

CLÁUDIO CESAR DUTRA DE SOUZA

**Da mais-valia ao mais-gozar:
o discurso do capitalista em Lacan na leitura de Slavoj
Žižek e da Escola Eslovena de Psicanálise**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicanálise, sob a orientação do Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa.

**Porto Alegre
2018**

CLÁUDIO CESAR DUTRA DE SOUZA

**Da mais-valia ao mais-gozar:
o discurso do capitalista em Lacan na leitura de Slavoj Žižek
e da Escola Eslovena de Psicanálise**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E
CULTURA.

Dissertação Apresentada para apreciação e parecer da banca examinadora

Membros da Comissão Examinadora

Prof Dr. Charles Elias Lang

(Ufal)

Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker

(USP)

Prof. Dr. Roberto Amorim de Medeiros

(PPGCLIC/UFRGS)

Profa. Dra. Marta Regina de Leão D'Agord

(PPGCLIC/UFRGS)

Porto Alegre, 12 de novembro de 2018

Agradecimentos

Esse mestrado inicia juntamente com o nascimento do meu primeiro filho, Raul e é a ele que dedico esse trabalho.

Ao Programa de Pós Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura e sua incrível equipe docente que permitiram a cada um de nós o livre pensar, estimulando a pesquisa muito além das formalidades acadêmicas.

À Psicanalista Maria Rosane Pereira Pinto pela sua valiosa e competente ajuda com textos e discussões que foram de vital importância no início desse processo.

Aos colegas do LAPPAP - Laboratório de pesquisa em psicanálise arte e política pela possibilidade de discussão ampliada sobre esse e outros trabalhos e pela oportunidade de conhecer pessoas talentosas e amigas.

Ao Edson, agradeço imensamente a confiança no meu trabalho e as orientações que me deu ao longo de todo esse percurso. Cada parágrafo e cada capítulo dessa dissertação foram feitos pensando em sua apreciação, naquilo que ele representa e no tanto que contribui na área da psicanálise e cultura desse país. Espero não tê-lo decepcionado.

Ao amor da minha vida, minha companheira de ontem, hoje e sempre, Sílvia Feraboli, na qual o seu carinho me fortalece e a sua trajetória acadêmica e de vida sempre foram os meus maiores modelos.

.

Resumo

Esse trabalho objetiva construir uma análise crítica da teoria dos discursos de Jacques Lacan, elaborada a partir do seu Seminário XVII – discurso do capitalista da Psicanálise (1969-1970). Enfatizando o discurso do Mestre em seu aspecto histórico e ordenador dos demais discursos, iremos privilegiar o discurso do capitalista, comumente conhecido como o avatar moderno do mestre, ou quinto discurso, em uma démarche abrangente que nos conduzirá à hipótese de um suposto sexto discurso que associamos à pós-modernidade e às mudanças estruturais do capitalismo a partir dos anos 1960. Tais questões foram expostas com muita brevidade por Lacan em Milão (1972), onde ele estabelece não só o matema do discurso do capitalista como irá falar do discurso PST como “totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista”, sem, no entanto, se aprofundar nessa reflexão. Para tanto, iremos dialogar com autores vinculados direta ou indiretamente com a chamada “Escola Eslovena de Psicanálise” ou “Escola de Psicanálise de Ljubljana”, cujo expoente mais conhecido é o psicanalista, filósofo e crítico cultural Slavoj Žižek que, em sua extensa e prolixa obra, promove aproximações inéditas entre a psicanálise lacaniana e o marxismo, bem como uma crítica cultural ampla a partir desses pensadores.

Abstract

This work aims at developing a critical analysis of Jacques Lacan's discourse theory, first elaborated in his Seminar XVII – The Other Side of Psychoanalysis (1969-1970). Emphasizing the Master's discourse in his historical and ordinating aspect of the other discourses, we will privilege the discourse of the capitalist, commonly known as the modern avatar of the master, or fifth discourse, in a comprehensive démarche that will lead us to the hypothesis of an alleged sixth discourse that we associate with post-modernity and the structural changes of capitalism from the 1960s onwards. These issues were briefly discussed by Lacan in Milan (1972), where he not only established the matema of the discourse of the capitalist but also spoke of the PST discourse as "totally dedicated to the service of the capitalist discourse", without further developing this thought. To this end, we will dialogue with authors directly or indirectly linked with the so-called "Slovenian School of Psychoanalysis" or the "Ljubljana School of Psychoanalysis", whose most acclaimed member is the psychoanalyst, philosopher and cultural critic Slavoj Žižek who, in his extensive and prolix work, promotes unprecedented approximations between Lacanian psychoanalysis and Marxism, as well as a broad cultural criticism from the reading of these thinkers.

Palavras Chave: Marxismo e Psicanálise; Crítica Cultural; Visão em Paralaxe; Teoria dos Discursos de Lacan; Discurso do Capitalista; Escola Eslovena de Psicanálise; Slavoj Žižek; Tomšič.

Key-Words: Marxism and Psychoanalysis; Cultural Criticism; Parallax View; Lacanian Discourse Theory; Capitalist Discourse; Slovenian School of Psychoanalysis; Slavoj Žižek; Tomšič.

Sumario

Introdução.....	06
Capítulo 1. A psicanálise ouve as ruas e as ruas murmuram coisas.....	11
1.1. Teoria critica: quando Freud e Marx se encontram em Frankfurt.....	19
1.2. De Frankfurt a Ljubljana – uma abordagem teórico - crítica lacaniana.....	37
1.3. A escrita em Paralaxe: esboço de uma metodologia.....	46
Capítulo 2. Psicanálise e os anos 60: as estruturas que um dia perambularam pelas ruas.....	57
2.1 De Paris a Praga: <i>os sonhadores</i> e a <i>insustentável leveza do ser</i> enquanto paralaxe sexo política (e mais um pouco de amor) nos eventos de maio de 68.....	62
2.2 Os quatro discursos e o estruturalismo ou, no princípio havia um Mestre.....	76
2.3. Os quadrípedes e sua organização	81
2.4 My sweet lord - I really want to know you, I really want to see you.....	90
2.5 Um saber que ordena (They don't know that we know they know we know).....	99
2.6 Uma histórica que instaura; um analista que a-colhe.....	102
2.7 Um novo Avatar do mestre: o capitalismo e, finalmente, a peste.....	114
Capítulo 3. O inconsciente é (a) político (a) - o inconsciente é (o) capitalista.....	127
3.1 Em direção ao fim da história e o último psicanalista.....	140
3 2 Uma ideologia que se reflete em seu olhar.....	152
3.3 Capitanálise e pós-verdade: uma bricolagem pestilenta.....	161
3.4 O Século do ego – eu não sei o que quero, mas algo dentro de mim provavelmente sabe.....	179
3.5 In Westworld, we all live in a dark Pornocracy.....	192
Conclusão.....	204
Bibliografia.....	210

Introdução

Esse trabalho objetiva construir uma análise crítica da teoria dos discursos de Jacques Lacan, elaborada a partir do Seminário XVII – *O Averso da Psicanálise* (1969-1970). Enfatizando o discurso do Mestre em seu aspecto histórico e ordenador dos demais discursos, iremos privilegiar o discurso do capitalista, comumente conhecido como o “avatar moderno” do mestre, ou quinto discurso, em uma análise abrangente que nos conduzirá à hipótese de um suposto “sexto discurso” que associamos à pós-modernidade e às mudanças estruturais do capitalismo a partir dos anos 1960. Tais questões foram expostas com muita brevidade por Lacan em Milão (1972), onde ele estabelece não só o matema do discurso do capitalista como irá falar do discurso PST como “totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista”, sem, no entanto, se aprofundar nessa reflexão em seus trabalhos posteriores. Para tanto, iremos dialogar com autores vinculados direta ou indiretamente com a chamada “Escola Eslovena de Psicanálise” ou “Escola de Psicanálise de Ljubljana”, cujo expoente mais conhecido é o psicanalista, filósofo e crítico cultural Slavoj Žižek que, em sua extensa e prolixa obra, promove aproximações inéditas entre a psicanálise lacaniana e o marxismo, bem como uma crítica cultural ampla a partir desses pensadores.

A retomada dos referenciais psicanalíticos lacanianos e hegeliano-marxistas por Slavoj Žižek e os demais autores vinculados, diretamente ou não, às suas teorias, serão para nós ferramentas de análise a qual iremos privilegiar no entendimento de um mal-estar contemporâneo correspondente a um ethos econômico abstrato que se estrutura em uma linguagem inconsciente insanamente devotada ao capitalismo. Em nosso primeiro

capítulo, que terá um caráter introdutório e de revisão da literatura, buscaremos articulações possíveis entre psicanálise, cultura e política na qual iremos expandir nos demais capítulos com a ênfase na teoria dos discursos e as metamorfoses do mestre. Ambicionamos o resgate de alguns autores da Escola de Frankfurt que foram os pioneiros na associação entre a psicanálise e o marxismo, o que irá nos ajudar a compreender o pensamento de Lacan no que concerne ao *objeto a* como “mais de gozar” enquanto homólogo do conceito de “mais valia”. Na sequência apresentaremos a Escola de Psicanálise Eslovena a qual irá nos fornecer possibilidades amplas de diálogo para as intersecções que almejamos nesse trabalho.

Além disso, os trabalhos de Slavoj Žižek em sua complexidade e aparente desordem nos inspiram a propor uma possibilidade metodológica a qual iremos caracterizar como uma “escrita em paralaxe”. Tal metodologia vai organizar a forma e a estruturação dos capítulos subsequentes no sentido de:

1. Discutir o discurso do capitalista em seu contexto histórico, bem como avançar no entendimento do discurso PST, ou “discurso dos mercados”;
2. Estabelecer um conjunto de referências ampliadas, oriundas de várias áreas do conhecimento, em suma, de uma bricolagem intertextual como forma de apresentar as nossas ideias e proposições;
3. Traduzir a *Zeitgeist*, o espírito dos tempos, que nunca é algo simples e uniforme, mas composto de uma miríade abrangente de subjetividades, antinomias, pensamentos, arte, cultura e política.

O segundo capítulo irá propor uma discussão sobre a teoria dos quatro discursos de Lacan, buscando não apenas explica-los em sua estrutura lógico-matemática mas,

principalmente, extrair outras possibilidades de leitura que contemplem a sua historicidade e suas possibilidades enquanto ferramentas analíticas e culturais. Partiremos do discurso do mestre, supondo que ele se divide em duas paralaxes – moderna e pós-moderna – a qual chamaremos de discurso do capitalista e discurso dos mercados. Para tanto, iremos dialogar com um conjunto de autores inspirados nos trabalhos da Escola Eslovena de Psicanálise que irão nos fornecer subsídios às nossas ambições nesse sentido. Também buscamos examinar os eventos de maio de 68, decisivos para o desenvolvimento da teoria dos discursos, sob a ótica paradoxal dos filmes *Os Sonhadores* e *a Insustentável Leveza do Ser*, a fim de refletir sobre a possibilidade de haver mais um discurso em jogo, um novo mestre que Lacan anunciava naquele momento.

O terceiro capítulo ambiciona a aproximação entre psicanálise e alguns aspectos-chaves das teorias marxistas e gramscianas, tais como os conceitos de superestrutura e infraestrutura e hegemonia, buscando aproximações possíveis entre as mutações culturais que vínhamos discutindo nos capítulos anteriores com a construção de um novo discurso que estrutura a *Zeitgeist* contemporânea. Esse discurso, a qual Lacan nos fornece ínfimas pistas em *Do Discurso Psicanalítico - Conferência de Lacan em Milão* (1972) a qual associa as letras PST, formando a palavra PESTE. Tal discurso, o chamamos de “discurso dos mercados” (Brainstein 2012) ou “discurso hipermoderno da civilização” (Miller 2004 e terá, o mesmo matema associado ao discurso do analista, supondo o uso de certa bricolagem, visto que Lacan não deixou nada apontado nesse sentido. Para melhor ilustrar as nossas ideias, iremos nos valer dos documentários *O Século do Ego* e *Pornocracy* e da série *Westworld* que fornecem um material de análise fecundo, no sentido de ilustrar as ideias que apresentamos nesse trabalho.

Algumas das questões que vamos considerar em nossa proposta de trabalho remetem ao artigo de Freud *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, onde ele irá analisar o saldo mortífero da I Guerra Mundial, observando que essa “corta todos os laços comuns entre os povos contendores, e ameaça deixar um legado de exacerbação que tornará impossível, durante muito tempo, qualquer renovação desse laços” (1915:166). Ao lançar *O Mal Estar na Civilização* (1930), Freud podia sentir mais uma vez os ventos sombrios de um conflito internacional que se aproximava, e se indaga sobre o porquê, afinal, de sermos tão infelizes. Roudinesco (2016), em sua biografia sobre Freud esclarece que esse livro quase se intitulou como *A Felicidade e a Cultura*, ou mesmo *A Infelicidade na Cultura*. No entanto, Freud optou por usar o termo “Mal Estar” (*unbehagen*) de forma a refletir sobre o desamparo e a origem de nosso sofrimento. A partir dessa reflexão, ele irá nos apresentar os três principais obstáculos que impediriam a felicidade humana, que seriam, resumidamente: o poder da natureza; a fragilidade do corpo e o conflito entre nossas pulsões e as regras sociais.

A esses três fatores sinérgicos, Freud vai adicionar a cultura e suas exigências como algo que irá jogar contra as possibilidades de uma vida mais plena e feliz à humanidade, tal como observamos no parágrafo anterior: “Enfim, de que nos vale uma vida longa quando ela se revela estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós recebida como libertação” (Freud 1930-2010:108). Freud irá morrer no mesmo ano de eclosão da II guerra mundial da qual poderia ter sido mais uma vítima, como vários membros de sua família, caso não houvessem articulações políticas que o levaram para seu exílio em Londres em 1938. Em relação ao que previra no artigo de 1915, de fato nos parece que houve uma impossibilidade de reatar antigos laços de uma realidade política que mudou após a segunda grande guerra, reestruturando países,

redefinindo fronteiras, aniquilando impérios e afetando de forma definitiva o desenho de nossa cultura.

Em suma, ambicionamos com esse trabalho retomar a produção psicanalítica que articula a psicanálise com a cultura e a política de seu tempo, na qual denominaremos *Zeitgeist*, cujo significado “o espírito de nossos tempos” nos servirá de base para que possamos avançar nesse caminho. Para tanto, retomaremos o espírito da teoria crítica dos pensadores de Frankfurt e tentaremos ir além, para entender, por exemplo, o que Lacan quer nos dizer ao colocar a mais valia que se constitui na base do lucro no sistema capitalista, como homóloga ao mais de gozar, bem como o resgate de alguns aspectos da pós-modernidade, ou capitalismo tardio, em seu empenho em (des) construir o sujeito contemporâneo supostamente pós-ideológico ou pós-político, em algo que aos poucos começa a se configurar como o pós-humano.

Capítulo 1. A psicanálise ouve as ruas e as ruas murmuram coisas

“The old world is dying, and the new world struggles to be born: now is the time of monsters” (Gramsci)

A palavra *Zeitgeist*, traduzida do alemão, significa *espírito (Geist) do tempo (Zeit)*, ou *espírito da época*, ou ainda *sinal dos tempos*. Sua origem remonta ao romantismo alemão do século XIX, sendo utilizada pela primeira vez pelo filósofo e escritor alemão Johann Gottfried Herder (1744-1803). Utilizamos o termo *Zeitgeist* para ilustrar fatos e acontecimentos de uma efervescência cultural e intelectual de uma determinada época que favorecem descobertas e promovem ideias. Tomemos como exemplo, o caso de Freud: a sua interpretação dos sonhos, de 1900 foi fruto da *Zeitgeist* da *Viena Fin de Siecle*, com sua atmosfera criativa, em um momento de crise político-social que estimulou tal empreitada. O mesmo teria acontecido com o escritor Arthur Schnitzler, o arquiteto Otto Wagner e o pintor Gustav Klimt, entre outros, em suas respectivas áreas, a traduzirem a *Zeitgeist* de seu tempo. E se não fossem esses os atores/autores de tais obras, outros assim o teriam feito de forma semelhante. A *Zeitgeist*, em certos momentos, pode ser palpável, ou, como diria Caetano Veloso (1977) “é impressionante a força que as coisas parecem ter quando elas precisam acontecer.”

