimitação do expediente extrapola em muito as oito horas diárias - pois o sujeito leva trabalho para casa e fica em constante aprimoramento de si para obter melhores resultados - mas, ainda, porque encara as realizações profissionais como ganhos pessoais. Desta maneira, é possível afirmar que “a ética da empresa [...] transforma o trabalho no veículo privilegiado da realização pessoal: sendo bem-sucedidos profissionalmente, fazemos da nossa vida um “sucesso” (Ibidem, p. 333).

Se a ética neoliberal do eu não se restringe aos limites da empresa, é não só porque o ser bem-sucedido na carreira confunde-se com o ser bem-sucedido na vida, mas, ainda mais fundamentalmente, porque a gestão moderna tenta “aliciar subjetividades” com a ajuda de controles e avaliações de personalidade, inclinações de caráter, maneiras de ser, falar e mover-se, quando não de motivações inconscientes (Ibidem, p. 338).

É como se no neoliberalismo o processo de divisão do sujeito fosse menos voltado para o fato de que há uma castração em jogo e mais para a divisão que é feita entre sujeito cumpridor de tarefas e sujeito cobrador, e entre o sujeito contratado por uma empresa e o sujeito que é uma empresa de si mesmo, encurtando ao máximo essas fronteiras, até porque “o que distingue o discurso do capitalismo é isto: a Verwerfung, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico. [...] Rejeição de que? Da castração” (Lacan, 2011, p. 88). A mesma pessoa que cumpre com as regras se condiciona a cumpri-las. É como se o supereu de um sujeito, imerso nesse contexto neoliberal, se colocasse na função de encarnar o que o sistema capitalista espera que se cumpra e exigisse isso do próprio sujeito que o possui.

Voltando à fórmula ($\$ \diamond a$), Soler (2007) indica que, no caso do discurso capitalista, o que a fórmula da fantasia apresenta não refere-se às relações que um sujeito pode estabelecer com os objetos, não se trata de algo que diz respeito a esse sujeito, que lhe é singular, sendo capaz de organizar o seu discurso. Ao contrário, se trata de um objeto que, por não ter esse caráter particular, apresenta-se de alguma forma, igual para todos, apontando justamente para a massificação presente no discurso capitalista. Isso está alinhado com o que Laurent (2017) nomeou como coletivização do desejo.

Ele inicia esse debate a partir da identificação de que existe uma espécie de massificação concernente aos ideais que são buscados na contemporaneidade, mas também “à produção do mercado de objetos feitos em massa” (Laurent, 2017, p. 8). Ele afirma que esses objetos decorrem da publicidade, que “entende muito bem a abordagem da psicanálise”, já que “para vender um objeto é necessário transformá-lo em um objeto de desejo e de sonho” (Laurent, 2017, p. 8). A oferta desse objeto transformado em sonho, se apresentando para o sujeito como sendo capaz de torná-lo pleno, é lida pelo autor como “uma coletivização do desejo” (p. 9), que, ao contrário do que propõe a psicanálise, ao permitir que o sujeito encontre durante o seu processo analítico, algo singular, sua “micro identificação” (p. 9), faria com que o sujeito buscasse e encontrasse uma “macro identificação” (p. 9), já que hoje “tudo é desejo de” (p. 9).

A massificação a que se refere o autor caminha na contramão do que se propõe a psicanálise com relação à possibilidade do sujeito deparar-se com um desejo singular. A partir do momento em que ele aponta a presença dessa massificação e afirma que tudo hoje é “desejo de”, o que está em jogo é uma busca desenfreada por esses ideais que não portam em si a marca da diferença, mas que poderiam ser desejados por qualquer um. Nesse sentido, há uma desvirtuação da noção de desejo inconsciente/desejo como movimento - que lançaria o sujeito na busca do que lhe é singular - confundindo-se com o que poderíamos chamar de uma

alienação apaziguante, que, baseando-se na lógica de que há um “desejo de”, ofereceria um objeto que se venderia como capaz de completar o sujeito. A psicanálise, na contramão disso, se propõe a ser “a experiência de atravessamento do fetichismo do mercado. É uma possibilidade de descobrir que esse fetiche industrial não porta mais do que falsas promessas de felicidade” (Laurent, 2017, p. 9).

Já que é sobre desejo e sua desvirtuação que estamos discutindo, podemos voltar a pensar no objeto *a*, nesse objeto que condensa tanto gozo quanto desejo. Com relação a isso, podemos perguntar: em que medida ele apresenta-se como causa de desejo e de que forma pode haver uma distorção desse movimento desejante, fazendo com que essa causa de desejo seja responsável por instigar o sujeito a buscar esses objetos que supostamente o tornariam completo? Nossa pergunta acaba contendo, em si, uma resposta, porque o que deflagra-se, na contemporaneidade, é a possibilidade dessa causa de desejo fazer o sujeito buscar objetos que o fariam gozar. O capitalismo consegue identificar muito bem que há uma falta nos sujeitos, até porque o discurso capitalista é de acordo com Lacan (1972) “loucamente astucioso” e, sabendo dessa falta e da dificuldade que muitos apresentam de lidar com o vazio, como anjos bondosos sem conseguir conter a vontade de ajudar esse pobre sujeitinho desamparado, criam mecanismos para obterem a maximização do lucro, ofertando tudo de forma ilimitada para que o sujeito consiga, de forma ilusória e por um breve período de tempo, sentir-se completo. Ao mesmo tempo em que faz isso, sem êxito, vê na impossibilidade de que algo venha a completar esse sujeito uma oportunidade de produzir outros objetos mais elaborados, modernos e com mais funcionalidades - que prometeram novamente uma completude - para que esse sujeito, reconhecendo novamente o buraco que há em si, tente preenchê-lo.

Há dois pontos em jogo: primeiro, o fato de que por mais que se produzam objetos capazes de, supostamente, completarem o sujeito, isso é impossível, estruturalmente falando, então o capitalismo, mesmo que não criasse estratégias para produzir objetos sabendo que eles não entregam a melhor versão existente, seria beneficiado. Segundo, o que acabamos indiretamente explicando: que propositalmente os objetos são lançados no mercado, sabendo que uma melhor versão do produto já existe, visando que sejam produzidos e consumidos no mais curto intervalo de tempo, sendo ofertados como “um objeto [...] de sonho” (Laurent, 2017, p. 8).