Hegel, na *Fenomenologia do Espírito* (1807) fez da *Zeitgeist* o pano de fundo de sua concepção dialética da história. Mais adiante, ao escrever a sua *Filosofia da História*, Hegel (1837) afirma que os períodos de felicidade e harmonia históricos seriam como páginas vazias no tempo, pois o custo disso seria o enfraquecimento de certa antítese dialética, aqui entendida não apenas como um método, mas em um

sistema filosófico da qual não é possível separar o método do objeto porque o método é o objeto em movimento. Simplificando, quando há pouca ou nenhuma resistência a uma tese dominante, haverá problemas de múltiplas ordens, mesmo que possa haver uma percepção de que todas as coisas estão em seus devidos lugares. Tais problemas, grosso modo, se constituem em um empobrecimento epistemológico que aponta muitas vezes para tentações totalitárias diversas. O século XX foi prodigo em muitas delas e o século XXI, com a *Zeitgeist* que lhe é peculiar, parece não prometer nada muito diferente.

Uma angústia dialética não raro aditiva fantasias que nos remetem a tempos bons, supostamente isentos de conflitos, tempos esses que tanto podem se situar em um momento ideal no passado onde éramos felizes (e talvez não soubéssemos), tanto quanto em um futuro incerto na forma de uma promessa, seja de fundo religioso (promessas de paraísos) ou político (promessas revolucionárias). Žižek nos alerta que para uma verdadeira mudança política, seria preciso modificar os próprios parâmetros daquilo que entendemos por felicidade. Lacan em *A Ética da Psicanálise* (1959-60) nos diz que a felicidade se assenta na incapacidade ou na recusa do sujeito de se confrontar plenamente com as consequências do seu desejo, apontando que o nosso “bem” não deve ser confundido com o “bem estar” e muito menos com um compromisso de gozo.

não escapa a Freud que a felicidade é, para nós, o que deve ser proposto como termo a toda busca, por mais ética que seja. [...] o que eu gostaria de ler no Mal-estar na civilização é que, para essa felicidade, diz-nos Freud, não há absolutamente nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo (Lacan, 1959-1960:23)

Quase dez anos depois, no seminário XVI, *De um Outro ao outro*, Lacan irá fazer suas primeiras considerações a respeito do pensamento de Karl Marx. Considerando que o gozo vai constituir a substância de tudo o que se fala em

psicanálise, Lacan vai desenvolver o conceito do ‘mais-de-gozar’ efetuando uma homologia deste em relação ao conceito marxista da “mais valia”. Pensamos que nessa passagem de seu seminário, ele provavelmente alude a uma diferenciação pertinente à biologia evolutiva, ao insistir que estava fazendo uma homologia e não uma analogia:

dizer homologia é dizer, justamente, que a relação entre eles não é de analogia. Trata-se, com efeito, da mesma coisa. Trata-se do mesmo tecido, na medida em que se trata do recorte de tesoura do discurso. Todos os que acompanham há tempo suficiente o que enuncio vêem que a relação do mais-de-gozar com a mais-valia gira em torno da função do objeto a. (Lacan 1968-1969: 44-45)

Para entender tal afirmação, retomamos esses conceitos básicos do estudo evolutivo das espécies que tem como auxílio os parâmetros análogos e homólogos de órgãos semelhantes, em espécies mesmo que com considerável distanciamento genealógico. Elucidando esses termos temos dois tipos de evolução, a convergente e a divergente.

- A evolução convergente ocorre em casos onde a analogia acontece, onde caracteres são selecionados para funções similares, porém de origens diferentes (asas do morcego e da libélula)
- Já a evolução divergente ocorre em casos de homologia, onde caracteres são selecionados para funções diferentes, mas partindo de uma característica comum de um ancestral (a mão humana e a asa do morcego)

Portanto, quando Lacan conceitua o “mais gozar” como *homólogo* à “mais valia” de Marx, ele vai reconhecer uma origem divergente enquanto função que entretanto, possuem características em comum. Existirão outros entendimentos sobre a questão da analogia e da homologia aos quais podemos citar e que podem nos auxiliar no

entendimento daquilo que Lacan procurou demonstrar na questão homóloga do “mais gozar” com a “mais valia”. Sousa (1994) em *A paixão da analogia* resgata esse termo dos trabalhos de Platão e Aristóteles como sendo uma forma de apreensão do desconhecido através do conhecido. O autor nos apresenta um evento acontecido com Einstein, na qual esse, buscando explicar a Teoria da Relatividade para um grande auditório atenta para alguém que lhe pede que a explique de forma mais acessível. Então Einstein vai objetivando as suas ideias, dando “exemplos” e provavelmente fazendo analogias até que a pessoa em questão finalmente entenda a sua teoria. O problema é que tal diluição acaba por comprometer a abstração própria da teoria, o que faz Einstein perceber que aquilo já não era mais a Teoria da Relatividade, mas sim, algo empobrecido por uma “lógica analógica” pouco afeita a abstrações mais complexas.¹

Sousa (1994) irá então se perguntar em que medida a prática analítica pode romper com essa lógica de analogias, apontando que, para a psicanálise, o sujeito do inconsciente não é exatamente aquele que pensa. Portanto, talvez seja necessário deixar de lado algumas tentações fáceis da “lógica analógica” a fim de que possamos alcançar voos teóricos mais abrangentes. Foi o que Lacan quis fazer ao destacar o caráter homólogo de sua aproximação com Marx, muito provavelmente para alertar contra as tentações fáceis da analogia. Isso nos será de grande valia também para que nos mantenhamos longe de clichês simplistas tantas vezes utilizados nas aproximações entre psicanálise e marxismo.

¹ Seria a clássica situação da pessoa que nos pede “um exemplo concreto” para ilustrar um pensamento a qual necessita desesperadamente classificar. Um exemplo divertido disso pode ser encontrado no conto de Luís Fernando Veríssimo, *Interiores* (<http://peadrecuperacao.pbworks.com/w/file/104606164/Interiores%20de%20Lu%C3%ADs%20Fernando%20Ver%C3%ADsimo.pdf>) onde o autor inventa uma história plena de analogias para explicar o conceito de Id, ego e super-ego.

Tais aproximações serão discutidas de forma mais detalhada nos capítulos seguintes, onde apresentaremos as ideias do psicanalista esloveno Samo Tomšič quando este afirma que “uma importante descoberta freudiana foi que o inconsciente não é um espaço de pensamento neutro ou transcendente: seus mecanismos e o modo de gozo correspondente dependem da mesma estrutura em que se assenta o modo social de produção em uma sociedade capitalista.” (2015:44). Definir o que é o capitalismo é sempre uma tarefa ingrata, pois ele vai muito além de uma simples teoria econômica. Em todo o caso, podemos usar a definição de Ellen Wood (2001) que se aproxima das intenções desse trabalho no momento em que ela o entende como um sistema (ou um dispositivo?) capaz de tornar todas as ações humanas, inclusive as de cunho sentimental e afetivo, passíveis de um valor expresso no mercado. É por esse caminho que iremos trilhar nos próximos capítulos.

No seminário XVI, *De um Outro a outro*, Lacan afirma que a “essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras”, ideia que será desenvolvida pelo mesmo no seminário seguinte intitulado *O Avesso da Psicanálise* (1969-1970), onde ele irá conceber a teoria dos quatro discursos: o discurso do mestre, o discurso da histérica, o discurso universitário e o discurso do analista. Tais discursos falam de impossibilidades: de governar (M), educar (U) e de se fazer desejar (H) onde *SI*, *S2* e *a* vão se alternar em lugares fixos, de nominados: agente, outro, verdade e produção. Tais discursos serão discutidos com mais profundidade no próximo capítulo, no qual introduziremos também a discussão sobre o discurso do capitalista e o discurso dos mercados.

A questão lacaniana do valor do gozo referente a função de mais-de-gozar do *objeto a* levará Žižek (1991) e Tomšič (2015) a retomar a associação que Lacan efetuou entre isso e o conceito marxista da mais-valia. Ainda, a questão da repartição dos bens

introduz a problemática da justiça distributiva e também do declínio radical da função do mestre em benefício do discurso do capitalista. Braunstein (2010) coloca que, após a Conferência de Milão de 1972, na qual Lacan escreve a fórmula desse suposto “quinto discurso”, muitos de seus seguidores tomaram para si a tarefa de tentar melhor entendê-lo, deixando aberto esse caminho aos pesquisadores futuros. Para Badiou (2012), a morte de Lacan, no início dos anos 80, carrega algo de simbólico, visto que essa data marca uma guinada histórica rumo ao neoliberalismo ou, no entendimento de Fredric Jameson, de uma lógica cultural do capitalismo tardio. Em obras como o *Inconsciente político* (1992) e *Pós Modernismo ou lógica cultural do capitalismo tardio* (1996), Jameson, de forma semelhante a Žižek, entende a pós modernidade como signo cultural que aponta para um novo estágio na história do capitalismo. O capitalismo tardio se constitui em um fenômeno que engloba a arte, a cultura e também aspectos subjetivos do sujeito, mediados por aquilo que Jameson irá entender como uma nova forma de organização da infraestrutura do capitalismo.

Em termos marxistas clássicos, entende-se que a infraestrutura se refere à estrutura econômica da sociedade de acordo com os meios de produção existentes. A superestrutura são as esferas sociais e políticas, bem como a cultura, o poder político, o Estado, a família e os meios de comunicação. Marx irá pensar a predominância da infraestrutura como determinante da superestrutura em uma relação quase sempre unidirecional. O que Jameson e Žižek irão afirmar, cada qual dentro de seu escopo teórico e de seu tempo, é que as mudanças da infraestrutura do capitalismo, grosso modo representadas por aquilo que conhecemos como neoliberalismo, irá construir uma

nova subjetividade superestrutural² e isso não seria justamente isso o que Lacan anuncia naquilo a qual chamaremos provisoriamente de “quinto discurso?”

Tomando como base as palavras de Lacan no Seminário XIV *A Lógica do Fantasma* (1966-1967) onde ele nos diz que “o inconsciente é a política”³, Žižek nos dirá que “a tese lacaniana fundamental segundo a qual o próprio grande Outro, longe de ser uma máquina anônima, exige o influxo constante de jouissance” (Žižek, 2003:117). Nesse sentido, para Žižek (1989 e 2003), a lógica capitalista é a paixão pelo Real, uma paixão estético-política pela ruptura, niilismo ativo apaixonado pela transgressão, pela radicalidade da violência como signo do aparecimento de uma nova ordem onde a fantasia ideológica não se opõe a realidade – ela estrutura a própria realidade social, sempre tentando apagar as pistas da sua impossibilidade. Mais valia se constitui na base do lucro no sistema capitalista e a isso se acopla, de forma homóloga, ao mais gozar da *Zeitgeist*.

Grande parte de nosso marco teórico irá se desenhar no pensamento da Escola Eslovena de Psicanálise, cujo pensador mais conhecido é Slavoj Žižek. Com isso, vamos destacar em 1988 a fundação da *Zeitgeist Films – The Spirit of the Times*, produtora de filmes Indies (independentes) situada em Nova York e que produz documentários progressistas que apontam para questões cruciais da contemporaneidade. Mesmo sendo uma produtora independente, a *Zeitgeist Films* teve seis de suas produções nominadas ao Oscar, sendo que uma, *Nowhere in Africa*, venceu, em 2003, o prêmio de melhor filme estrangeiro. Em 2005, a produtora aposta em um documentário,

² A qual a análise de Jameson se dará em termos do entendimento do capitalismo tardio como sinônimo da pós modernidade.

³ No original je ne dis même pas «la politique, c’est l’inconscient », mais, tout simplement, l’inconscient, c’est la politique!

nominado simplesmente de *Žižek*, sobre certo pensador/psicanalista/filósofo e crítico cultural esloveno que despontava no meio acadêmico europeu e americano. Misturando teoria e abstrações filosóficas com psicanálise e cultura popular, humor mordaz e desafios ao “politicamente correto” da pós modernidade, ele receberá a alcunha “the most dangerous philosopher in the West” da revista americana *New Republic*.

Perigoso ou não, desde o lançamento de *Bem Vindo ao Deserto do Real* (2002) onde faz uma potente análise dos ainda recentes atentados de 11/09, Slavoj Žižek vem se constituindo em um crítico arguto da *Zeitgeist* do terceiro milênio, mais precisamente efetuando a sua leitura, visto que um dos grandes desafios do pensamento contemporâneo, e o que nós pretendemos nessa dissertação, é justamente reconhecer as nuances e as novas formas de subjetivação contemporânea, ou seja, a crítica do espírito de nossos tempos a qual Žižek dedica boa parte de sua produção intelectual. Esse nosso trabalho será construído grande parte em torno de suas ideias e leituras no campo da cultura, psicanálise e análise fílmica, bem como na constituição de uma metodologia livremente inspirada em sua obra *A Visão em Paralaxe* (2008).

Partindo da obra de Žižek, pretendemos adentrar em um campo de pesquisa que ainda se encontra pouco conhecido para o público brasileiro, mas que já desponta com certa potência nos principais centros de produção de conhecimento no mundo, mais precisamente França e Inglaterra onde atuam os principais expoentes da Escola de Psicanálise de Ljubljana, ou Escola Eslovena de Psicanálise, ou mesmo Escola Lacaniana de Ljubljana. Além de Slavoj Žižek, os nomes mais conhecidos são Alenka Zupančič, Samo Tomšič e Mladen Dolar, autores cujos escritos estão ajudando a disseminar e a renovar o fôlego do pensamento de Lacan a partir de estudos sobre a política e a ideologia, o real e a teoria dos discursos.

Em *The Capitalist Unconscious – Marx and Lacan*, Samo Tomšič (2015) vai retomar a tese de que o inconsciente é estruturado e condicionado pela política do capitalismo dentro de nós, algo que responde aos discursos sociais e políticos enquanto, ao mesmo tempo, resiste a eles. Dessa forma, a psicanálise nos fornece ferramentas privilegiadas no sentido de reconhecer e até mesmo construir essa relação entre o inconsciente e o capitalismo e que acreditamos ser um tema pertinente às intersecções entre psicanálise, cultura e política de acordo com o espírito de nossos tempos. Pensamos que tal ambição soaria agradável aos ouvidos de Lacan:

Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra continua de Babel, e conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas. (Lacan, 1953/1998: 321)

1.1 Teoria crítica: quando Freud e Marx se encontram em Frankfurt

As primeiras tentativas de dar um viés político ao escopo teórico da psicanálise remontam à meados da década de 20, com o surgimento da Escola de Frankfurt que foi o nome dado ao grupo de pensadores alemães do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Fundada em 1923 por cientistas sociais marxistas dissidentes que buscavam alternativas à rigidez teórico-metodológica dos marxistas ortodoxos, bem como de influências partidárias, seu objetivo é opor-se ao que é designado pela expressão Teoria Tradicional, que remonta ao Discurso do Método, de Descartes que não se ocupa com as

origens sociais dos problemas e as situações reais, o que a faz ser abstrata e estranha à realidade.

Fruto da República de Weimar (1918-1933) e de longa tradição do pensamento alemão que inclui Nietzsche, Hegel, Kant, Marx e Freud, a escola de Frankfurt acompanhou as principais mudanças na Europa e no mundo no período entre guerras. Uma das principais contribuições dos teóricos de Frankfurt foi a criação de uma “teoria crítica” da sociedade que tem como marco fundador o ensaio publicado por Max Horkheimer em 1937, intitulado *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Nesse ensaio, Horkheimer irá se opor a “teoria tradicional” positivista, cientificista ou puramente observacional da qual derivam observações e leis generalistas sobre a natureza tanto quanto do ser humano.