Apesar de sabermos que, estruturalmente falando, essa completude seria impossível, o capitalista, como já mencionamos acima, já ofereceu esse produto para o sujeito sabendo que outra versão mais atualizada dele já existe e que em pouco tempo ele mesmo transformará o que produziu em algo ultrapassado, fazendo com que ele não fosse apenas beneficiado pelo fato

de que o sujeito nunca se tornará completo e será seduzido pelo mercado a buscar a falaciosa completude almejada, mas conseguirá extrair um gozo a mais, porque propositalmente já criou mecanismos para fazer com que o que foi ofertado seja muito rapidamente descartado para que se consuma uma outra versão do produto que, dessa vez, será oferecida como a melhor. O capitalista já é beneficiado por uma contingência que não foi ele quem criou (a falta estrutural) e, ademais, explora isso em sua máxima potência, agora sim, criando estratégias para fazer esse descarte e essa busca girarem cada vez mais rápido (vide a velocidade com que o discurso capitalista gira). Há uma maximização e uma perpetuação do lucro, fazendo com que essa máquina não pare de girar. O mais alarmante de tudo é que, mesmo que o sujeito tente romper com essa lógica, decidindo que não entrará nessa engrenagem e não consumirá a mais nova versão do produto, em algum momento será capturado por isso, porque a engenhosidade do capitalista é tão grande que ele cria os produtos com uma obsolescência programada. Em algum momento, o sujeito não poderá mais utilizá-lo, porque ele simplesmente não irá mais funcionar, fazendo com que a pessoa se veja obrigada/forçada a adquirir um produto.

3.3 A felicidade como mercadoria

Até então nossas discussões sobre o consumo foram sendo pensadas a partir da aquisição de produtos que continham, digamos, uma materialidade. Empreendemos debates acerca daquilo que é vendido nas prateleiras das lojas ou em sites/aplicativos, enfatizando que o que é ofertada é essa completude ilusória que seria por eles proporcionada. Agora nos cabe pensar em uma complexificação ocorrida nas modalidades de consumo, que será explorada através da constatação realizada por Cabanas e Illouz (2022) de que a felicidade transformou-se em uma mercadoria. Nesse sentido, o que é ofertado ao sujeito já não se apresenta através de uma roupagem material, não é mais algo que se pode tocar, mas é, neste caso, uma espécie de fórmula que deveria ser interiorizada pelo sujeito para que ele ficasse obcecado pela busca constante de um aprimoramento de si, para, a partir disso, sentir-se plenamente feliz. Além de apresentarmos essa nova modalidade de consumo, faremos um contraponto entre a forma como a ciência da felicidade a concebe e a concepção freudiana do “Mal-estar na Cultura” (1930), além de levantarmos questões sobre quem são os maiores interessados na disseminação dessa ideia de felicidade plena, problematizando quais são as consequências de sua propagação.

Observamos, a partir de Cabanas e Illouz (2022) que, principalmente a partir de 1998 - data que marca a criação da psicologia positiva - a felicidade passou a ocupar um lugar ainda mais diferenciado. A ciência da felicidade, “generosamente financiada por recursos estadunidenses” (p. 17), não conteve esforços para argumentar que “a busca da felicidade deveria ser algo evidente não só nos Estados Unidos [...], mas também no resto do mundo” (p. 17). Cabanas e Illouz (2022) e Laurent (2017) destacam que a felicidade aparece na constituição desse país “como um pedido legítimo que um Estado Moderno deve poder oferecer aos seus cidadãos” (Laurent, 2017, p. 3). O autor afirma que “todo mundo quer ser feliz. Essa é uma demanda que se tornou legítima após o Iluminismo, no século XVIII, quando, contrariamente à religião, o próprio pensamento abriu a possibilidade de uma felicidade terrestre e não somente uma salvação eterna” (Laurent, 2017, p. 3).

Cabanas e Illouz (2022) salientam que essa psicologia que tanto recebe investimento dos EUA, tenta defender a noção de que suas propostas estão fundamentadas em evidências científicas – a fim de passar credibilidade. Os autores observaram que nessa abordagem há uma tendência à individualização das questões, como se todos os problemas e impasses pudessem ser resolvidos, caso os indivíduos tratassem de seus problemas psicológicos “disfuncionais”, passando a olhar para o lado positivo da vida e para as suas potencialidades.

Os cientistas da felicidade¹⁴ acreditam que esse tipo de ciência psicológica “já havia tocado em alguns dos principais fatores que poderiam ajudar as pessoas a terem uma vida mais feliz, e todos poderiam se beneficiar de suas descobertas se seguissem conselhos simples, mas de eficácia comprovada, dos especialistas” (p. 17). Segundo Cabanas e Illouz (2022) acaba-se pregando que seria possível “se tornar a melhor versão de si”, realizando uma pequena transformação na maneira como as pessoas enxergam a si e ao que está ao seu redor, propondo que ter um olhar mais positivo seria o caminho para conseguir alcançá-la. É importante destacar que, segundo a ciência da felicidade, “sofrimento e felicidade são uma questão de escolha pessoal” (p. 22). E mais, acreditam que “quem não faz da adversidade um meio de crescimento pessoal é suspeito de querer e merecer suas próprias desgraças, não importam as circunstâncias” (p. 22).

Esses ideários podem ser observados tanto em Dardot e Laval (2016) quanto Cabanas e Illouz (2022) a partir do que os primeiros nomearam como “técnicas que fazem o aliciamento das subjetividades”, propagadoras desses discursos. Consideramos necessário trazer um breve

¹⁴ Cabanas e Illouz (2022) colocam a psicologia positiva e a ciência da felicidade como sinônimos, portanto o leitor observará a utilização de ambas nomenclaturas em nosso desenvolvimento textual.

recorte das principais técnicas identificadas pelos autores antes darmos prosseguimento às problematizações referentes ao consumo representado pela felicidade como mercadoria.

As principais técnicas observadas por Dardot e Laval (2016) são o *coaching*, a programação neurolinguística (PNL) e a análise transicional (AT) que se apresentam como ferramentas capazes de extrair o melhor desempenho dos sujeitos, ambas levando-os a alcançar seus objetivos para tornarem-se “a melhor versão de si mesmos”. É interessante observar que essas técnicas capturam os sujeitos utilizando discursos persuasivos, motivacionais e reforçam em seu imaginário a ideia de que “tudo só depende de você”. Além disso, os autores destacam três características marcantes dessas técnicas: há a uma tentativa de promover uma adaptação à realidade; todas partem do pressuposto de que o sujeito é um ser racional, totalmente consciente de suas escolhas; e a propagam a ideia de que “a partir do momento em que o sujeito é plenamente consciente e mestre de suas escolhas, ele é também responsável por aquilo que lhe acontece” (Ibidem, p. 344). Tudo isso caminha lado a lado com a responsabilização pelos riscos e fracassos disseminada pelo neoliberalismo.

Sobre as técnicas apresentadas na obra de Cabanas e Illouz (2022) optamos por destacar a psicologia positiva, a qual já trouxemos seus principais pressupostos, e o *mindfulness*. Segundo os autores, o *mindfulness* ensina quem o procura a ter uma mentalidade otimista, não muito reflexiva e incentiva os sujeitos a exercitarem sua capacidade de resiliência e paciência. Além disso, afirmam que essa técnica incentiva as pessoas a olharem cada vez mais para si mesmas e a ignorarem o que estiver ocorrendo ao seu redor, reforçando a importância de “ter atitudes positivas, despreocupadas e resilientes, independentemente do mundo exterior” (p. 104). Tudo isso está ancorado na crença de que “os indivíduos são equipados de um mecanismo psicológico ou de um músculo interior que permitiria que o eu fosse totalmente governado pelo eu, sobretudo quando exercitado e desenvolvido com as técnicas psicológicas certas” (p. 184). Nessa lógica “essas técnicas obliteram logo de saída qualquer referência ao inconsciente. [...] Ele é substituído pela ideia de que a psique é em sua totalidade cognoscível, propensa ao escrutínio matemático e aberta à manipulação do próprio indivíduo” (p. 185). Em todas as técnicas, podemos observar uma base de fundamentação muito semelhante. O que importa, no final das contas, é ser positivo, racional e autocentrado. No entanto salta aos olhos essa pretensão de achar que é possível ser plenamente consciente das escolhas: primeiro, porque o sujeito é dividido, há uma lacuna que separa consciente e inconsciente, levando o sujeito a desconhecer grande parte do que sobredetermina suas ações e pensamentos; segundo, porque,

mesmo quando algo do inconsciente é acessado pela consciência, isso não é uma garantia de que ele faça as melhores escolhas para si.

No que concerne ao consumo, os autores identificaram que a felicidade passou a não mais ser um efeito esperado após a aquisição de um produto que havia sido demasiadamente almejado, mas passou a ser, ela mesma, transformada em uma mercadoria extremamente lucrativa, inaugurando uma indústria bilionária. O *mindfulness*, por exemplo, “se tornou uma indústria lucrativa que arrecada mais de um bilhão de dólares por ano” (p. 105). Segundo Cabanas e Illouz (2022) um dos fatores que levam essas ferramentas psicológicas a serem consumidas e transformadas em “mercadorias ideais” (p. 215) é o fato de que apresentam-se como simples e capazes de dar ao consumidor resultados que, de acordo com os cientistas da felicidade, seriam efetivos onerando muito pouco tanto quem produz essas ferramentas quanto quem as consome. Essas ferramentas apresentam linguagem simples, coloquial e não demonstram haver nenhuma necessidade de aprofundamento em questões psíquicas mais complexas, dando “a impressão de ser um pouco mais do que uma formalização do senso comum, não técnicas científicas (é previsível que o ato de pensar sobre as próprias metas faça com que as pessoas reflitam sobre a melhor forma para alcançá-las, por exemplo)” (p. 215).

A busca da felicidade é, com efeito, um dos produtos de exportação mais característicos e um dos principais horizontes políticos da cultura estadunidense que foi disseminada e impulsionada com o auxílio de um vasto conjunto de agentes não políticos, como escritores de autoajuda, coaches, empresários, organizações privadas, Hollywood, talk-shows, celebridades e, é claro, psicólogos. No entanto, só em tempos mais recentes ela deixou de ser um horizonte político sobretudo estadunidense e se tornou uma indústria global multibilionária que opera ao largo (e com cumplicidade) das ciências empíricas e naturais” (p. 16-17).

É preciso deixar claro para o leitor que não foi despreziosamente que decidimos debater sobre essas questões neste momento do nosso trabalho, já que as reflexões sobre a transformação da felicidade em uma mercadoria estão consideravelmente enraizadas no neoliberalismo apresentado por Dardot e Laval (2016). Cabanas e Illouz (2022) salientam que o motivo que levou a felicidade a ser eleita como algo tão importante de ser aprimorado nas sociedades neoliberais deve-se ao fato de que ela, ancorada em todos os pressupostos mencionados anteriormente, seria capaz de “reacender, legitimar e institucionalizar a chama do individualismo em termos aparentemente não ideológicos por meio do discurso científico neutro e de autoridade” Cabanas e Illouz, 2022, p. 83).

Sim, a felicidade transformou-se em uma indústria extremamente rentável a partir do momento em que a ciência da felicidade passou a produzir a ideia de que é não só importante

buscar maximizar a felicidade cada vez mais, como é possível. Desta forma, a felicidade passou a ser encarada como uma “mercadoria-fetiche de uma indústria global” (p. 24). O sucesso dessa busca pela felicidade foi tão grande que ela passou a ocupar um lugar central em “um mercado que promete um aumento contínuo de bem-estar sob a premissa de que expressões máximas de seus valores pessoais, econômicos e políticos equivalem à expressão máxima de seus aperfeiçoamentos pessoais - sendo a felicidade a régua suprema disso tudo” (p. 179).

Os apontamentos de Cabanas e Illouz (2022) são demasiado importantes para argumentarmos que houve uma complexificação concernente ao consumo. Exploramos a aquisição de produtos e a maneira como o sujeito ao consumir também se consome na tentativa de alcançar a tão idealizada completude e o status que possuir determinado bem material poderia proporcionar ao seu proprietário. Agora estamos nos defrontando com a mais recente forma de consumo deflagrada no capitalismo neoliberal, aquela que, ao fomentar a noção de que o que há de mais importante na busca por bem-estar é estar no “governo e controle eficientes de sua vida emocional” (p. 188), elevando a felicidade ao patamar de objeto de consumo mais desejado. É importante compreender quem são os beneficiados nesse processo, já que aqueles que ao longo de vários anos criaram e reforçaram a noção de que esse é o bem supremo a ser conquistado são os mesmos que obtêm lucro proveniente disso. Não é por preocupação, não é por saúde - até porque adiante exploraremos quais são as consequências desse incentivo demasiado à felicidade - é para obter lucro, o que está em jogo são os cifrões, é o capital.