Fred Rush (2008) concebe que Horkheimer vai trabalhar com a ideia de que a teoria tradicional se caracterizaria pelo total desprezo do papel constitutivo da vida social no conhecimento, tanto quanto por um rígido viés anti-histórico. Em outras palavras, o modelo científico criticado por Horkheimer inclui o idealismo racionalista tanto quanto certo materialismo reducionista que se unem em uma pretensão a-histórica universal e em uma concepção instrumental da razão. O modelo científico estaria relacionado a uma forma histórica específica da organização humana, ou seja, o entendimento burguês – capitalista.

A teoria crítica pode também ser definida como uma autoconsciência social crítica que é objetivada na mudança e na emancipação através do esclarecimento e que não irá possuir ligações dogmáticas nem com seus próprios pressupostos (Nobre, 2008). Os frankfurtianos, especificamente os da primeira geração fundadora, tais como Theodor

Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Eric Fromm e Walter Benjamin, fazem uma crítica da modernidade, ao contrário de autores pós-estruturalistas, tais como Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Julia Kristeva, entre outros que em meados dos anos 60 vão além da crítica, fazendo, muitas vezes, um movimento de recusa à modernidade.

Outra questão fundamental que foi trabalhada pelos teóricos críticos foi o conceito de “Indústria cultural” que aparece pela primeira vez no livro *Dialética do Esclarecimento* (1944) de Adorno e Horkheimer que irá refletir sobre como o capitalismo usa a cultura como mercadoria. No capítulo *o iluminismo como mistificação das massas*, os autores afirmam que a máquina capitalista de reprodução e distribuição da cultura estaria apagando aos poucos tanto a arte erudita quanto a arte popular. Isso estaria acontecendo porque o valor crítico dessas duas formas artísticas é neutralizado por não permitir a participação intelectual dos seus espectadores.

A arte, tratada simplesmente como objeto de mercadoria, estaria sujeita as leis de oferta e procura do mercado e tal fato produziria, na visão dos autores, uma passividade acrítica advinda do fato de que se dá ao público apenas aquilo o que ele quer, desencorajando esforços pela tomada de uma possível nova experiência estética. Žižek avalia que uma das grandes lições de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* seriam de que “as principais vítimas do positivismo não são confusas noções metafísicas, mas os próprios fatos; a busca radical da secularização, o desvio em direção à própria vida mundana, transforma a vida em si num processo abstrato anêmico”. (Žižek, 2003:107)

A teoria crítica é igualmente “crítica” em reação aos seus objetos tanto quanto com os seus próprios paradigmas (Brunkhorst, 2008). Na obra de Adorno e Horkheimer, o termo “esclarecimento” aparece como sinônimo de iluminismo e a construção de um conjunto de modelos de desenvolvimento racionais presentes em diversas camadas da sociedade como um sistema instrumentalizado e ideológico que impede qualquer outra forma de pensamento que não o “racional” (Rush, 2008). Tomando como base a teoria weberiana do “desencantamento do mundo” (1910;1920), os teóricos críticos se aproximam do marxismo em relação à crítica acerca de um constructo capitalista que elege diversas formas racionais e dialéticas de dominação, onde a cultura e a natureza são divididas e o indivíduo alienado.

Após esse breve preâmbulo dos pressupostos básicos da Teoria Crítica e sem a pretensão de esgotar esse campo vastíssimo de produção intelectual das últimas décadas, iremos nos deter nas relações em que essa promove entre a psicanálise e o marxismo. De certa forma, muito antes de Lacan, a Escola de Frankfurt já havia articulado o projeto de um retorno a Freud em oposição ao “revisionismo analítico” que Slavoj Žižek vai destacar no primeiro capítulo de *O sublime objeto da ideologia* (1990). Tal revisionismo destaca, Žižek, se estrutura como “um movimento de “amnésia” progressiva em que se perde, gradativamente, a dimensão radical da descoberta freudiana: seu núcleo “crítico” insuportável” (1990:11)

Partindo do trabalho de Russell Jacoby de 1975, *Social Amnesia - A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Žižek desenha um panorama revisionista da psicanálise cujos expoentes seriam o ex-discípulo de Freud, Alfred Adler e o britânico Ronald Laing que lançam as bases da anti-psiquiatria, identificados com os paradigmas da “new left” dos anos 60. A esses nomes juntam-se os neofreudianos ou

pós-freudianos, tais como Karen Horney e, principalmente, Erich Fromm que, de acordo com Žižek (1990), teria a intenção, já na década de 30, de fazer uma crítica marxista a Freud, detectando o núcleo sócio histórico de seus conceitos fundamentais.

Para Fromm o supereu consistiria na internalização psíquica das instâncias ideológicas específicas de uma dada sociedade e o complexo de Édipo se alinharia no processo geral da produção e reprodução da família patriarcal como sua condição objetiva (Žižek,1990). Horney, por sua vez, também irá se valer de teorias culturalistas para a revisão de conceitos freudianos tais como a inveja do pênis e as diferenciações biologicistas entre o masculino e o feminino. À Horney é creditada a criação de uma “psicologia feminista” na qual, hoje, os estudos de gênero fazem avançar muito de seus questionamentos pioneiros, avançando significativamente o conhecimento nesse campo.

Na visão de Žižek (1990), um ponto em comum a todos esses autores ditos revisionistas é uma censura a Freud, de uma maneira ou de outra, por seu suposto “biologismo”, “pansexualismo”. “naturalismo” e “determinismo”, que faz o sujeito não mais do que uma abstração à mercê dos determinantes objetivos, sem conseguir situar a estrutura psíquica do indivíduo na totalidade sócio-histórica de que ela faz parte. Na *Zeitgeist* de nossos tempos, os estudos de gênero tanto quanto os estudos de Deleuze e Guattari se propõe à diversas manobras revisionistas da obra freudiana de forma a torna-la menos agressiva ou ofensiva á determinadas congregações.

o gesto fundamental do revisionismo consistiu em substituir a “natureza” (as pulsões “arcaicas”, “pré-individuais”) pela “cultura” (os potenciais criativos do eu, sua necessidade insatisfeita de amor e sua solidão e alienação na “sociedade de massa”), enquanto a teoria crítica via o verdadeiro problema nessa própria “natureza” no que se afigurava, à primeira vista, como “natureza”, herança biológica etc. (Žižek , 1990:13)

Em resumo, a tentativa de circunscrever historicamente a teoria freudiana teria menos a ver com a valorização de problemas sociais e culturais e até mesmo de conflitos éticos e emocionais do eu, do que com a domesticação revisionista do inconsciente, atenuando “a tensão fundamental e irreduzível entre o eu, estruturado de acordo com os valores sociais, e os impulsos inconscientes que a ele se opõem — tensão que confere à teoria freudiana seu potencial crítico” (Žižek. 1990:14). Para os teóricos críticos, malgrado a sua crença no projeto emancipatório da modernidade, após a II Guerra Mundial, parecia que a racionalidade já não era mais suficiente para dar conta dos horrores recentemente vividos. Com isso, Adorno e Horkheimer se voltaram para a psicanálise como uma teoria “não racional” que ao mesmo tempo fosse filha das luzes, ou seja, que não fosse uma teoria por assim dizer “irracional” (Whitebook, 2004).

Em suas obras, Marx já havia diagnosticado que o capitalismo se constitui em um modo de produção que organiza o conjunto de uma sociedade e que iria se tornar mundial, espalhando-se por todo o globo. Dessa forma, Marx condenava o pensamento utópico como contraproducente no sentido de que seria impossível organizar uma sociedade a margem do sistema capitalista global. Na verdade, ele iria mais longe ao afirmar que qualquer resistência nesse sentido estaria fadada ao fracasso (Nobre, 2008). Dessa forma podemos ampliar a nossa concepção sobre a crítica ao revisionismo freudiano entabulado pelos teóricos críticos, e aqui estamos falando notadamente de Adorno e Horkheimer, como uma defesa teórica contra a diluição que ameaçava o seu núcleo duro teórico, nem sempre palatável aos mais sensíveis. Da mesma forma, esses autores não iriam compactuar com a linha marxista-freudiana de Erich Fromm e suas tentativas de humanizar e, de certa forma “harmonizar” ambas as teorias com sua perspectiva humanista radical.

Isso seria uma forma de afirmar que muitas coisas foram produzidas por Freud sem que necessariamente ele fosse consciente disso, ou ainda, que ele fosse fruto de seu tempo e de suas limitações burguesas. De fato, qualquer teoria que se encontre imune a críticas e modificações corre o risco de se tornar um dogma. Da mesma forma, a intensa plasticidade de uma teoria que se adapta às configurações sócio - políticas da *Zeitgeist* em tempo real corre o risco de servir a interesses ideológicos diversos e nem sempre plenos de boas intenções como podem fazer crer. Mais adiante, com Walter Benjamin, Wilhelm Reich e Herbert Marcuse, a situação se tornará mais complexa, visto a diferença que esses teóricos, todos filiados à Escola de Frankfurt irão ter sobre as aproximações entre psicanálise e marxismo. Mais adiante, iremos adentrar no que chamaremos do “segundo retorno o Freud” desenvolvido por Lacan e suas semelhanças e dessemelhanças com o conjunto dos pensadores críticos aqui descritos. No entanto podemos antecipar um ponto em comum entre ambos quando percebemos

a relação entre a orientação da Teoria Crítica a propósito de Freud e o “retorno a Freud” lacaniano: ambos apreendem seu próprio encaminhamento como uma espécie de contra movimento para restabelecer a verdade da descoberta freudiana, esquecida pelo revisionismo, que escamoteou o cunho sumamente crítico da psicanálise(...) no fundo, a Teoria Crítica aceita a teoria freudiana “tal e qual”, afirmando-a com todas as suas “antinomias” e, “inconsequências”, na medida em que vê nesses aspectos a própria indicação de sua verdade. (Žižek , 1990:19)

Trabalhar com as antinomias da teoria psicanalítica é justamente um dos pontos cruciais que iremos basear em nossa escrita em paralaxe e cabe lembrar o quão risíveis podem ser todas as pretensões de resgate da verdadeira obra freudiana se considerarmos, por exemplo, que Lacan foi expulso da IPA devido ao fato de que supostamente não correspondia à uma pureza doutrinal exigida pela instituição. Ao

mesmo tempo, Lacan reclamava para si uma interpretação teórica radical que iria aos poucos se distanciar dos múltiplos revisionismos do pós-guerra. Aceitar a teoria freudiana “tal e qual”, como lembra Žižek, supõe, de certa forma, um deslocamento paralático vai além da *Zeitgeist* desse e de outros tempos. Tal tarefa nunca é fácil, já que sempre corremos o risco de congelarmos uma teoria dentro de um espectro de visão limitado, seja marxista seja humanista feminista, patriarcal ou o que mais exclua a possibilidade de uma visão em paralaxe. É o que reforça Sousa em *O obstáculo da teoria* (2000) em que o autor pondera que a naturalidade a qual é vivenciada uma teoria, por aqueles que a praticam, acaba por naturalizá-la enfraquecendo a sua dimensão crítica em face da potência narcísica de seus adeptos o que acaba, no fim por limitá-la. Sousa (2000) cita a arquitetura de vidro, de Walter Benjamin como algo que veio contribuir para dar forma à subjetividade do homem moderno.

não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. As coisas de vidro não tem nenhuma aura. O vidro é em geral inimigo do mistério. É também o inimigoda propriedade. (P.117)

Walter Benjamin se constitui em um dos expoentes mais emblemáticos da Escola de Frankfurt, cuja obra extrapolaria as limitações desse trabalho. Benjamin não era um leitor ortodoxo de Freud e muito cedo se distanciou do marxismo ainda clássico de seus colegas frankfurtianos. Entretanto a sua produção teórica provoca torções significativas entre psicanálise e marxismo, começando pela crítica “romântico revolucionária da modernidade” que irá se insurgir contra a civilização capitalista industrial moderna que aparece em textos como *Romantismo* (1913) e *Diálogo sobre a religiosidade de nosso tempo* (2012). Nesses escritos ele associa romantismo,

socialismo e revolução, buscando nas lutas heroicas do passado uma alternativa a “marcha ridícula” do progresso que anda como caranguejo (Lowy, 2013). O que podemos analisar dessa concepção, aparentemente contraditória, é o estabelecimento de um desvio ao passado, não como saudosismo, mas sim, como forma de desenhar os rumos de um futuro utópico.

Vários de seus estudos sobre o estado de exceção influenciam pensadores como Slavoj Žižek e Giorgio Agamben, sendo que esse último atualiza a concepção do “estado de exceção” de Benjamin para a *Zeitgeist* atual com resultados assustadoramente semelhantes à tempos de guerra onde as medidas excepcionais ultrapassam o plano do direito e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que de forma alguma pode ter uma forma legal (Agambem, 2004). Žižek (2011) alerta para uma nova etapa do capitalismo a qual esse se veria livre do acoplamento a uma democracia liberal, podendo estabelecer regras autoritárias e vivenciar um permanente regime de exceção, como no caso da China por exemplo, qual Žižek irá usar como exemplo em diversos trabalhos.

Com certeza um dos textos mais proféticos e belos de Benjamin é *O Capitalismo como Religião* que faz parte de material inédito publicado por Ralph Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser em 1985 e que no Brasil é lançado no ano de 2013 em uma coletânea organizada pelo sociólogo Michael Löwy. Nesse curto texto de apenas cinco páginas, na verdade um esboço de ideias, Benjamin avança na compreensão do fenômeno do capitalismo como algo a mais do que um simples modo de produção. É notável a potência das ideias de Benjamin ao associar o capitalismo a uma espécie de sentimento religioso compreendido através de três traços significativos:

1. O capitalismo é como religião cultural extremada e fundamentalista.
2. O capitalismo celebra um culto permanente, sem trégua ou piedade
3. O capitalismo seria o primeiro caso na história de um culto não “expiador”, mas “culpabilizador”.

O capitalismo é uma religião puramente de culto, desprovida de dogmas e

faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus. Até que seja alcançado o estado de desespero universal na qual ainda se deposita alguma esperança. (Benjamin, 2013:22),

Entretanto, para Benjamin, Deus não estaria propriamente morto, mas sim, teria sido incluído no destino humano e nessa parte ele irá fazer uma espécie de metáfora astrológica ao colocar que “essa passagem do planeta ser humano pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o ethos definido por Nietzsche (...) o ser super-humano” (Benjamin 2013: 22). Em a *Gaia Ciência* Nietzsche irá falar do homem louco que pergunta “para onde foi Deus’ e em seguida já dá a resposta ‘já lhes direi!’! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos. Porém, será em sua obra *Assim falava Zarathustra* (1891) que encontraremos outras e tantas passagens acerca dessa proclamada morte de Deus tais como:

noutros tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias; mas Deus morreu, e com ele morreram tais blasfêmias. Agora, o mais espantoso é blasfemar da terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável do que o sentido da terra. (Nietzsche, 2008:17)

Com tais recursos a Nietzsche, Benjamin retrocede a *Zeitgeist* do final do século XIX, ao niilismo padrão de uma modernidade capitalista já inserida em uma meta-

narrativa marxista e já prestes a ser invadida pela psicanálise no início do Século XX. A questão da morte de Deus possui inúmeras ramificações éticas e morais que podemos encontrar nas páginas dos *Irmãos Karamazov* de Dostoievsky de onde se condensou a conhecida frase “se Deus não existe tudo é permitido”⁴. Para Lacan “a verdadeira fórmula do ateísmo não é que Deus está morto - mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai – a verdadeira fórmula do ateísmo é que Deus é inconsciente” (Lacan 1954-55:60). A reflexão que se impõe ao considerarmos o capitalismo enquanto uma espécie perversa de religião se situa longitudinalmente entre as convergências de uma *Zeitgeist* que constantemente se renova, tanto quanto se renovam os seus críticos.