Nesse sentido, podemos afirmar que “a demanda por autogestão emocional se projeta como um dos elementos-chave para o incentivo do consumo” (p. 187), até porque “a conversão da felicidade em um conceito tão central para definir o valor pessoal, econômico e político de um indivíduo oferecem ao capitalismo de consumo um conceito valioso e legítimo (aparentemente objetivo e mensurável) para ser mercantilizado” (p. 180). Cabanas e Illouz (2022) afirmam que o objetivo do mercado da felicidade não é fazer com que os sujeitos alcancem a “perfeição pessoal” (p. 213) - até porque, mesmo se quisessem não seria possível e mesmo que o fosse não seria lucrativo - mas produzir nesses sujeitos uma ânsia cada vez maior pela busca desse aprimoramento constante. É preciso transformá-los em consumidores obcecados pela “correção de falhas psicológicas” (p. 213).

Ao conseguir produzir essa necessidade nos sujeitos não é preciso muito mais esforço por parte dos empresários, apenas o de convencê-los a buscar essas ferramentas, a entender que precisam disso. Podemos afirmar que assim como ocorre com os outros objetos de consumo, essas técnicas serão rapidamente consideradas ultrapassadas para que outras mais inovadoras sejam produzidas e ofertadas, ou seja, o mecanismo de transformação desses objetos de

consumo em necessidade e a transformação deles em algo obsoleto para que se consuma uma nova versão é o mesmo, o que muda é que agora a obsessão passou a ser também com o “eu interior” (p. 213).

Os autores sustentam que a busca por cada vez mais felicidade e aprimoramento de si vincula-se em razão de que há uma “promessa de uma melhor versão de si” (p. 178) unida ao “pressuposto de uma incompletude fundamental do eu que põem os indivíduos numa posição em que algo está sempre em falta” (p. 178-179) e afirmam que o paradoxo que existe entre a plenitude que a felicidade promete proporcionar e a incompletude “é fundamental para transformar a felicidade em uma mercadoria perfeita e muito valorosa, em particular para uma economia de mercado que vincula o ideal neoliberal de autoaperfeiçoamento ilimitado ao princípio do consumo ininterrupto” (p. 212).

Fizemos questão de destacar estas citações porque elas nos permitem: primeiro, reforçar o nosso argumento de que a felicidade, assim como os outros produtos sempre trazem em seu bojo uma nova versão mais aprimorada¹⁵. Segundo, porque temos discutido ao longo de todo o trabalho sobre o fato de que somos estruturalmente constituídos por uma falta e essas citações trazem argumentos que giram em torno dessa incompletude. Terceiro, porque há uma tensão em jogo no que se refere à constatação de que essa incompletude e essa falta existem, porque os autores afirmam que essa a primeira coloca “os indivíduos numa posição em que algo sempre está em falta” (p. 178-179). Com relação a essa ideia, destacaremos algo sutil, mas capaz de revelar um aspecto algo fundamental. A partir do momento em que afirma-se que a incompletude põe os indivíduos nessa posição de falta, fica subentendido que os autores acreditam que a falta é um efeito de uma incompletude que foi pressuposta pelos cientistas da felicidade, ou seja, foi suposta previamente, como se ela não estivesse realmente ali de antemão, como se fosse apenas algo que foi por eles suposto e de que eles se utilizaram para obter lucro ao oferecer algo capaz de saná-la mesmo que por pouco tempo. Quarto, com relação a esta última frase, nossa posição é a de que, sim, os cientistas da felicidade aproveitam essa falta estrutural para lucrar, mas eles não a criaram, eles se aproveitaram dela. Quinto, é preciso destacar quão delicada é esta discussão, porque ela apresenta noções (falta e incompletude) que são próprias à psicanálise. Precisamos estar atentos para percebermos em que medida isso se aproxima (o fato de que ambos discutem sobre falta e incompletude - apesar de os autores argumentarem como se elas fossem efeito de alguma coisa) e em que medida se afasta, já que a psicanálise, ao reconhecê-las não oferece artifícios impossíveis e ilusórios para que o sujeito

¹⁵ Nesse caso o aprimoramento é de si mesmo, mas sabemos que há cada vez mais terapias inovadoras sendo lançadas com a mesma promessa de que a mais atual entregará o que se promete.

torne-se completo, mas sustenta que se possa viver com esse vazio e inventar alguma coisa com ele. Sexto, é preciso observar que os autores utilizam os termos “eu” e “indivíduo” ao passo que temos utilizado ao longo de todo trabalho o termo sujeito. Diante disso, podemos fazer algumas suposições. Primeira, que a utilização de “eu” e “indivíduo” se deve ao fato de que Cabanas é psicólogo e Illouz é socióloga, ambos não são psicanalistas. Segundo, que eles utilizam tal nomenclatura porque ela é adotada pelos cientistas da felicidade. Também é possível que o uso se deva aos dois motivos.

Outro ponto relacionado a uma aproximação e a um afastamento entre a psicanálise e as ciências da felicidade se apresenta no fato de que Freud e os psicólogos positivos concordam com a ideia de que o propósito da vida humana é alcançar a felicidade. O ponto é que buscar a felicidade e alcançá-la plenamente ocupam pólos completamente distintos. Ao passo que os cientistas da felicidade vendem que seria possível obtê-la através de mudanças comportamentais e de uma transformação na forma como se encara a vida, Freud (1930) nos alerta que, por mais que o nosso ímpeto seja alcançá-la, a infelicidade pode ser mais esperada pelo sujeito por todos os motivos já discutidos no primeiro capítulo do nosso trabalho.

Agora que já abordamos a maneira como a ciência da felicidade concebe a busca pela felicidade, discutimos de que maneira ela foi transformada em uma mercadoria extremamente lucrativa e fizemos algumas problematizações a respeito das aproximações e dos distanciamentos que essa “ciência” possui com relação à psicanálise, precisamos discutir sobre os efeitos do fomento desse tipo de discurso e quem são os verdadeiros beneficiados pela sua propagação. Cabanas e Illouz (2022) trazem, em sua obra, uma problematização imprescindível sobre os efeitos desse discurso, ao interrogarem se “essa concepção individualista não estaria causando mais males do que benefícios ao contribuir para a sustentação e a criação de algumas das insatisfações que promete solucionar” (p. 99). Essa é uma questão importante de ser levantada porque essas “promessas ilusórias de realização pessoal” (p. 18) podem gerar a sensação de frustração e incompetência por não cumprirem com a promessa de que o sujeito conseguirá atingir esse estado de plenitude tão disseminada, mas impossível de ser alcançada. Se levarmos em consideração que essas terapias da felicidade desconsideram completamente a possibilidade de que existem problemas sociais que não podem ser solucionados a partir do consumo de doses de otimismo, uma pessoa que vive em um contexto socioeconômico difícil e que é capturada por esse tipo de narrativa pode pensar que, na verdade, ela é quem não está se esforçando o suficiente para melhorar a sua realidade, sendo este efeito uma representação clara de um discurso meritocrático extremamente nocivo e adoecedor.

Os autores salientam que “a abordagem científica e a indústria da felicidade [...] contribuem de modo significativo para legitimar a ideia de que riqueza e pobreza, sucesso e fracasso, saúde e doença resultam de nossas próprias ações” (p. 20). Isso faz com que haja um fortalecimento da ideia de que agruras sociais não existem, sendo as “deficiências psicológicas” (p. 20) as únicas questões a serem resolvidas, contribuindo para uma sensação de que não vivemos em comunidade, de que não fazemos parte de um todo, de que não estamos no laço social, mas que somos apenas seres isolados um dos outros tentando solucionar nossas questões com os antídotos que aqueles que nos envenenam nos oferecem. O que fica evidente, e que é grave, é que essa disciplina não consegue reconhecer os seus limites, muito menos compreender que nem tudo pode ser resolvido com uma simples mudança de perspectiva. É preciso ter clareza de que nem tudo é individual, de que nem tudo pode ser resolvido com base em técnicas psicológicas. Há problemas estruturais e sociais complexos que precisam ser pensados e solucionados politicamente.

Uma característica muito presente nesse tipo de terapia da felicidade é a ausência de reflexão e de questionamento, inclusive essa é uma das recomendações que eles fazem para que seja mais fácil alcançar a tão sonhada felicidade. O objetivo é que os sujeitos fiquem alienados e adaptados à realidade. Isso se apresenta de maneira diametralmente oposta ao que sustenta a psicanálise, que trabalha com a singularidade e com a maneira como cada um fará para não ceder de seu desejo. Hoje somos constantemente invadidos por estes discursos, basta entrarmos nas redes sociais para, de repente, tentarem nos capturar com a oferta de um curso gratuito que depois nos levará a comprar algum outro que prometerá fórmulas mágicas para o sucesso, testadas e aprovadas por algum tipo de guru do autoconhecimento e maximização das potencialidades.

Diante de tudo disso, qual é o lugar reservado para o sofrimento, para as dores, para o luto diante das perdas, quando estamos sendo constantemente atravessados pela ideia de que “momentos de fraqueza, fracasso, sofrimento devem ser resolvidos na esfera privada e mantidos ocultos como se fossem sinais vexaminosos de uma psique mal domesticada” (p. 177)? O que é fomentado pela indústria da felicidade é a ideia de que o sofrimento é algo do qual é possível esquivar-se, bastando apenas seguir à risca todas as orientações da ciência da felicidade. Perigoso!

CONCLUSÃO

O nosso trabalho teve por objetivo investigar, a partir da teoria psicanalítica e de contribuições sociológicas, as facetas paradoxais do consumo. Guiamos nossa pesquisa com base na formulação lacaniana de que o discurso capitalista “se consome tão bem que [...] se consuma” (Lacan, 1972, p. 17) realizada na “Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972”. Salientamos que esse consumo que se consuma não é observado apenas neste discurso – devido à velocidade com que gira – mas que o próprio sujeito, ao ser capturado por essa lógica, acaba se consumindo e se colocando em uma posição de objeto.

No primeiro capítulo, discutimos a respeito do mal-estar e da felicidade, usando como base a obra freudiana “O Mal-estar na Cultura” (1930). A tese de que o propósito da vida humana é alcançar a felicidade, mas que é a infelicidade que mais aguarda o sujeito foi explorada por dois vieses: o psíquico e o cultural. Com relação psíquico, fizemos uma investigação a partir do binômio prazer-desprazer abordado em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, (1911), discutindo que a quantidade de libido que é produzida é muito maior que a capacidade psíquica de escoamento, gerando, portanto, uma tendência maior ao desprazer. Além disso, elencamos as principais características da felicidade: o fato de que ela só pode ser percebida através de contraste, sua efemeridade e a noção de que ela é algo muito singular e, portanto, cada um encontrará a sua maneira de alcançá-la. Tendo em vista todas essas características, temos elementos suficientes para concluirmos que ela não é plena, muito menos constante; ao contrário do que fomentam os cientistas da felicidade – ponto que foi discutido por nós no terceiro capítulo. Com relação ao viés cultural, discutimos sobre o fato de que o sujeito, para viver na cultura, precisa renunciar principalmente as suas pulsões sexuais e agressivas, produzindo nele o mal-estar que intitula a obra freudiana. Buscamos destacar por meio desses dois vieses que Freud (1930) evidenciou o fato de que não podemos nos satisfazer a todo instante. É preciso abrir mão de algo, é preciso renunciar a uma parte do gozo.

O capítulo dois foi voltado para as discussões sobre a falta. Debatemos sobre a constituição do sujeito através da linguagem, explorando esse processo a partir de alguns esquemas, em especial o do grafo do desejo. Ele nos permitiu acessar fórmulas capazes de ratificar que esse sujeito de linguagem é dividido, barrado, castrado. Esse esquema também nos levou a pensar mais a fundo sobre a concepção lacaniana de desejo, como sendo produzido

através da falta, além de nos levar a explorar a fantasia como aquela capaz de fazer um anteparo a ele e de promover uma certa fixidez entre desejo e objeto.