Um exemplo disso são os trabalhos de Agamben, leitor e tradutor de Benjamin para o italiano e que, em 16/08/2012 dá uma entrevista para a revista *Ragusa News* e reproduzida na revista do *Instituto Humanitas* da Unisinos com o título *Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro* na qual irá se valer das ideias de Benjamin e Nietzsche de acordo com o espírito de nossos tempos para afirmar precisamente de que o banco, com os seus cinzentos funcionários e especialistas, assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres. Agamben vai mais além ao comparar que termos religiosos são usados de forma banal em um contexto economicista, como por exemplo, “salvar o euro a qualquer preço”, o que pode significar inclusive o sacrifício de vidas humanas, finalizando que “Só numa perspectiva religiosa (ou melhor, pseudo-religiosa) podem ser feitas afirmações tão evidentemente absurdas e desumanas (Agamben, 2012).

⁴ Na verdade, essa frase condensa uma longa reflexão do personagem Ivan Karamazov sobre Deus e a ética.

Nesse sentido, o capitalismo pode ser uma religião tanto quanto se valer de outras religiões para se fortalecer, como demonstra Benjamin (1921) ao afirmar que, no Ocidente, o capitalismo se desenvolveu como um parasita do cristianismo, de tal sorte que no fim das contas a história do cristianismo é essencialmente a de seu parasita, o capitalismo. E essa fusão podemos encontrar em tantos outros exemplos religiosos contemporâneos, mais notadamente entre os “gospels” com exceção, talvez, do Islamismo⁵. Prosseguindo na linha teórico-crítica a que se propõe esse subcapítulo, não poderíamos deixar de fora dois grandes pensadores vinculados à escola de Frankfurt e que tomaram para si, de forma mais radical, a relação instável entre a psicanálise e política: Wilhelm Reich (1897-1957) e Herbert Marcuse (1898-1978).

Poucos autores flertaram de forma mais contundente com a práxis revolucionária marxista do que Wilhelm Reich em seu uso da psicanálise como instrumento emancipatório, muito além do que almejavam seus colegas da escola de Frankfurt e o próprio Freud. Longe do distanciamento crítico de Adorno e Horkheimer, e junto com Erich Fromm, o único psicanalista propriamente do grupo frankfurtiano, Reich irá se posicionar teórica e politicamente através de várias e significativas filiações as quais ele teve uma relação um tanto quanto difícil. Em 1922 a Policlínica Psicanalítica de Viena, que fornecia tratamento psicanalítico gratuito ‘as pessoas que não podiam arcar com os encargos da Análise, foi fundada por Freud e teve Reich como o seu primeiro assistente clínico e mais tarde vice-diretor, mantendo essa posição até 1930, quando deixou Viena. Esse trabalho o colocou em contato com a classe trabalhadora e isso o levou a

⁵ Grande parte da islamofobia contemporânea se baseia na luta contra certo “fundamentalismo” dos muçulmanos que, supostamente rejeitariam as luzes da modernidade, a democracia liberal e o culto ao mercado, em uma resistência que envolve hábitos, vestimentas e comportamentos, todos inadequados à ideologia ocidental.

considerar as causas sociais que seriam motivadoras das enfermidades mentais. Em 1928 filiou-se ao Partido Comunista Austríaco tornando-se um membro muito atuante.

Em 1931 institui a *Sexpol-Verlag* em Berlim, fundação que se expande por toda Alemanha, contando com a participação de aproximadamente até 40 mil membros, conhecendo um enorme sucesso por todo o país. Em 1932, às vésperas do triunfo de Hitler na Alemanha, começa a trabalhar com Erich Fromm, Karl Landauer, (na época diretor do Instituto Psicanalítico de Frankfurt) e Heinrich Meng no *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*. Disso resultou uma das primeiras tentativas de Reich de reunir as ideias dos primeiros escritos de Freud com a práxis revolucionária marxista, em uma tentativa de ampliar a luta do proletariado em sua luta emancipatória. No entanto, Reich consegue uma proeza inédita nesse sentido ao efetivamente unir Freud com Marx, mas contra ele próprio.

Os psicanalistas desaprovavam a atividade política de Reich e iniciaram esforços para excluí-lo da Associação Psicanalítica Internacional; por sua vez, os comunistas pensavam que a insistência de Reich na política sexual era igualmente comprometedora para ser tolerada. Disso resultou que Reich foi excluído oficialmente do Partido Comunista em 1933 e da Associação Psicanalítica Alemã e Internacional em 1934, por ocasião do XIII Congresso da API, realizado em Lucerna, Suíça.⁶

Em 1933 publica, em nosso entendimento, sua obra prima, inspirada no artigo de Freud, *Psicologia das Massas e a Análise do eu* (1921), que se intitula então como *Psicologia de Massas do Fascismo* e que, concomitante com o artigo de Freud, mantém uma impressionante atualidade com os nossos tempos. Enquanto o Partido Comunista

⁶ Ibid

especulava se a classe média alemã se alinharia com os nazistas em ascensão, ou com o proletariado, Reich estava convencido de que, assim como o filho mais velho sempre se compara com o pai contra seus irmãos, a pequena burguesia alemã iria se comparar com a burguesia. Sendo assim, Reich inaugura um entendimento que resiste aos tempos: de que o fascismo é menos um partido político (como se entendia na época), mas sim, “expressão da estrutura irracional do caráter do homem médio, cujas necessidades biológicas primárias e cujos impulsos têm sido reprimidos há milênios”. (Reich, 1933 p.08). Com esse livro Reich expõe os princípios de uma Teoria Crítica que vai fundo na análise de suas mais caras filiações, Marxismo e Psicanálise. O resultado é tão rico quanto devastador.

A compilação de artigos intitulada *The Sex-Pol Essays* (2012), dos arquivos da *Sexpol-Verlag* nos possibilita o contato com boa parte do pensamento reichiano desse período sobre psicanálise e marxismo, mais notadamente no primeiro capítulo onde ele discute o materialismo dialético e psicanálise em seus desvios idealistas, em títulos como a *dialética do psíquico* e a *Posição sociológica da psicanálise* e “A psicanálise na união soviética” a qual Reich irá criticar Freud pela sua associação do princípio da realidade com os princípios da *Zeitgeist* em que estava imerso sem conseguir percebê-la criticamente.

Por esse viés, a adaptação a realidade pode significar tão somente uma visão conservadora que serve aos interesses econômicos da burguesia. Em relação à União Soviética, Reich irá reconhecer que a psicanálise sofria uma grande rejeição embora, por volta de 1922, a juventude soviética tenha manifestado um grande interesse pelas obras de Freud. Para Reich parte dessa resistência se deve ao desconhecimento dos marxistas acerca do pensamento freudiano e a contaminação com desvios americanos e

européus pequeno-burgueses. Após o final da II Guerra Mundial, Reich se desprende progressivamente das matrizes psicanalíticas e marxistas, criando uma nova forma de abordagem terapêutica que seria conhecida como “Vegetoterapia Carácter-Analítica”, em como suas pesquisas com as caixas orgônicas que teriam como fim o acúmulo de energia vital para uma “cura” integral de diversas doenças que seriam tomado em seu aspecto holístico, tal como a depressão e o câncer.

A despeito de serem discutíveis os efeitos de tal experimento, Reich enfrentou no final de sua vida a fúria do sistema que tanto combatia e que foi especialmente cruel para com ele. Tal sistema, representado de forma soberba pela *U.S. Food and Drug Administration*, entrou com um processo contra ele por fraude, devido às caixas orgônicas que não teriam comprovação científica e Reich foi condenado a dois anos de cadeia de 1956 a 1958. Além disso, a corte ordenou a queima de seis toneladas de livros contendo a totalidade de suas obras, sentença cumprida integralmente nos incineradores de lixo de Nova York (Greenfield, 1974). Em 03 de novembro de 1957, aos 60 anos, Reich é encontrado morto em sua cela supostamente vítima de um ataque cardíaco. Do livro que estava escrevendo na prisão, nada foi encontrado.⁷

Para finalizar esse subcapítulo, não poderíamos deixar de mencionar o teórico crítico que provavelmente é o mais lembrado ao pensarmos na articulação entre a psicanálise, marxismo e política, o filósofo e sociólogo alemão Herbert Marcuse. Em relação a Reich, Marcuse lhe rendeu, inicialmente uma grande admiração ao ponto de em *Eros e Civilização* (1955) considerar que a mais séria tentativa realizada para desenvolver a teoria crítica social implícita em Freud teria sido a de Wilhelm Reich, em seus primeiros escritos.. Não obstante, Marcuse cedo irá criticar em Reich em sua noção

⁷ Greenfield, Jerome (1974). Wilhelm Reich Vs. the U.S.A.. W.W. Norton

de repressão sexual que se manteria indiferenciada, negligenciando conseqüentemente, certa dinâmica histórica dos instintos sexuais e sua fusão com os impulsos destrutivos. Para Marcuse a libertação sexual em Reich, havia se tornado uma panacéia para as enfermidades individuais e sociais e “os vislumbres crítico-sociológicos contidos nos primeiros escritos de Reich foram, assim, sustados; um primitivismo arrasador torna-se predominante, renunciando os fantásticos e arrebatados devaneios dos últimos anos de Reich” (Marcuse, 1955:206),

Marcuse juntamente com Adorno e Horkheimer, irá se insurgir contra os diversos “revisionistas” da psicanálise, como Jung por exemplo:

na ala direita da Psicanálise, a Psicologia de Carl Jung cedo se tornou uma obscurantista pseudomitologia. O centro do revisionismo ganhou forma nas escolas culturais e interpessoais, que constituem hoje a mais popular tendência da Psicanálise (Marcuse, 1955:206).

Em relação à Freud, uma das principais críticas teóricas de Marcuse e que, de certa forma lhe outorgou grande sucesso popular nos anos 60, foi a teoria da “dessublimação repressiva”, contida na obra “O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial” (1964). Retomando os escritos de Freud em “O mal-estar na civilização” (1929), Marcuse aponta que o cerne de sua argumentação seria a existência de um antagonismo irremediável entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização, ou seja o princípio de prazer versus o princípio da realidade, porém para Marcuse, tais ideias poderiam conter novas interpretações, mais de acordo com o espírito de nossos tempos

Para Žižek (1990) a tese de que uma “dessublimação repressiva”, que, nas sociedades “pós-liberais”, substituiria a “sublimação repressiva” seria própria de uma sociedade tradicional. Entretanto, a lição dos totalitarismos contemporâneos, do nazismo a “sociedade de consumo”, consiste na percepção de que os assim chamados “impulsos arcaicos triunfantes”, que engendram a vitória do id sobre o ego, vivem em harmonia com o triunfo da sociedade sobre o indivíduo. Ao comentar essa passagem em Marcuse, ele aponta que

com a “dessublimação repressiva”, ao contrário, esse vínculo entre a “cultura” e a “repressão” é interrompido: o resultado “positivo” da “dessublimação repressiva” consiste, portanto, em que a “sublimação ” e a “cultura ” se libertam de seu entrelaçamento exclusivo com a “repressão ” — as forças da “repressão” ficam agora do lado da “dessublimação”, da “regressão”, o que possibilita a inversão dessa conjuntura, o advento da “sublimação não-repressiva (Žižek (1992:40)

Em *O homem unidimensional* (1955), Marcuse faz uma crítica das sociedades altamente industrializadas, com foco tanto nos países comunistas quanto nos capitalistas, assumindo que ambos possuem falhas no processo democrático. A sociedade industrial avançada, a comunicação de massas, cultura e publicidade, cria falsas necessidades a fim de integrar o indivíduo em um sistema de produção e de consumo, com a ajuda da comunicação de massas, publicidade e demais modos de pensamento contemporâneos que apenas reproduzem o sistema existente, eliminando críticas e oposições.

Com a integração da sociedade unidimensional e de suas manifestações culturais, o conflito entre o existente e o possível enfraqueceu e pode ter desaparecido. Essa integração, segundo o argumento de Marcuse, aconteceu em prejuízo das

potencialidades de Eros e do papel da sublimação em manter a consciência dessas potencialidades. Como resultado disso, habitaríamos em um universo unidimensional de ideias e comportamento, no qual as verdadeiras aptidões para o pensamento crítico eram anuladas.

Esse sub capítulo tentou de forma resumida, tecer considerações pertinentes ao nosso trabalho no campo da articulação entre psicanálise, política e marxismo, focando no dialogo com autores da Escola de Frankfurt e com as interpretações críticas de Slavoj Žižek . De forma alguma pretendemos esgotar tão rico assunto, que por si, poderia se constituir em foco único desse trabalho, mas que aqui visa avançar a discussão da temática proposta. Grande parte da teoria crítica se detém nas transformações do capitalismo e conseqüentemente das premissas iniciais marxistas acerca do proletariado e da revolução.

Para Terra “a teoria crítica buscou o diagnóstico de uma época buscando encontrar na realidade as tendências e os potenciais emancipatórios tanto quanto os possíveis bloqueios a essa emancipação (...) emancipação entendida como revolução. O bloqueio a emancipação é o bloqueio à revolução” (Terra, 2008;142). A verdade é temporal e histórica – não pode ser fixada em um conjunto de teses imutáveis, pelo contrário, tudo está sempre em mutação. Além disso, se torna impossível mostrar as coisas como elas realmente são, senão a partir da perspectiva de como elas deveriam ser. “crítica” significa algo que as coisas poderiam ser, mas não são, mas que trazem nelas potenciais e possibilidades ainda não *realizados*. (Nobre, 2013). Logo, eu só posso entender o mundo como ele é hoje a partir do que ele poderia ser e ainda não é. A isso podemos chamar de utopia, na qual um dos entendimentos possíveis a essa palavra tão polissêmica seria a de um “avesso da repetição”, aquilo que quebra a lógica da analogia

ou mesmo uma utopia enquanto *objeto a* que, de acordo com Sousa (2009:401) “introduz fissura no discurso e faz frente às estruturas totalizantes. Portanto, objeto a e utopia, apontam para um não-lugar que sustenta uma posição possível para o surgimento de sujeito.”

Portanto, a “teoria Crítica”, embora fortemente associada aos frankfurtianos, deriva e ultrapassa seus pais fundadores, da mesma forma que corre com a psicanálise. No próximo subcapítulo apresentaremos a Escola Eslovena de Psicanálise a qual supomos herdeira dessa tradição crítica e que terá fundamental importância nesse trabalho devido ao seu aprofundamento entre a psicanálise e a política, ampliando as discussões já clássicas da Escola de Frankfurt e seus autores a qual vimos nesse subcapítulo.

1.2 De Frankfurt a Ljubljana – uma abordagem teórico- crítica lacaniana

Da cidade de Frankfurt até Ljubljana são cerca de 800 km, a qual podem ser percorridos de carro em aproximadamente 8h16, de ônibus em 10h30 e de avião em apenas 1h15. A distância física entre essas duas cidades é provavelmente menor do que as que separam o momento histórico em que surgiram, bem como suas produções dificilmente podem ser enquadradas em um contexto análogo. Entretanto, parafraseando Lacan em sua comparação entre *mais valia* e “*mais gozar*” no Seminário XVI, conseguimos aproximar a Escola de Frankfurt e a assim chamada *Escola lacaniana de Lubliana* em termos homólogos divergentes, como já havíamos exposto na introdução

desse trabalho, onde caracteres são selecionados para funções diferentes, mas partindo de uma característica comum de um ancestral .

A Escola de Psicanálise Eslovena, de acordo com Taylor & Winqvist (2001) representa o pensamento de um grupo de intelectuais oriundos da antiga Iugoslávia e que, desde a década de 70 começaram a estabelecer um vínculo formal entre si para trabalhar com a psicanálise lacaniana e suas articulações com política, marxismo e filosofia. Seus membros fundadores são Miram Božovič, Zdravko Kobe, Mladen Dolar, Renata Salecl, Alenka Zupančič, e Slavoj Žižek . publicações de seus membros incluem o jornal Problemi e a série de livros denominada Analecta, ambos publicados na Eslovênia. Além disso, publicam o periódico eletrônico Wo Es War, a revista SIC, disponíveis em inglês. Entre os anos 70 e 80, devido a forte influência de Jacques Alain Miller, a maior parte das conexões internacionais desse grupo eram na França. Entretanto, na última década, o pensamento desse grupo encontrou solo mais fértil no mundo anglófono, na cidade de Londres, onde se desenvolvem grande parte de suas atividades acadêmicas.

Žižek (2006) relata que um dos motivos pelos quais se fundou a Escola de Psicanálise Eslovena, foi o fato de que ele e seu grupo estavam a margem do mundo acadêmico da época, especialmente devido ao fato de que os estudos lacanianos eram ainda mais marginais na sociedade comunista daquele período onde não havia a possibilidade de organização espontânea, mas sim, de forma institucional, o que lhes garantia certas liberdades do governo. A Escola de psicanálise eslovena é uma instituição teórica e não clínica. Segundo Žižek, isso se deveu ao fato de que era preciso lançar mão de uma cadeia de outras instituições semelhantes estrangeiras, ligadas ao socialismo, para que se discutisse a validade e a necessidade de uma nova associação

desse porte. O que mais influenciou o termo “teórico” que posteriormente foi anexado ao nome da Escola, foi o lobby de Psicólogos e Psiquiatras temerosos de perder fatias de mercado (Žižek,2006)

Outro fato interessante a se destacar é que a escola não existia de forma física, sequer contava com um departamento, como era o caso dos frankfurtianos. Era mais um “imaginário institucional” do que propriamente uma instituição com estatutos, atas fundadoras, salas e máquinas de café:

a organização da sociedade era essencialmente nula. Durante todo o período que ela existiu, creio que não houve uma única reunião oficial (...) Essa era uma questão puramente prática para controlar o dinheiro e promover as publicações (a revista Problemi e a série de livros Analecta) e coisas similares. Tive que rir – e acho que isso é um belo exemplo de transferência – quando alguns estudantes mais moços sugeriram que gostariam de escrever a história da Escola Lacaniana e perguntaram se poderiam ver os arquivos da nossa sociedade. Deus do céu! Não havia nada, não havia arquivos, nada, ela não existia. Era uma escola inexistente (Žižek, 2006:49) .

Essa escola anticonvencional e um tanto abstrata, tem como foco de interesse s estudos sobre “ideologia” e “poder” a qual examina de acordo com a ótica lacaniana e também faz releituras de clássicos da filosofia moderna, particularmente o idealismo alemão, a teoria crítica e outros trabalhos vinculados a arte e a cultura, notoriamente o cinema. No final dos anos 80 e início dos anos 90, esses jovens intelectuais apoiaram o partido liberal democrático na Eslovênia que se desenvolveu na esteira dos movimentos pela democracia e direitos civis na Iugoslávia. Igualmente, vão se interessar por temas como feminismo e meio ambiente. Taylor & Winqvist (2001)

No ambiente político da época, pós-queda da URSS, existia da parte de seus integrantes um objetivo tático de impedir a conquista do poder por nacionalistas de

direita, no período de redemocratização da Iugoslávia. Foi durante esse período que Slavoj Žižek, que era colunista do popular jornal Mladina, concorreu a presidência do país nas primeiras eleições democráticas da nova Eslovênia, ex Iugoslávia, em 1990 ficando em quinto lugar com 36,3% dos votos válidos.

Um dos objetivos principais da Escola de Ljubljana era reinterpretar o marxismo, enfatizando a radicalidade do pensamento de Karl Marx na tradição do idealismo alemão. Eles privilegiaram uma interpretação anti-historicista da filosofia de Hegel, com ênfase em sua epistemologia e filosofia dialética. A maioria dos membros da escola de Ljubljana foi influenciada pelo marxista esloveno Božidar Debenjak, professor de filosofia da Universidade de Ljubljana e que foi o primeiro a introduzir o pensamento da Escola de Frankfurt na Eslovênia, influenciando Žižek, Dollár e Zupancic. Taylor & Winqvist (2001) e Žižek (2006)

No entanto, foi a conexão das tradições marxistas e hegelianas com a psicanálise lacaniana, a teoria crítica e o estruturalismo que começam a estabelecer certo diferencial da escola eslovena a distinguindo no cenário acadêmico internacional. No Brasil, o pensamento da Escola Eslovena, mais precisamente o pensamento de Žižek se instala inicialmente pelas via da psicanálise, sendo seguida pelos teóricos críticos, forma semelhante a qual estruturamos esse primeiro capítulo de nossa dissertação e que iremos manter nos capítulos subsequentes.

Em relação a psicanálise, destacamos o psicanalista e professor da USP, Christian Ingo Lenz Dunker, como um dos principais pensadores brasileiros a dialogarem com a obra de Žižek e que, tal como este, utiliza de forma criativa e competente as ferramentas da internet como possibilidades de transmissão do

conhecimento. Seu canal no youtube⁸ constava, em 14 de fevereiro de 2018, com 34.784 de pessoas inscritas, número nada desprezível se pensarmos em se tratando de transmissão da teoria psicanalítica e não algo comercial, alinhado às tendências do momento. A *Televisão* de Christian Dunker, trocadilho inevitável com Lacan (1974), juntamente com as diversas intervenções de Slavoj Žižek no universo midiático contemporâneo, apontam para uma abertura vital para a sobrevivência da psicanálise. Roudinesco & Badiou (2012) em suas discussões no livro *Jacques Lacan, passado presente*, apontam caminhos rumo a uma necessária laicização da psicanálise e, em relação a isso parece que Zizek toma a dianteira no sentido dessa abertura e desse diálogo da psicanálise para além dos mosteiros. Christian Dunker vai nos apresentar Žižek como

um autor que parecia colocar finalmente o pensamento lacaniano para fora de sua clausura institucional, pondo-o em contato com as grandes questões do pós-estruturalismo francês, com a filosofia da linguagem anglo-saxônica e com a tradição dialético-fenomenológica germânica. Um autor que trazia, a partir de sua forma original de tratar a cultura, uma franca interlocução com o universo popular do cinema, com a teoria feminista e com o ativismo multiculturalista, sem contar a vasta presença de seus textos na internet. (Dunker, 2013:41)

Slavoj Žižek é sem dúvida o pensador mais prolixo daquilo que designamos de Escola Eslovena de Psicanálise. Entretanto, outros autores que veremos na sequência dessa dissertação, estão produzindo intervenções arrojadas, calcadas na teoria lacaniana, em campos concernentes a cultura e no campo político-ideológico onde se combinam muitas vezes de forma explosiva, uma releitura marxista/lacaniana que se posiciona criticamente a uma *Zeitgeist* de consensos e semblantes típica da pós-modernidade. A

⁸ Christian Dunker youtube: <https://www.youtube.com/channel/UCF6VjYfikYP2vfUx3c6GvVw>

escola eslovena trabalha com a teoria lacaniana como uma versão radical do iluminismo, o que significa que, ao contrario dos pós-estruturalistas, seguindo a tradição da escola de Frankfurt, pensa que o projeto da modernidade não está ainda esgotado. Os eslovenos vão trabalhar com conceitos lacanianos que se vinculam á produção de gozo, fantasia e, mais notadamente aquilo que Lacan designa como o Real. Taylor & Winquist (2001)

Em relação ao "gozo", por exemplo, no Brasil essa é a tradução mais aceita do termo lacaniano *jouissance* e, em sua produção teórica, Žižek revela o papel vital que isso irá desempenhar na vida cotidiana. Porém, para entender a concepção de gozo que Žižek extrai do pensamento de Lacan é necessário ter em mente que ele não é propriamente um prazer, mas sim, um tipo de excedente que se manifesta como um estranho fascínio e que pode vir acompanhado de um grande desconforto. O *enjoyment* é uma espécie de excesso de estimulação, uma euforia insustentável assemelhada a dor, o "algo mais "que pode induzir os seres humanos a agir contra seu próprio interesse. Žižek mostra que, embora os sujeitos não sejam propriamente conscientes do que lhes faz gozar, toda política se baseia e manipula uma *economy of enjoyment*. (Wood, 2012)

Essa economia do gozo no interessa muito nesse trabalho, pois se tornarão nóculo central de nossa análise do “discurso do capitalista” introduzido por Lacan como um quinto discurso e que irá se valer da categoria do “mais de gozar” em sua construção teórica. Nesse sentido, nos será de grande valia o artigo de Alenka Zupančič intitulado *Quando a mais-valia encontra o mais-gozar*, ainda sem tradução em português , onde a autora reflete que a *jouissance* é aquilo que não serve a nada e isso será precisamente o que vai distinguir o desperdício da falta, ou seja, algo está lá, porém não serve a propósito algum. Porém, prossegue Zupančič (2006), o que ele faz, por

outro lado, é exigir repetição, a repetição do próprio significante ao qual esse desperdício está ligado na forma de um subproduto essencial. Portanto, a jouissance é o que exige repetição” e é precisamente em função disso que a jouissance vai contra a vida, além do princípio do prazer, e toma a forma do que Freud chamou de “pulsão de morte”.

Os interesses da escola eslovena de psicanálise em campos ideológicos e políticos incluem teorizações sobre o mecanismo fundamental da ideologia, as dinâmicas do totalitarismo e suas diferentes formas bem com lutas democráticas radicais em sociedades do leste europeu. Taylor & Winqvist (2001). Nesse sentido, existe um conjunto expressivo de estudos que irão trabalhar com a noção do real lacaniano. Em *Violence Six Sideways reflections*, Žižek (2009) irá descrever, baseado em Marx, o que chamará de uma enlouquecida circulação de capitais como uma abstração ideológica que distorce a realidade social por parte dos agentes especuladores que esquecem que por trás da volatilidade desse capital, existe uma realidade composta de seres humanos que sofrem devido à precariedade de sua situação. É justamente nesse ponto que Žižek (2009) irá distinguir o “real” da “realidade”, ou seja, a “realidade”, que seria a realidade social dos indivíduos efetivos implicados em interações e nos processos produtivos, se diferencia do Real enquanto inexorável e “abstrata” lógica espectral do capital que determina o que se passa na realidade social.

Podemos experimentar tangivelmente o fosso entre uma e outro quando visitamos um país visivelmente caótico. Vemos uma enorme degradação ecológica e muita miséria humana. Entretanto, o relatório econômico poderemos ler vai nos informar que a situação econômica do país é “financeiramente sólida”: a realidade não conta, o que conta é a situação do capital (Žižek, 2009:25). Essa, por acaso não foi a

triste realidade dos países latino-americanos na década de 90 e que ameaça se repetir na segunda do século XXI?

Esse é apenas um dos inúmeros exemplos lançados por Žižek em sua estrutura de pensamento e que serão aprofundados nos próximos capítulos. É importante recordar que a Escola Eslovena de Psicanálise efetua uma renovada leitura de Hegel através da psicanálise lacaniana. A dialética hegeliana é entendida por eles como uma das mais poderosas afirmações sobre diferença e contingência e nessa linha apresenta uma nova forma de abordar a “ideologia” sem cair em uma ilusão pós-moderna de que vivemos em uma realidade que a tenha ultrapassado, uma sociedade “pós-ideológica”, por exemplo. Essas intervenções são apoiadas e frequentemente ilustradas pelos eslovenos através de exemplos extraídos da cultura de massas.

Em geral, a escola eslovena faz uma crítica do pós-modernismo, discutindo com frequência que a oposição tradicional com o modernismo é na verdade fruto de uma tensão imanente que definiu o próprio modernismo desde o seu começo e isso lhes aproxima de forma definitiva dos frankfurtianos, da mesma forma que os afasta dos pós-estruturalistas. Taylor & Winquist (2001). Óbvio que entendemos tal afastamento mais como uma crítica do que propriamente uma refutação. O fato é que o pós-modernismo será entendido, entre tantas outras concepções, como uma mudança radical do sujeito com a ordem simbólica e isso é tipicamente, representado no apelo generalizado e em massa de seu objeto. Em outras palavras, o pós-modernismo imagina a política sem fantasias e essa ilusão não apenas liquida a possibilidade de políticas democráticas baseadas em noções de liberdade e solidariedade, mas também, nivela o antagonismo fundamental que caracteriza a condição positiva da realidade nela mesma.

A guisa de conclusão, não poderia deixar de citar o que Žižek (2017) nos fala em *Jacques Lacan's Four Discourses* que irá nos dar pistas importantes acerca da forma em que ele e seus colegas percebem os estudos psicanalíticos em relação aos “Cultural Studies” na década de 60, que tem em Stuart Hall um de seus maiores representantes. Acreditamos que nos dias de hoje, a Escola Eslovena de Psicanálise assume posições de destaque nesse campo. Žižek enumera algumas críticas aos estudos culturais canônicos associados à psicanálise pelo fato de que estes não teriam a experiência clínica a seu lado.

Entretanto, também pode-se criticar a clínica psicanalítica pela falta de uma perspectiva crítico-histórica mais ampla, o que vai remeter novamente à discussão sobre revisionismo freudiano e suas pretensões reformistas. A isso, Žižek irá oferecer uma solução definitivamente paralítica ao afirmar que cada uma dessas abordagens aparentemente contraditórias devem trabalhar em suas próprias limitações, dentro do seu horizonte e que não dependeriam uma da outra para preencher sua falta. Entretanto, se o conjunto de estudos culturais podem ser inaptos a explicar o real da experiência clínica, isso de certo sinaliza a sua insuficiência teórica e, da mesma forma, se a clínica não puder refletir seus pressupostos históricos, a *Zeitgeist* histórica, será uma clínica com limitada e com falhas.

Para o próximo, e último subcapítulo, iremos apresentar a metodologia que irá nortear o nosso trabalho, como já anunciado anteriormente, buscando a compreensão do que seria uma “escrita em paralaxe” e no que ela nos interessa enquanto ferramenta de análise daquilo a que viemos propondo até esse momento.

1.3 A escrita em Parallaxe: esboço de uma metodologia

“a verdadeira escolha livre é aquela na qual eu não escolho apenas entre duas ou mais opções no interior de um conjunto prévio de coordenadas, mas escolho mudar o próprio conjunto de coordenadas”. Slavoj Žižek

Para o encerramento desse capítulo, onde introduzimos as principais ideias que irão compor esse trabalho, chega o momento de discutir o “como” faremos isso, ou seja, a metodologia que iremos utilizar como norteadora desse trabalho. De início já estabelecemos que o nosso marco teórico é a psicanálise, mas no que exatamente isso consistiria? Bairrão (2015) nos diz que o termo psicanálise irá abarcar tanto uma teoria psicológica, como uma técnica terapêutica e também um método de investigação científica. O autor vai além ao afirmar que o método psicanalítico e a antropologia possuem bases em comum, ou seja, poderíamos considerar o tratamento psicanalítico como uma espécie de “etnografia”.

Já para Luís Cláudio de Figueiredo & Marion Minerbo (2006), o conceito de "pesquisa em psicanálise" assume um sentido amplo como que podem manter diferentes relações com a com a psicanálise propriamente dita, ou seja, com a metodologia clássica daquilo que imaginamos “psicanálise”. Em certas circunstâncias, por exemplo, observa-se uma respeitosa distância: ora as teorias da psicanálise tornam-se "objeto" de estudos sistemáticos, ora de estudos históricos, ora de reflexões epistemológicas; outras vezes, alguns conceitos psicanalíticos são mobilizados como instrumentos para a investigação e compreensão de variados fenômenos sociais e subjetivos.

A "pesquisa em psicanálise" então se diferencia do “método psicanalítico” no sentido que essa dispensaria a figura do psicanalista, enquanto no segundo caso a sua

presença é incontornável. Pesquisas em psicanálise, de um modo geral podem contemplar processos socioculturais e fenômenos psíquicos que se situam fora de uma situação analítica no sentido estrito. (Figueiredo & Minerbo, 2006).