A falta também foi discutida a partir da noção de falta de objeto, pensada por Lacan (1956-57) em “O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto”, levando-nos à conclusão de que não há objeto do desejo. Essa constatação mostrou-se demasiado importante para as nossas articulações, já que fomos constatando, ao longo de toda a discussão sobre o consumo, que há promessas de que, ao consumir, o sujeito encontrará o tão sonhado objeto que o tornaria completo. A comprovação de que ele não existe é deflagrada pelo fato de que a busca pelo objeto é infinita. O sujeito encontra um objeto que supõe ser aquele que irá completá-lo e, quando se dá conta de que ele não foi capaz de fazê-lo, continua perseguindo esse impossível, lubrificando as engrenagens de uma máquina lucrativa que não para de girar. Tendo em vista que nossas discussões nos levaram à noção de que a referida falta produz o desejo, não poderíamos deixar de trazer o conceito de objeto *a* como aquele que não se apresenta como um objeto visado, mas encontra-se anterior ao desejo, causando-o. Nesse momento do ensino de Lacan (1962-63) o objeto *a* era explorado como sendo aquele que caía da operação significante, como aquele que na ligação entre um significante e outro promoveria a emergência do sujeito do inconsciente e a queda do objeto. Esse conceito mostrou-se crucial para as nossas elaborações, porque no início do terceiro capítulo nos levou a demonstrar a torção realizada pelo autor, não mais encarando-o como objeto que cai, mas como mais-de-gozar que agora circula nos discursos na tentativa de fazer alguma suplência ao gozo perdido, sem que nunca consiga fazê-la completamente.

O nosso objetivo, ao fazermos um primeiro capítulo sobre o mal-estar e um segundo sobre a falta, foi trazer as referências teóricas necessárias para demonstrar que ambos são constitutivos do sujeito, não devendo ser encarados como algo a ser superado/corrigido, permitindo que fizéssemos um contraste entre isso que é estrutural e o que, na sociedade contemporânea, tenta ser tamponado a partir de uma massiva e sedutora oferta de objetos que supostamente levariam os sujeitos a terem uma vida plena e feliz. Além disso, serviu para explorarmos bem a tese freudiana sobre o binômio felicidade-infelicidade que foi retomado nas discussões empreendidas no último capítulo sobre o consumo.

No terceiro capítulo, discutimos sobre a referida torção realizada por Lacan (1968-69) com relação ao conceito de objeto *a* agora pensado a partir do mais-de-gozar, sendo aquele que faria uma espécie de suplemento ao gozo perdido, como “aquilo que preenche sem jamais preencher exatamente o desperdício de gozo, o que, mesmo promovendo o gozar, mantém a falta-de-gozar” (p. 35). A partir desta definição chegamos ao que Miller nomeou como

paradigma do gozo discursivo e começamos a explorar a estrutura dos quatro discursos formulados por Lacan em “O Seminário, Livro 17: O Avesso da Psicanálise”, (1969-70) até chegarmos no discurso capitalista como aquele que anda “como sobre rodinhas” e “anda rápido demais”, como aquele que é “loucamente astucioso” e que “se consome tão bem que [...] se consoma” (Lacan, 1972, p. 17), compreendendo a sua consumação por uma perspectiva destrutiva, daquilo que, como bem apontado por Dunker (2019), é capaz de se “gastar até o final” (Dunker, 2019, p. 126). A partir dessa formulação passamos a discutir sobre o consumo, investigando de que forma o sujeito imerso na lógica do capital e do consumo coloca-se em uma posição objetalizada que pode ser observada no referido discurso a partir da ligação direta que existe entre o sujeito (\$) e objeto (a).

Nosso debate sobre o consumo se desenrolou com base na constatação de que os objetos que são ofertados trazem consigo uma promessa de completude, sendo transformados em objetos de necessidade, levando o sujeito a agir como se, de fato, precisasse daquilo. Demonstramos que a engenhosidade do capitalismo em sua faceta neoliberal é tão grande que tais objetos são produzidos para que sejam fabricados e consumidos no menor intervalo de tempo possível. Trouxemos como base para as nossas discussões “A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal”, de Dardot e Laval (2016) a fim de discutirmos o neoliberalismo como uma nova roupagem do modelo econômico capitalista, salientando suas principais características: a concorrência e a disseminação do paradigma da empresa, interiorizada pelos sujeitos que passaram a ser empresas de si mesmos. O que os autores nomearam como “sujeito neoliberal” seria a encarnação de um sujeito autocentrado, produtivo, racional e focado em um aprimoramento constante de si. Salientamos em nosso trabalho que há um nítido contraste entre o sujeito neoliberal e o sujeito do inconsciente. O primeiro busca, através do aprimoramento constante de si, alcançar plenitude e felicidade. O segundo é dividido castrado e faltoso.

Outro contraste que pode ser observado refere-se à questão da responsabilidade. Dardot e Laval (2016) enfatizam de diversas maneiras que o sujeito neoliberal é aquele que se responsabiliza por suas ações. No entanto, ao estar imerso nessa lógica de maximização da performance, o que é chamado de responsabilização encontra-se muito mais ao lado da culpabilização do que da responsabilidade. Ao fazermos uma comparação entre a maneira como o neoliberalismo e a psicanálise concebem este último ponto, podemos destacar que o nosso campo de saber convoca os sujeitos a uma responsabilização, inclusive de aspectos inconscientes, mas no sentido de implicá-los, de fazer com que formulem questões a respeito do que lhes ocorre, do que lhes faz sofrer, das repetições às quais estão submetidos. Convocação

esta muito bem exemplificada pela pergunta que Freud fez a Dora, ao indagar: “qual a tua responsabilidade na desordem da qual você se queixa?”, não sendo direcionada a uma repreensão superegoica, “que ordena os sujeitos que ‘se transcenda’ que leve os limites além” (Dardot e Laval, 2016, p. 356).

Outro contraste observado refere-se ao fato de que os autores enfatizam que o sujeito neoliberal busca a “falha zero”, ao passo que para o nosso campo de saber, a “falha” é justamente a possibilidade de que um trabalho psicanalítico com um sujeito cindido por estrutura aconteça. Trabalhamos com aquilo que não se fecha, com o que escapa. Lidamos com o que sempre foi desvalorizado pelo campo da ciência, lidamos com o sujeito que, ao contrário do que preza o neoliberalismo, está longe de ser pleno, porque sua condição é a do desamparo.