Diferente da pesquisa em psicologia, em suas amplas e variadas ramificações, a psicanálise irá se valer daquilo que poderíamos chamar de métodos “pós positivistas”. Tais métodos podem se a análise do discurso, entrevistas, serendipidade, estudos de caso, etnografia, enfim, uma ontologia construtivista que contemple as múltiplas realidades e significados construídos pelos seres humanos em seus contextos sociais mais do que uma ontologia racionalista que privilegie o suposto mundo real e objetivo.

as ciências humanas, e creio que neste aspecto elas incluem a psicanálise, caracterizam se pelo fato de que seus métodos não se fundamentam na exatidão e na reprodutibilidade experimental, mas no rigor e na disciplina que respeita a complexidade da produção de sentido, partindo de sua materialidade imediata.(Dunker,2015:03)

Com esse trabalho objetivamos efetuar uma “pesquisa em psicanálise”, talvez mais precisamente uma pesquisa “com a psicanálise” e que irá contemplar as suas articulações entre política e cultura em nossa *Zeitgeist*. Tal ambição não se constitui propriamente em algo inédito como já vimos no subcapítulo anterior sobre a teoria crítica e a fusão entre política, psicanálise e cultura, mas busca acrescentar “um algo a mais” ao muito que já foi feito, tanto em termos de conteúdo quanto de método.

Retomando a nossa discussão sobre a Escola Eslovena de Psicanálise, introduziremos aqui a nossa proposta metodológica como sendo uma “escrita em paralaxe”. Nos próximos parágrafos tentaremos apresentar os múltiplos significados do termo “paralaxe” e como esse pode ser uma opção válida enquanto método para um

projeto de pesquisa em psicanálise. Para tal empreitada iremos nos deter na obra de Slavoj Žižek intitulada *A visão em paralaxe* (2008), na qual se discute essa forma de pensar que nos parece digno de ser explorada em termos metodológicos.

A paralaxe pode ser compreendida no âmbito de um pensamento da diferença, que tem por função afirmar as antinomias existentes em uma realidade, sem com isso tornar-se uma nova posição ou mesmo refutar posições contrárias. O termo Antinomia, de acordo com Japiassu e Marcondes (2001), designa “o fenômeno de oscilação da tese à antítese, a razão se encontrando diante de um enunciado de duas demonstrações contrárias, mas cada uma sendo coerente consigo mesma”. Isso representaria uma espécie de paradoxo resultante de uma contradição entre duas ou mais proposições que, se analisadas por si próprias, são viáveis, ou seja, apresentam elementos que as tornam credíveis, ou seja, um argumento “a” defende algo que é justamente o oposto de um argumento “b” e ambos podem ser válidos e suficientemente credíveis por si já que a razão prova tanto “a” quanto “b”.

A antinomia da razão foi trabalhada por Kant na *Crítica da Razão Pura* e será retomada por Slavoj Žižek (2008) como um dos eixos que irão compor a sua visão em paralaxe. Em artigo para a revista *New left Review*, Žižek (2004) se detém na diferença que existe na língua inglesa entre a palavra *pig*, referente aos animais que os fazendeiros criam, e *pork*, que viria a ser a carne que consumimos. Para Žižek (2004), a dimensão classista se faz clara quando recordamos que *pig* é uma antiga palavra saxã que remete à situação desprivilegiada dos fazendeiros saxões, enquanto *pork* vem do francês *porc*, usados pelos privilegiados conquistadores normandos que, em sua maioria, consumiam os porcos criados por esses fazendeiros despossuídos. Essa

dualidade, que assinala a lacuna [paralática] entre a produção e o consumo seria a exata “dimensão da paralaxe”, na qual Žižek vai pontuar nesse artigo

Žižek (2008) assume que Kant se torna um figura central da visão em paralaxe ao afirmar as antinomias racionalismo/empirismo, ao invés de defender um dos termos dentro de uma posição determinada, ou seja, isso irá estabelecer uma lacuna paralática “transcendental” que não se resume ou se acaba em dualidades, e resiste até mesmo às contradições. A paralaxe é também um termo comum à fotografia e se refere a uma falha entre o que está sendo fotografado e o que está sendo enquadrado pelo fotógrafo, conforme podemos ver na figura abaixo:



Em física, e mais especificamente na astronomia, de acordo com Kepler e Saraiva (2003:135), paralaxe é um termo utilizado para explicar o fenômeno do “aparente do deslocamento de um objeto, que ora visto de um ângulo aparece com uma distância e ora visto de outro ângulo tem sua distância alterada em relação à primeira medida, isto é, o objeto muda conforme a mudança de posição do observador”



A figura acima ilustra um caso clássico de paralaxe estelar que, enquanto fenômeno físico, aparece como uma síntese entre as posições contrárias de um observador em constante movimento. Para Žižek (2008), a transferência da paralaxe estelar para o âmbito filosófico surge como uma nova postura diante de uma visão de mundo onde o sujeito não consegue se perceber, mas diferentes visões acerca de uma única realidade (paralaxe da diferença ontológica). Sendo assim, a mudança de ângulo do observador, através da paralaxe, gera uma nova perspectiva de realidade. Žižek vai acrescentar que a realidade que vemos nunca é “inteira”. O que não significa propriamente que uma grande parte dela nos escapa, mas que ela contém uma mancha, um ponto obscuro, um resto, que indica a minha inclusão nela.

Na assim chamada “paralaxe da diferença ontológica” surge a paralaxe do desejo, do real e do inconsciente, pois a paralaxe filosófica surge, desde os pré-socráticos, como pensamento dos excluídos, dos que não ocupam posição alguma e geram uma tensão, sendo caracterizada por não assumirem identidades positivas e

continuarem, portanto em uma posição dita paralática. (Žižek 2008). Da transição por esses campos distintos de saber, a síntese esperada equivale à própria afirmação de suas diferenças, ou seja, a afirmação de uma lacuna paralática que nunca pode ser dialeticamente mediada. Isso não irá significar propriamente algo simplista do tipo “temos diferentes pontos de vista para o mesmo objeto”, mas que duas posições não poderão ser afirmadas ao mesmo tempo, já que no momento em que uma estiver em evidência, a outra estará servindo apenas como pano de fundo.

Enquanto proposta de método em uma pesquisa com a psicanálise, a “escrita em paralaxe” tem a pretensão de oferecer uma alternativa que propicie certa fusão entre o método clínico tradicional, que envolve a associação livre de ideias e a transferência, com o rigor metodológico necessário a uma tese acadêmica e para isso contribuir para o avanço da pesquisa psicanalítica. Para isso é necessário que situemos uma metodologia, menos como uma amarra que impede o devaneio e a criatividade do autor, mas sim, como uma ferramenta que organiza e transmite de forma satisfatória as ideias desse autor sem, no entanto, aprisioná-lo em um discurso excessivamente formalizado.

Como metodologia em psicanálise, a escrita em paralaxe remete igualmente a questões referentes a topologia lacaniana, nesse caso específico, a banda de moebius, na qual, de acordo com Monteiro

(...) permite subverter a relação significante/significado, pois seu avesso e seu direito são contínuos, por isso o significado de um significante num momento dado, logo já não será mais o mesmo. Como o significado não cessa de deslizar pelo avesso, quando completa a volta já está no direito e já é outro. A diferença entre os dois é, então, uma questão de espaço. A significação, portanto, está marcada pelo vazio que ela encerra, se quisermos, pelo espaço vazio. (Monteiro, 2014:134)

A esse espaço vazio, damos o nome de “lacuna paralática” que pode ser aquilo que divide um único e mesmo objeto de si mesmo. Não se trata aqui de identificar uma “polaridade dos opostos” tanto quanto afirmar uma visão paralática do mesmo objeto.

a armadilha mínima da paralaxe é, portanto, a da faixa de Moebius, a do espaço curvo que se dobra sobre si mesmo. Ou seja, a constelação paralática mínima. É a da simples moldura: tudo que tem de intervir no Real é uma moldura vazia, de modo que as mesmas coisas que antes vimos “diretamente” são vistas agora através da moldura. (Žižek 2008:47)

Além da faixa de Moebius, outra aproximação da escrita em paralaxe com a psicanálise, se dá através do conceito de objeto a, o qual, de acordo com Žižek (2008), consistiria no “objeto paralático puro”, pois “não somente os seus contornos mudam com a mudança da posição do sujeito, como ele só existe – sua presença só pode ser discernida – quando a paisagem é olhada de determinado ponto de vista”. Žižek nos convida a perceber a realidade através de certa moldura que abarca múltiplas realidades, com suas diferenças e níveis desiguais, de certa forma uma contradição que é afirmada e revista sob uma nova filosofia

Para sermos um pouco menos abstratos e podermos discutir mais amplamente sobre as possibilidades de uma escrita em paralaxe, tomemos como exemplo uma obra de arte datada do ano de 1446, intitulada *Retrato de um monge cartuxo*, de Petrus Christus que se encontra atualmente no Metropolitan Museum de Nova York⁹

⁹ Metropolitan Museum.(2018) Portrait of a Carthusian. In <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/435896>



O quadro, óleo sobre madeira, medindo 29, 2 x 18,7cm, retrata um monge do Século XV com o seu hábito característico e uma longa barba. Na parte de baixo, gravado na moldura, está a inscrição em latim, PETRVS•XPI•ME•FECIT•Ao•1446• (Petrus Christus me fez no ano de 1446) . Não temos aqui a pretensão de efetuar uma análise artística à altura dessa bela obra, visto não termos o conhecimento em arte necessário para tal empreitada. O objetivo de estarmos apresentando essa tela apenas aponta para aquilo que não conseguimos ver para além do objeto dominante que é o monge em si. Sendo um quadro pequeno, poucos conseguem notar o detalhe de uma mosca estrategicamente pintada pelo artista na parte inferior da tela e que gera uma ilusão ao espectador mais distraído, de estar pousada em cima da moldura. Isso quando é vista, naturalmente.

A mosca no quadro fascina pelo fato de dispersar a visão do quadro original (objeto dominante) para outra possibilidade acessória, o que faz consequentemente, um terceiro quadro ou talvez muitos outros. Nesse ponto, evitemos cair nas armadilhas da

dualidade recordando que para “não temos dois pontos de vistas, temos um ponto de vista e o que foge a ele, e o outro ponto de vista preenche o vazio do que não podemos ver do primeiro ponto de vista” (Žižek, 2008:47). A mosca é o objeto privilegiado de interesse na pesquisa em psicanálise pois se constitui de certa maneira no “resto”, na “sobra”, no “lapso” que possibilita a emergência do sujeito, bem como o de uma constelação paralática única.

O que fazer com os restos tem uma grande resposta simples que ao mesmo tempo comporta uma complexidade que tende ao infinito. A grande resposta simples se poderia dizer ser mais ou menos assim: com os restos se constrói. Do lado das muitas respostas possíveis, que tendem ao infinito da singularidade, podemos rapidamente situar algumas, sempre lembrando que ainda há outros (restos) à espera de um destino. (Pedó, 2008)

Que destino dar a um resto? Será que foi esse o pensamento do escritor egípcio Naguib Mahfouz ao escrever sua obra "Akhenaton, o Rei Herege"? Estruturado na forma de um romance policial, ou de uma imaginária expedição arqueológica ao passado remoto do Egito faraônico, Mahfouz, através do menino Miri-Mon busca reconstituir os fatos que levaram a ascensão e queda do Faraó Akhenaton, esposo da bela Nefertiti e pai do popular faraó Tutancâmon. Akhenaton se notabilizou como o Rei que instituiu o monoteísmo no antigo Egito, através do culto ao Deus único, Áton, representado como um disco solar, fonte de energia da vida terrena, cujos raios emanavam até se transformarem em mãos que seguravam a chave do Ankh, o símbolo egípcio da vida eterna. Ferindo interesses diversos, principalmente o dos sacerdotes da época, Akhenaton teve a sua memória, e seus restos mortais, difamados pelos antigos grupos que enfrentou e que voltariam mais tarde ao poder durante o reinado de

Tutankáton, seu filho com Nefertitti, que restituiria o culto aos antigos deuses (Amón), e depois modificaria o seu nome para Tutancâmon.

A história inicia com pai e filho passando pelas ruínas da cidade de Akhetaton, que durante o reinado de Akhenaton havia sido a capital do Egito no lugar de Tebas. O garoto, Miri-Mom indaga o seu pai sobre o que de fato havia acontecido “naqueles tempos” e o pai dá uma resposta padrão, de acordo com o mainstream midiático de todas as épocas que consiste em demonizar os perdedores:

- Essa é a cidade do Herege, a cidade maldita e infiel, Miri-Mom.

Não satisfeito com a “versão oficial” da história, Miri-Mom vai peregrinar pelo reino em busca dos personagens que, de alguma forma participaram daqueles eventos, para que lhe explicassem o que havia de fato ocorrido. Os 14 personagens entrevistados são: O sacerdote de Amon; Ay; Horembeb; Bek; Tadu-Hepa; Tutu; Tiye; Mut-Najmat; Miri-Rá; May; Mahu; Nakht; Bintu e, por último a Rainha Nefertitti. Eu um primeiro momento, poderíamos pensar que cada um desses personagens iria dar “a sua visão da história”, entretanto isso não formaria propriamente a constelação paralática que extraímos dessa obra e tão pouco poderíamos aproximá-la de nossa proposta metodológica.

Da mesma forma o fato da Rainha Nefertitti ter sido relegada para o final dos relatos não supõe que o livro se encerraria com uma suposta “verdade” sob os acontecimentos, narrado pela pessoa, em tese mais próxima do epicentro dos acontecimentos. Pelo contrário, Nefertitti se limita tão somente a ocupar a sua lacuna específica dentro da constelação paralática formada pelas 14 lacunas que representam justamente a definição padrão de paralaxe que consiste no “deslocamento aparente de

um objeto, mudança de sua posição em relação ao fundo, causado pela mudança de ponto de observação que permite nova linha de visão” (Žižek, 2008:32). Com Akhenaton, o Rei Herege, Naguib Mahfouz produz uma narrativa vigorosa, repleta de nuances e possibilidades narrativas que são por demais extensas para serem exploradas como deveriam nesse espaço, mas que nos dão um bom exemplo de paralaxe literária, que constitui um território fértil para a pesquisa em psicanálise.

Chegamos ao fim desse esboço metodológico sem a pretensão de esgotar o assunto, antes pelo contrário, tal proposta se constitui tão somente em um primeiro e inconclusivo esboço de uma escrita que pretende se impor como uma opção para a pesquisa em psicanálise. A “escrita em paralaxe” preconiza uma abertura radical para os restos, as lacunas e as múltiplas visões oferecidas por qualquer objeto que almeje ser escutado para além das dualidades modernas, bem como de relações simplistas de “causa e efeito”.

Capítulo 2. Psicanálise e os anos 60: as estruturas que um dia perambularam pelas ruas

“Come mothers and fathers throughout the land/ and don't criticize what you can't understand/ your sons and your daughters are beyond your command/ your old road is rapidly agin/ please get out of the new one if you can't lend your hand/ for the times they are a-changin’”. (Bob Dylan)

O século XX e mais precisamente a década de 60 se caracterizaram por mudanças rápidas e drásticas na subjetividade sócio cultural e política dos países do ocidente. Para o economista político italiano Giovanni Arrighi (1995) em *O longo século XX*, essa foi uma época de fomento à instrumentos de poder que garantiram a proteção e a reorganização do “mundo livre” após duas grandes guerras mundiais. O acordo de Bretton Woods (1944)¹⁰ e a criação das Nações Unidas (1945) logo se transformaram em instrumentos suplementares de poder, administrados pela grande potência emergente desse período, os Estados Unidos que, na esteira de uma Europa arrasada e dependente, acabaram por redesenhar novos modos de produção e relações de poder de forma a garantir a manutenção de uma hegemonia mundial como nunca se vira antes na história.

Após décadas de mergulho na violência da guerra, era preciso repensar novas formas de organização mundial que não se baseassem exclusivamente na coerção, ou no assim chamado “Hard Power”, sua forma mais violenta e direta. Para o americano Joseph Nye (2004), aliado a força, o uso de ferramentas inversas de “Soft Power” aperfeiçoaria aquilo que, algumas décadas antes, Gramsci já havia denominado de

¹⁰ A conferência de Bretton Woods transformou o dólar em moeda forte do sistema mundial, além de criar instituições que atuam até hoje, tais como o FMI e o Banco Mundial. Inicialmente atrelada ao padrão ouro, em 1971, sob a presidência Nixon, foi estabelecido o final desse acordo, sendo que o dólar não precisaria mais de seu lastro em ouro. Portanto, a partir dessa data, o dólar se torna uma moeda fiduciária, ou seja, referenciada em si própria. A isso retornaremos mais tarde na análise do discurso do capitalista.

“hegemonia cultural” em um conceito dialético de “Smart Power”, assim exemplificado por Nye jr:

o conceito básico de poder é a capacidade de influenciar os outros para que façam o que você quer. Basicamente, há três maneiras de se fazer isto: uma delas é ameaçá-los com porretes; a segunda é recompensá-los com cenouras; e a terceira é atraí-los ou cooptá-los para que queiram o mesmo que você. Se você conseguir atrair os outros, de modo que queiram o que você quer, vai ter que gastar muito menos em cenouras e porretes.¹¹ (Nye Jr, J.,2004:47)

O poder inteligente se constitui, grosso modo, em uma fusão entre força e sedução, cada qual aplicada de acordo com as necessidades do poder hegemônico. Essa dialética do pós-guerra que impunha a necessidade de mudanças estruturais na área da política e do comportamento foi muito bem representada através de manifestações artísticas que englobavam a música, o cinema e a pintura como veículos privilegiados de contestação e de construção de uma realidade mais adequada a *Zeitgeist* que se impunha. Algumas velhas estruturas estavam com os dias contados e se viram desnudadas nos anos 60 de diferentes formas e com objetivos que iam da teoria emancipatória mais arrojada para alguns, a velhas formas de cerceamento e repressão para outros, ou seja, a bem dizer, cenoura e porretes distribuídos ao sabor de interesses políticos diversos.

Nesse período, como produtores, consumidores e transformadores desse caldo cultural diverso e efervescente, se eleva uma espécie de coletivo que doravante e até os

¹¹ No original: The basic concept of power is the ability to influence others to get them to do what you want. There are three major ways to do that: one is to threaten them with sticks; the second is to pay them with carrots; the third is to attract them or co-opt them, so that they want what you want. If you can get others to be attracted, to want what you want, it costs you much less in carrots and sticks.

nossos dias, seria denominado de “juventude”¹². Se para Arrigui o século XX seria uma longa viagem que iniciaria no assim chamado último ciclo de acumulação sistêmica do capital, iniciada ainda no século XIX, para Eric Hobsbawm em sua *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914–1991* (1994) tudo seria bem mais rápido e perturbador. Partindo da Primeira Guerra Mundial (1914) até a dissolução da URSS (1991), esse breve século XX, o século das “guerras totais” também seria o século da “juventude, tal como explicita nessa passagem

a radicalização política dos anos 60, antecipada por contingentes menores de dissidentes culturais e marginalizados sob vários rótulos, foi dessa gente jovem, que rejeitava o status de crianças e mesmo de adolescentes (ou seja, adultos ainda não inteiramente amadurecidos), negando ao mesmo tempo humanidade plena a qualquer geração acima dos trinta anos de idade, com exceção do guru ocasional.(...) Isso se aplicava visivelmente aos movimentos estudantis mundiais, mas onde estes provocaram motins operários em massa, como na França e na Itália em 1968-9, a iniciativa também veio de jovens operários. Ninguém com a mínima experiência das limitações da vida real, ou seja, nenhum adulto poderia ter idealizado os slogans confiantes, mas patentemente absurdos, dos dias parisienses de maio de 1968.(1994:253)

Hobsbawm irá apontar mais adiante que esse fenômeno de “juvenilização” da sociedade irá influir decisivamente na construção de uma massa concentrada em poder de compra nas sociedades desenvolvidas, ou seja, doravante o capitalismo inverte a lógica que partia do mais ao menos experiente para se utilizar do “jovem” como balizador de movimentos sociais e ponta de lança de tendências de consumo. O anos 60 também marcam uma progressiva transformação da infraestrutura capitalista que podem ser resumidas naquilo que se convencionou chamar de neoliberalismo, termo que carrega em si um conjunto expressivo de significantes que basicamente vão diferenciar

¹² Essa geração seria a mais tarde conhecida como “baby boomers”, ou seja, a geração dos nascidos entre o final da Segunda Guerra Mundial até meados da década de 1960.

o antigo capital produtivo de um nascente e transnacional capital especulativo cujos efeitos e derivações nos afetam até hoje.

Em 1968, Lacan com quase 70 anos já poderia ser considerado um “velhote” para a geração cujo slogan era não confiar em ninguém com mais de 30 anos. Para Slavoj Žižek, no entanto, ele, mais do que ninguém conseguiu traduzir a *Zeitgeist* confusa daquele período, principalmente no que se refere ao famoso maio de 68, ao qual foi um personagem discreto, mas ativo nos eventos ocorridos na França. Partindo de um conhecido slogan dos estudantes daquela época “as estruturas não caminham pelas ruas”, Žižek (2018) observa que

não era possível explicar as grandes manifestações de estudantes e trabalhadores de 68 nos termos do estruturalismo. É por isso que alguns historiadores até postulam 1968 como a data que separa o estruturalismo do pós-estruturalismo, que seria, segundo muitos, muito mais dinâmico e propenso a intervenções políticas ativas. A resposta do psicanalista francês Jacques Lacan foi que era exatamente isso o que havia acontecido em 1968: as estruturas desceram sim para as ruas – os eventos explosivos visíveis eram, em última análise, o resultado de uma mudança estrutural na textura social e simbólica básica da Europa moderna.

Na visão de Jean-Michel Rabaté (2016) em *Lacan's Année Érotique (1968/1969)*, Lacan irá entender o maio de 68 como uma gigantesca greve de conhecimento, cuja verdade aparece apenas para se perder novamente. O autor acrescenta que o efeito perverso desse processo foi apenas “modernizar” as antiquadas instituições francesas de ensino lhes dando subsídios para se tornarem mais competitivas, mecânicas e burocráticas. As ideias as quais Žižek vem defendendo no últimos dez anos (de 2008¹³ a 2018) são de que um dos grandes legados de maio de 68 foi a emergência de um *novo*

¹³ https://www.lemonde.fr/idees/article/2008/06/02/la-veritable-lecon-a-tirer-de-mai-68-par-slavoj-zižek_1052652_3232.html#meter_toaster

espírito do capitalismo. Nessa *Zeitgeist* então, o sistema abandonaria de vez as suas características fordistas, centralizadas do processo de produção, para desenvolver uma forma de organização em rede que persiste até os dias de hoje no discurso da iniciativa do empregado e na autonomia no local de trabalho. Para Žižek (2018)

este novo "espírito de capitalismo" recuperou de forma triunfal a retórica igualitária e anti-hierárquica de 1968, apresentando-se como uma bem-sucedida revolta libertária contra as organizações sociais opressivas do capitalismo corporativo e o socialismo "realmente existente

Dessa forma, Žižek identifica nos eventos de 1968 as sementes de certo capitalismo cultural que iria germinar de forma surpreendente nas próximas décadas, no que Lacan irá exprimir como sendo não mais do que um meio de substituir uma forma de domínio por outra. Žižek (2008) atenta para que “recordemos as palavras de desafio lançadas por Lacan aos estudantes: ‘Como revolucionários, vocês são loucos que pedem um novo patrão [mestre]. E o terão’”. Žižek complementa o seu raciocínio com uma visão desiludida da liberação sexual dos anos sessenta que, de acordo com ele, se transforma em um “hedonismo tolerante facilmente incorporado em uma ideologia hegemônica”, que se traduz no imperativo super-egóico de gozar a todo custo. Coerente com a proposta de uma visão em paralaxe, tal percepção se constitui em uma das análises possíveis, mas não a sua totalidade, visto que as mudanças na Matrix capitalista também incluem ganhos reais em termos de uma maior liberdade sexual, igualdade de gêneros, feminismo e igualdade racial, entre outras tantas coisas.

2.1 de Paris a Praga: *Os Sonhadores* e a *Insustentável leveza do ser* enquanto *paralaxe sexo política* (e mais um pouco de amor) nos eventos de maio de 68

Talvez possamos encontrar no filme *Os Sonhadores* (2003) de Bernardo Bertolucci, baseado no livro *The Holy Innocents* do escritor escocês Gilbert Adair, algo da paralaxe do maio de 68. Resumidamente a trama mostra o encontro do estudante norte-americano Matthew que, em 1968, vai estudar em Paris. Lá ele conhece os irmãos gêmeos Isabelle e Theo, sendo que os três logo se tornam amigos, passando a dividir experiências e relacionamentos enquanto em Paris ocorrem os eventos da revolução estudantil. De início podemos estabelecer duas rupturas extremamente desafiadoras aos preceitos morais de qualquer época, tais como o tabu do incesto e as relações poliamorosas, todas filmadas com extrema delicadeza e discrição por Bertolucci dentro da lógica esperada de um cinema mainstream.

Tudo começa após a viagem dos pais de Isabelle e Theo, o que deixa os três jovens a sós no apartamento parisiense. Os donos da casa, os adultos saem de cena de forma espontânea, poupando a todos de brigas e discussões constrangedoras. Claro, ela é uma inglesa e ele um poeta francês, um casal intelectualizado que compreende e estimula a emergência da contestação e do experimentalismo jovem, renunciando ao papel de autoridade que supostamente lhes caberia naquela estrutura. Serão dois adolescentes que ficarão a sós com um terceiro, de outro país, que conheceram no dia anterior. A partir dessa liberdade concedida é que se conduzirá a construção da narrativa libertária a qual se moverão os personagens principais no decorrer do filme.

Os sonhadores é pródigo em citações de outros tantos filmes em sua composição. Destacamos, entre eles, a cena da iniciação ritual do americano Matthew após a corrida que todos fazem pelo Museu do Louvre em que tentam quebrar o recorde do trio do filme *Bande a Part* (1964) de Godard. No final os irmãos/amantes dizem para Matthew: "We accept him, one of us" que é uma canção na qual Bertolucci toma do filme *Freaks* (1932) do americano Tod Browning e que marca a aceitação da trapezista Cleópatra, que se casa com o anão Hans por interesses financeiros, no meio dos "freaks" que na verdade a repugnam. Seria essa uma metáfora delicada para um estranhamento inicial que poderia ser sintetizado em uma frase como "sabemos o quão estranhos podemos ser, mas lutamos pelo direito de sê-lo, portanto bem vindo ao nosso pequeno e exclusivo mundo".

Daniel Cohn-Bendit reclamou ao ministro da juventude de De Gaulle, pouco antes dos eventos de maio de 68, que este fizera um extenso relatório sobre a juventude e esquecera justamente um dos pontos mais cruciais: a sexualidade. Um dos estopins do movimento foi sexual, traduzido na exigência de alojamentos mistos em Nanterre, acabando com a segregação entre meninos e meninas para que esses pudessem dormir juntos. E é de sexo que trata *os sonhadores* em seu resumo mais básico, sendo que parece pouco importar aos protagonistas o que está acontecendo nas ruas, já que ali naquele apartamento estava justamente o *objeto a* que todos buscavam e enquanto incendiavam automóveis e viravam paralelepípedos.

Nesse ínterim, ao falarmos de sexo, não estamos lidando somente com a questão em si, mas de sexo enquanto ato político que pode bem ser sintetizado no breve diálogo entre François Missoffe, ministro da Juventude e Daniel Cohn-Bendit na Universidade

de Nanterre, resgatados por Sousa e Pereira (2018):¹⁴ Daniel o interpela: “Sr. Ministro, nas 300 páginas do informe sobre a juventude, não há uma só palavra sobre as questões sexuais da juventude”. O Ministro responde: “Não é de admirar, com um rosto como o seu, que tenha esses problemas: sugiro que dê um mergulho no lago”. Daniel reage: “Ora, aí está uma resposta digna do ministro da Juventude de Hitler”. Os autores observam que “quando as meninas da mesma universidade, em fevereiro de 68, invadiram o dormitório masculino reivindicando igualdade de gênero e a possibilidade de dormir acompanhadas, a cultura nunca mais foi a mesma”. (Sousa e Pereira 2018). E quem há de contestar?

Entretanto, em uma das visões em paralaxe possíveis, *Os Sonhadores* pode ser compreendido como uma espécie de fábula narcisista e retroativa que alimenta um hedonismo típico da pós modernidade. Grande parte da complexidade política do maio de 68 no que concerne às lutas de classe, sindicais, greves e o desejo de uma mudança nas relações de poder e trabalho, se tornam tão somente um pano de fundo para uma história de amor com um tempero reichiano, que por acaso é autor ao qual Lacan não dedicava grande simpatia¹⁵. Nesse ponto, o filme segue aquilo que Žižek denominou de “a produção do casal em Hollywood” onde menciona como exemplo o filme *Titanic* de James Cameron onde a tragédia do navio não passa de pano de fundo para a história entre a moça rica e o rapaz pobre em um conjunto abusivo de clichês pseudo-marxistas de estereotípias de classe. Tal estratégia irá se repetir, por exemplo, no filme *Drácula*

¹⁴ Sousa E. e Pereira, R. 1968 – eros, política, utopia. Correio da APPOA, Maio de 68 – 50 anos depois. nº 276 maio de 2018.

¹⁵ as idéias de Reich não são simplesmente incompletas, são fundamentalmente demonstráveis como falsas (...) se quisermos colocar um pouco de ordem no que objetivamos em uma experiência que é uma experiência de linguagem, veremos que a teoria de Reich é formalmente contradita por nossa experiência cotidiana (Lacan 1968:289 – L'acte psychanalytique in: Les Séminaires (1952 - 1978) l'Association lacanienne internationale.

(1992) de Bram Stoker que apresenta uma inverídica história de amor entre o Conde Drácula e Mina mediando a história original de Stoker que não escreveu nada semelhante nesse sentido.

Em maio de 68 os escritos reichianos, redescobertos dez anos após a sua morte, pareciam bem mais palatáveis do que a construção estruturalista lacaniana, até mesmo porque grande parte de seus escritos e de sua militância crítica em prol do comunismo já não eram mais levados tão em conta. Nessa época, a esquerda tradicional, representada pelo bloco soviético com seus autoritarismos e abusos imperialistas, estava sendo alvo de severas críticas e já não contavam com o apoio irrestrito da *intelligentsia* que, na Grã Bretanha por exemplo, se voltava à construção da assim chamada “New Left”, inspirada nos Cultural Studies que desafiavam os cânones sagrados do marxismo revolucionário, liderados por Stuart hall e Richard Hoggart entre outros. Assim iniciava o “pós marxismo” em uma sociedade que grosso modo já havia incorporado o antigo proletariado no universo do consumo.

Entretanto, há um microcosmo paralítico-ideológico naquele apartamento em Paris, mais exatamente naquela banheira onde três jovens nus embalam utopias ao som das estruturas que desfilam ruidosas sobre sua janela, embrião de uma fantasia ideológica emergente de um infra-estrutura capitalista ainda incipiente? Se De Gaulle era Bretton Woods, Cohn-Bendit já era Nixon e o destino próximo do dólar enquanto moeda puramente imaginária sem mais qualquer referencial simbólico. Ou mesmo: se De Gaulle era o velho capitalismo da família nuclear burguesa, célula da sociedade, maio de 68 já antecipava o neoliberalismo e o suposto fim das grandes meta-narrativas da modernidade que sustenta os paradigmas(?) da pós-modernidade.

Para Žižek, a ideologia moderna sofreu uma mutação decisiva após os anos 60 em um momento que o capitalismo global se associa e de certa forma instrumenta um número considerável que ideais libertários que acabam despidas de sua radicalidade original, sua força e real capacidade emancipatória. Maio de 68, nesse aspecto se assemelha a um sonho idílico erótico pequeno burguês. Temos aqui uma espécie de marco simbólico de uma injunção do superego no que tange ao o fato de “desfrutar”, seja do consumismo, do nacionalismo ou de qualquer das práticas coletivas despojadas das suas ficções simbólicas de igualdade, liberdade e solidariedade. Nesse ponto, o que os protagonistas de maio de 68, representados pela tríade dos sonhadores desconhecem

não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Eles sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem. A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de fantasia ideológica (Žižek, 1996, p.316).