Ao final do capítulo discutimos sobre uma complexificação do consumo a partir da transição de algo material para algo imaterial. Cabanas e Illouz (2022) discutem em sua obra que felicidade foi transformada em mercadoria, passando a ser consumida do mesmo modo que os outros objetos de consumo, com cada vez mais velocidade e de forma cada vez mais ininterrupta. Com essa transformação, passamos a observar um tipo de consumo que levaria o sujeito a tentar adquirir as ferramentas que passa a acreditar que necessita para ser cada vez mais feliz. A oferta de felicidade plena (ou a oferta de uma felicidade quase plena, porque um dos objetivos das terapias da felicidade é demonstrar que o sujeito pode sempre ser um pouquinho mais feliz) levaria os sujeitos a buscarem cada vez mais recursos para se manterem nesse estado, até porque “a felicidade passou a ser um modelo, a encarnação da imagem ideal contemporânea do bom cidadão” (Cabanas e Illouz, 2022, p. 13). Diante disso, é preciso estar atento às possíveis consequências desse processo, salientadas pelos autores a partir de uma interrogação fundamental, qual seja, compreender se essas terapias não acabam produzindo o oposto do que prometem.

É preciso enfatizar que, sim, hoje o sujeito quer consumir o *Iphone 15 Pro Max*, acreditando que ter um celular cobiçado e de última geração será suficiente para preencher um vazio e trazer mais felicidade, além de proporcionar a ele um status diferenciado por possuí-lo. Ao mesmo tempo em que observamos a aquisição desse tipo de bem de consumo, também fica evidente que há um consumo excessivo de produtos de lojas como *Shein* e *Shopee*, fazendo o sujeito ostentar, desta vez, não o alto valor desembolsado, mas, ao contrário, o quão barato¹⁶ e

¹⁶ Um barato que acaba saindo caro, porque, justamente por ser muito em conta, faz o sujeito comprar mais, com uma frequência maior, gastando uma quantia significativa.

acessível foi aquela mercadoria adquirida e o quanto, mesmo pagando barato, foi possível acompanhar as tendências ditadas pelo mundo da moda, anunciadas através das blogueiras que, nos últimos tempos, tornaram-se grandes influenciadoras.

Mas, hoje, o sujeito também quer ter um lugar, um lugar que nenhum objeto adquirido pode proporcionar, ele quer algo imaterial. Ele quer algo que só as milhares de curtidas no *Instagram* podem proporcionar, ele quer ser visto como diferenciado, ele quer ser aquele que, sendo uma empresa de si mesmo está em constante aprimoramento, ele quer ser visto como aquele que trabalha enquanto os outros dormem, ele quer vender que é possível obter sucesso através de um atalho. Quando dizemos “vender”, não nos referimos apenas ao fato de que ele quer passar uma imagem, mas, principalmente, ao fato de que muitos *coaches* lucram valores exorbitantes com a venda de uma suposta fórmula para o sucesso, expondo suas vidas como modelos a serem seguidos. O que só pode ser visto nos bastidores é que muitos dos que se apresentam como bem sucedidos, ostentando uma vida luxuosa, apenas aparentam ter conquistado tudo o que expõem, quando, na verdade, nada disso possuem. O que norteia esse tipo de narrativa é a ideia de que todo mundo, independentemente da escolaridade, da história de vida, do lugar onde nasceu e onde mora e do poder aquisitivo pode conseguir, basta querer, reforçando um ideal adoecedor e meritocrático.

O que queremos demonstrar com isso é que o consumo não está apenas relacionado à aquisição de produtos, mas ao que já nomeamos como o consumo de um ideal de vida, ao consumo de um ideal de felicidade. Não que consumir um ideal de vida seja algo novo: percebíamos isso ocorrendo o tempo todo através da identificação que as pessoas geravam com personagens de novelas, passando a replicar o seu modo de se vestir, os cortes de cabelo, ou as pessoas tentando mimetizar outros artistas e etc., mas o que estamos querendo enfatizar é que isso ocorre de uma maneira diferente hoje, se mostra com uma outra roupagem.

Para finalizar, precisamos trazer algumas problematizações. Precisamos questionar qual é o lugar da renúncia, proposta por Freud (1930), na contemporaneidade. Apesar de ainda precisarmos abrir mão de nossas pulsões agressivas e sexuais, já que vivemos em uma sociedade regida por leis e tabus, a renúncia não é mais a mesma observada pelo autor na época da publicação de sua obra. Hoje com tantas promessas que tentam convencer o sujeito de que ele pode obter tudo de forma quase que ilimitada, porque tudo só depende do seu próprio esforço para gozar de uma vida sem problemas; diante de uma produção de subjetividade que torna tudo cada vez mais veloz e descartável; diante de uma tentativa de tamponamento de tudo o que é vazio, de todas as pausas, e intervalos; será que o que se renuncia não é ao desejo, tendo em

vista que ele é produzido pela falta e que quanto mais espaço se abre para o gozo menos se tem para o desejo?

Essas perguntas são cruciais e precisam ser sustentadas. Além disso é importante que estejamos avisados de que a psicanálise também é capturada pela lógica neoliberal, não à toa nossas redes sociais estão alastradas de supostos psicanalistas, oferecendo àqueles que os procuram em seus consultórios a ilusão de que os sujeitos podem tornar-se a melhor versão de si mesmos. Lacan (1966), em “O Lugar da Psicanálise na Medicina”, pergunta: “o que o médico poderá opor aos imperativos que fariam dele empregado desta empresa universal da produtividade?” (Lacan, 1966, p. 7). Podemos fazer uma pequena modificação nela e indagar o que o psicanalista poderia opor a esses imperativos.

Também é necessário problematizar: se a felicidade é vendida como se estivesse à disposição de todos, por que os sujeitos recorrem cada vez mais a uma tentativa desesperada de serem felizes e consomem cada vez mais ansiolíticos e antidepressivos? Que felicidade é essa? Essa busca incessante por obter algo que seria capaz de sanar todos os problemas, dúvidas, dilemas e sofrimentos leva o sujeito a se consumir na tentativa de consumir. Mesmo em meio as consequências que todo esse processo pode causar, eles acabam buscando como solução justamente o que lhes é oferecido como tal, mas que no final das contas os destroem. Não é mais possível discernir o que promove bem-estar e o que gera destruição, pois eles já estão imersos e capturados por discursos que apontam para a objetualização da divisão do sujeito, acreditando ser possível encontrar o pote de ouro no final do arco-íris.

Chegar ao final desta dissertação, após todas as discussões e referências apresentadas, permite que voltemos à questão de pesquisa que norteou todas as nossas elaborações, ratificando o que suspeitávamos desde o início: o consumo produz sofrimento e se oferece como uma solução para aquilo que ele mesmo provocou. Concluimos, portanto, que a circularidade deste processo assevera que o sujeito capturado por esse lógica, tal como o discurso capitalista, “se consome [...] se consome tão bem que se consuma” (LACAN, 1972, p. 17).

REFERÊNCIAS

ALEMÁN, J. Horizontes Neoliberales em la Subjetividad. Buenos Aires: Gramma Ediciones, 2016.

BADIN, R.; MARTINHO, M. H. O discurso capitalista e seus gadgets. Trivium, Rio de Janeiro , v. 10, n. 2, p. 140-154, dez. 2018 .

BARTIJOTTO, J. Tfouni, L. V., & Chiaretti. Wo Es war, soll Ich werden: Traduções e Consequências Teóricas. Revista Subjetividades, 19(3), e8267. <http://doi.org/10.5020/23590777.rs.v19i3.e826>, 2019.

BRUNHARI, M. V. O Ato Suicida e sua Falha; orientadora Maria Livia Tourinho Moretto, – São Paulo, 2015.

BRUNHARI, M. V.; DARRIBA, V. A. O Objeto da Segregação e o Campo de Concentração. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 966-983, set. a dez. de 2018.

Cabanas, E.; Illouz, E. Happycracia: fabricando cidadãos felizes. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CASTRO, J.C.L. de. A histeria entre a clínica e o laço social, in Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 15, nov. 2012 a abr. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus

CHECCHIA, M. A. Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.47.2012.tde-05072012-112606. Acesso em: 2023-09-23.

DARRIBA, V. A. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, v. 8, n. 1, p. 63–76, jan. 2005.

ELIA, L. O conceito de sujeito. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FALBO, G. Considerações sobre o mal-estar na civilização. In: Bernardes, Ângela C. (Org.). 10 x Freud. Rio de Janeiro: Azougue; Niterói: Lapso, 2005.

FREUD, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 385-529.

_____ (1908). A Moral Sexual Cultural e a Doença Nervosa Moderna. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Cultura, Sociedade e Religião: O Mal-estar na Cultura e Outros Escritos, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

_____ (1912). Sobre os Tipos Neuróticos de Adoecimento. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud: Neurose, Psicose e Perversão. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 83-119.

_____ (1914). Lembrar, Repetir e Perlaborar. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da Clínica Psicanalítica. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1915). As Pulsões e seus Destinos. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud: As Pulsões e seus Destinos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1920). Além do Princípio de Prazer: Jenseits des Lustprinzips. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1923). O ego e o id. In: _____. O ego e o id. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 13-72. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

_____ (1924). A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud: Neurose, Psicose e Perversão. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1924). Neurose e Psicose. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud: Neurose, Psicose e Perversão. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1927). O Futuro de uma Ilusão. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Cultura, Sociedade e Religião: O Mal-estar na Cultura e Outros Escritos, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1930). O Mal-estar na Cultura. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Cultura, Sociedade e Religião: O Mal-estar na Cultura e Outros Escritos, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ (1932-33) Conferência 31. A Dissecção da Personalidade Psíquica. Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise, v. 22. p. 75-102. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas, v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____ (1933). Por que a Guerra? In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Cultura, Sociedade e Religião: O Mal-estar na Cultura e Outros Escritos, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GÓES, C. de. Psicanálise e Capitalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

HOBBS, T. Leviatã. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. 3. ed. São Paulo: AbrilCultural, 1983. Col. Os Pensadores.

IGLESIAS, E. L. Aspectos topológicos do grafo do desejo. Cogito, Salvador, v. 1, p. 29-33, 1996. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94791996000100006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 07 maio 2023.

INADA, J. F. O Conceito de Felicidade em Freud. Kínesis, Vol. I, nº 01, p.58-67, Março-2009.

JORGE, M. A. C. Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais – 2.ed – Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. (1956-57). O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. (1957-58). O Seminário, Livro 5: As Formações do Inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1958-59). O Seminário, Livro 6: O Desejo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

_____. (1959-60). O Seminário, Livro 7: A Ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1960). Observação sobre o Laboratório de Daniel Lagache. In: Escritos. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1960). Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo. In: Escritos. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1966). A Ciência e a Verdade. In: Escritos. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1962-63). O Seminário, Livro 10: A Angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1964). O Seminário, Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1966). O lugar da psicanálise na medicina In Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise n.32, p. 8-14, 2001. São Paulo: Eolia.

_____. (1968-69). O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____ (1969-70). O Seminário, Livro 17: O Averso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____ (1970) Radiofonia. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____ (1972-73). O Seminário, Livro 20: Mais ainda... Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____ (1972). Discours de Jacques Lacan à la Université de Milan de 12 mai 1972. In: Lacan in Italia (1953-1978). Milão: Salamandra, 1978, pp. 32-55.

_____. Estou falando com as paredes: conversas na Capela de SainteAnne — Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LAURENT, É. Os efeitos da psicanálise no tecido da civilização. Opção lacaniana online, ano 8, n. 22, p. 1-18, mar. 2017.

SAFATLE, V; JÚNIOR, N. da S; DUNKER, C. Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico. SAFATLE, V; JÚNIOR, N. da S; DUNKER, C. (Org.). São Paulo: Autêntica, 2020.

SAUSSURE, F. de. Curso de Linguística Geral. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SHAKESPEARE, W. (s/d) O Mercador de Veneza. Rio de Janeiro: Ediouro.

SOLER, C. Para ler o seminário 11 de Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. Seminário de Leitura de Texto ano 2006-2007: Seminário A Angústia, de Jacques Lacan. São Paulo: Escuta, 2012.

_____. El Discurso capitalista. In: F. Cervilla: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007.