Essa seria, de certa forma as bases de um imobilismo cínico que chega a nosso tempo representado por ações que “tanto mais ferozes, tanto mais passam”¹⁶, de um ativismo frenético que instaura uma ilusão de mudança para alguns poucos privilegiados em suas bolhas universitárias? Sim e não. Para tanto, é preciso que façamos antes de tudo um deslocamento paralítico da frenética Paris dos anos 60, em plena vigência dos *Trente Glorieuses*¹⁷, para a bucólica praga em 1968, capital da então Tchecoslováquia na visão de Milan Kundera e do filme (1988) / livro (1983) *A Insustentável Leveza do Ser*.

¹⁶ Nei Lisboa “Verão em Calcutá (1986)

¹⁷ Termo que abarca os 30 anos (de 1945 a 1975) que se seguiram ao final da Segunda Guerra Mundial, como um período de forte crescimento econômico verificado na grande maioria dos países desenvolvidos, grande parte devido à ajuda do Programa de Recuperação Europeia, mais conhecido como Plano Marshall que possibilitou a reconstrução econômica dos países devastados pela guerra

Se para Lacan o discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, tal como explica no Seminário XVII, o filme *A Insustentável Leveza do Ser*, do diretor Philip Kaufman é o avesso de *O Sonhadores*. O giro paralático que propomos, consiste em deslocar o nosso observador para uma fantasia ideológica compartilhada entre as esquerdas nos anos 60, ou seja, o comunismo e não apenas ele, mas também, as mudanças comportamentais da *Zeitgeist* daquela época. Nesse contexto as histórias de Tomas, Teresa, Franz e Sabina retomam a eroticidade do filme de Bertolucci, situando-o às vésperas da invasão soviética de praga.

Após um período que poderíamos caracterizar como “utópico” na qual o presidente reformista Alexander Dubček tentou fazer reformas no país a fim de que houvesse algo denominado de “socialismo de rosto humano”. Os interesses soviéticos contrariados não tardaram a reagir e no dia 21 de Agosto de 1968 a União Soviética, junto com os membros do Pacto de Varsóvia, invadiram a Tchecoslováquia para interromper as mudanças e restaurar os interesses do regime. A trama de *A insustentável leveza do ser* se afasta do hedonismo fácil de *Os Sonhadores* e do culto à juventude tão marcado na Paris de 1968. Milan Kundera escreve um livro sobre adultos e para adultos, pleno de citações filosóficas que vão da dualidade de Parmênides (o peso e a leveza) ao eterno retorno de Nietzsche e o existencialismo sartriano. Nesse universo Tomas é a leveza e Teresa o peso e isso não irá propriamente gerar valorações negativas ou positivas, mas sim, um conjunto de paralaxes que serão determinantes no decorrer da história.

através de pontos como: o retorno a uma situação de pleno emprego na grande maioria dos países; forte crescimento da produção industrial (em média 5 % ao ano) e forte expansão demográfica.

Tomas não se vincula a nenhuma mulher e vive uma liberdade sexual plena, liberdade essa que estaria bem mais de acordo com uma lógica patriarcal do que propriamente de uma revolução de costumes. Ele é o conceito de leveza enquanto que Teresa seria o peso, pesada porque o seu apreço à fidelidade e a monogamia, que a princípio podem ser entendidas superficialmente, e dentro de um ínfimo desvio paralítico, como um conjunto de referenciais românticos e pequeno burgueses, uma espécie de atuação passivo-agressiva que aos poucos vai dominando Tomas a ponto de supostamente então pesá-lo. Isso porque, aos poucos ele e Teresa irão criar um vínculo que desafia a *Zeitgeist* comunista daquele período. Sobre o peso e a leveza, que norteiam o livro, Kundera faz essa bela reflexão

quanto mais pesado o fardo, mais próxima da terra está a nossa vida, e mais ela é real e verdadeira. Por outro lado, a ausência total de fardo faz com que o ser humano se torne mais leve do que o ar, com que ele voe, se distancie da terra, do ser terrestre, faz com que ele se torne semirreal, que seus movimentos sejam tão livres quanto insignificantes. Então, o que escolher? O peso ou a leveza (Kundera 1983:11)

Essa leveza do ser, difícil de sustentar, encontra na personagem Sabina a sua personificação mais bem acabada. Ela é como se fosse uma alma gêmea de Tomas, mulher que vive de forma radical as suas emoções, desvinculadas de ligações afetivas, culturais, românticas, sociais e até mesmo territoriais. Sabina personifica a “cidadã do mundo” e é a melhor amiga de Tomas e, por vezes sua amante. Em dados momentos a insustentável leveza do ser se torna um fardo para Sabina na medida em que lhe impede a construção de algum sentido no meio de uma miríade de opções desvinculadas de um peso simbólico. É justamente nesse ponto que reside a nossa primeira homologia com *Os Sonhadores* e o discurso libertário de Cohn -Bendit.

Retomando a alusão de 1968 como um “ano erótico”, parece haver um abismo superficial, parafraseando Jean Baudrillard, entre a liberdade sexual em uma realidade ocidental capitalista e uma comunista. No ano de em 2006, o cineasta alemão André Meir dirige um documentário para a TV alemã denominado *Liebe der Osten Anders? – Sex im geteilten Deutschland*, traduzido em português como *Comunistas Fazem Sexo Melhor? – Sexo na Alemanha Dividida*, livremente baseado na New Left germânica e nas obras de W. Reich e Michael Scheneider (1977) *Neurose e Classes Sociais. Uma Síntese Freudiano-Marxista*. Nesse documentário fica patente a vanguarda que os países comunistas tomavam em termos de liberdades sexuais que iriam influenciar o ocidente muito tempo depois.

No entanto, tais questões relativas à liberdade sexual podem ser vistas sob uma ótica paralítica convergente tal como as formigas andando pela banda de Moebius, elas saem de Paris, passam por Praga e voltam de onde saíram. Em termos estruturais tanto os baby-boomers quanto os membros do partido comunista, ambos pregam o desatrelamento da sexualidade das funções de reprodução e também dos papéis sociais do matrimônio e da família. Žižek nos alerta que isso também nos levou à um incremento hedonista que teve como consequência, entre outras coisas, a expansão da indústria pornográfica e a erotização generalizada da mídia, publicidade e sociedade de consumo no Ocidente.

No caso de Sabina, de acordo com Kundera, a sua revolta interior contra o comunismo era antes de ordem estética do que ética, ou seja, a instituição do Kitsch como um reforço às emoções baratas e espetáculos de gostos duvidosos, pois “nos lugares em que um só partido detém todo o poder, somos envolvidos sem escapatória pelo reino do Kitsch totalitário” (Kundera 1983:154) e nesse ponto Kundera vai

acrescentar, em relação aos Gulags, que esses seriam a fossa sanitária onde o Kitsch joga os seus detritos. Para Sabina, o inimigo não era propriamente o comunismo, mas o Kitsch e é por isso quando mais tarde se muda para a América ela vai anular a sua origem Tcheca como uma forma de escape tanto dos que tinham pena quanto dos que a louvavam com base na sua experiência e identidade em um país comunista.

Nesse ponto recordamos a pintura de Petrus Christó, *Retrato de um Monge Cartucho*, a qual havíamos descrito no primeiro capítulo. A Primavera de Praga pode ser a nossa mosca escondida no exuberante quadro do maio de 68, talvez menos o seu inverso do que a sua paralaxe. A leveza de uma sociedade economicamente forte se relaciona paradoxalmente com o peso de um sufocamento totalitário em que ambos têm na libertação sexual uma esperança de subjetivação para além das estruturas de um mestre antigo e facilmente identificável, como no caso de Praga, como o novo avatar capitalista desse mestre em sua versão parisiense. Um mestre que se disfarça e seduz, bem mais do que deseja manter intacta uma estrutura. Na verdade, esse novo mestre deseja a mudança e, como Lacan nos recorda, todos a terão. Falamos no mestre antigo, nos países comunistas, como um semblante de rejeição ao capitalismo. Esse será o novo avatar do mestre que comandará a estrutura nos últimos séculos.

No entanto, o novo mestre a que Lacan se refere será outro, para além do capitalismo clássico, como veremos mais adiante. A união soviética passou de uma estrutura feudal para uma estrutura comunista, contrariando o próprio Karl Marx quando este via o capitalismo como uma etapa necessária antes do socialismo. É por esse motivo que Slavoj Žižek (2012) no vídeo *Don't Act. Just Think* faz uma crítica contundente dos antigos países comunistas “As alternativas do século XX para o capitalismo e o mercado falharam. Por exemplo, na União Soviética eles tentaram se

livrar da predominância da economia de um mercado monetário, o preço que pagaram foi um retorno a uma violenta relação mestre e servo de dominação direta”

Em dado momento, na *Insustentável Leveza do Ser*, Tomas renuncia à profissão de médico para ser lavador de janelas devido ao fato de se recusar a uma retratação de consciência devido ao fato de ter escrito um artigo com supostas críticas ao regime. Tomas escolhe o peso de abdicar do glamour de sua profissão anterior em detrimento à leveza de um ética irá mudar irremediavelmente a sua vida dali por diante. Ele irá se mudar com Teresa para o interior, saindo do turbilhão de Praga para viver uma vida distante do panóptico soviético que se instalara na Tchecoslováquia naquele momento. O sentimento por Teresa irá lhe propiciar novas experiências que irão subverter a noção Kitsch de uma coletividade sexual forçada

Tomas pensava: deitar com uma mulher e dormir com ela, eis duas paixões não somente diferentes mas quase contraditórias. O amor não se manifesta pelo desejo de fazer amor (esse desejo se aplica a uma série inumerável de mulheres), mas pelo desejo do sono compartilhado (este desejo diz respeito a uma só mulher). (Kundera, 1983:142)

Não se trata simplesmente de uma concepção moralista que se pretende contrária a uma revolução de costumes, pregando o velho conceito nuclear burguês cristão de relacionamento e sexualidade. O discurso capitalista proposto por Lacan e ao qual veremos mais adiante, é aquele que se diz que não faz laço social. E o que seria a castração a não ser a possibilidade de fazer laço? Dessa feita, não seria nada excêntrico se encontrássemos uma homologia entre Paris e Praga a respeito daquilo que Lacan denominou de “as coisas do amor”

o que distingue o discurso do capitalismo é este, o Verwerfung, a rejeição, o rejeição fora de todos os campos do simbólico com o que eu já disse que Como resultado, rejeição de quê? Da castração. Qualquer ordem, qualquer discurso que é semelhante ao capitalismo deixa de fora o que vamos chamar simplesmente as coisas do amor, meus bons amigos. (Lacan, 1972:49)¹⁸

Žižek (2006) vai refletir justamente sobre o isolamento individual e a imersão do indivíduo na massa que excluem a intersubjetividade e o encontro com o Outro. A insistência no amor e não apenas na simples satisfação é o ponto essencial de um encontro a dois que pode transubstanciar o idiotismo de um gozo puramente masturbatório em um acontecimento propriamente dito, *parce que l'amour, après tout, a lieu dans le monde. C'est un événement qui n'était pas prévisible ou calculable selon les lois du monde*, já dizia Alain Badiou (2009) em L'elogie de l'amour. Claro que não se trata do amor romântico propriamente dito, embora por vezes ele possa adquirir esse semblante, mas talvez esteja mais próximo do conceito de Žižek (2005)¹⁹ de um desequilíbrio universal, algo que perturba e empurra para novas construções políticas subjetivas ao invés de uma alienação a dois: o “amor, para mim, é um ato extremamente violento. Amor não é ‘eu amo todos vocês’. Amor significa que eu seleciono algo e é, de novo, esta estrutura de desequilíbrio, ainda que este algo seja só um pequeno detalhe, uma frágil pessoa individual.”

É quando Tomas deseja dormir com Teresa que a leveza de um gozo descompromissado e com promessas ilimitadas cede espaço ao peso do compromisso, da aliança, de um elemento ordenador. E é também quando o americano Matthew, em

¹⁸ Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci, la Verwerfung, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai déjà dit que ça a comme conséquence, le rejet de quoi? De la castration. Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour, mes bons amis. Vous voyez ça, hein, c'est pas rien. In: Le Savoir du psychanalyste.

¹⁹ Taylor A. (2015) Žižek. documentário. Zeitgeist Films

dado momento do filme se declara à Isabelle que a ama, sendo que ela responde no plural, “Nós dois, não é, Theo?”, pedindo ao irmão que a ajude nessa difícil situação. Matthew reclama que é sempre o primeiro a enunciar esse amor, que não queria ser amado “também” (*moi non plus*), mas de receber, em primeira mão essa declaração de amor. Matthew deseja furar a bolha narcísica em que se colocam os dois irmãos, ele busca o desequilíbrio da mesma forma que Teresa assim o fez com Tomas. No final do filme, Matthew apela inutilmente para que todos desçam as ruas para se juntarem ao Kitsch da “grande marcha”, tal como Franz assim o faz em *a Insustentável leveza do ser*, porém os irmãos preferem ficar juntos, recusando qualquer ato que possa desequilibrar seu universo narcísico-hedonista.

No caso de Franz, a questão se torna mais delicada, pois ele, como homem que sempre recusara o Kitsch, após longa reflexão decide “fazer algo” e vai se juntar na “grande marcha”, junto com intelectuais, artistas e outros ativistas diversos rumo à fronteira do Camboja para motivos humanitários, sendo solenemente ignorados pelo silêncio dos guerrilheiros da outra margem por diversas vezes. Isso fez com que Franz percebesse que possivelmente

a glória da grande marcha se reduzisse à vaidade cômica de pessoas que desfilavam, que a algazarra silenciosa da história europeia desaparecesse no silêncio infinito, anulando a diferença entre a história e o silêncio. Gostaria de colocar sua própria vida na balança para provar que a Grande Marcha pesava mais do que a merda (Kundera, 1983:271)

A breve apreciação dessas duas obras intentou uma paralaxe entre uma mínima diferença entre esses dois “maios de 68” possíveis, objetivando um maior entendimento acerca do seminário XVII e o momento na qual Lacan irá propor a sua “teoria dos discursos” e qual os desdobramentos disso para o entendimento psicanalítico de uma

cultura em transição e mais especificamente de um capitalismo cuja infraestrutura passava por franca mutação, algo que veremos no último capítulo dessa dissertação.

Ciente de todas essas transformações a sua volta, de forma talvez mais arguta que poderíamos supor, em uma reunião de 11 de junho de 1969, Lacan faz uma alusão irônica ao genro Jacques-Alain Miller: como Paulo no caminho para Damasco, ele tinha experimentado uma conversão para Maoísmo. Miller responde a altura para Lacan, dizendo que o título de seu seminário *de um Outro ao outro* carregava certa dose de obviedade. No entanto, Lacan insistiu que essa trajetória lhe permitia entender a gênese daquilo que vinha trabalhando, a saber, o mais de gozar e sua relação com a mais valia que não podia ser encontrado no livrinho vermelho de Mao. (Rabaté 2016).

A revolução de Lacan travada em nome de Freud e Marx encontrou seus princípios na tradição lógica e no estruturalismo. A síntese de Marx e Freud retornou a uma lógica clássica em que os caprichos do relacionamento sexual e da exploração capitalista encontraram uma formalização comum. Em relação ao maoísmo, a única referência que faz em toda a sua obra é no justamente no Seminário “Se há uma coisa que dá sentido ao que chamamos de maoísmo, é o sentido de uma retomada dessas relações entre o escravo e o saber. Mas esperemos para enxergar com mais clareza”. XVI (Lacan, 1968-1969:380-381). Žižek vai retomar mais tarde essa questão ao criticar as grandes narrativas totalitárias do comunismo no século XX.

Finalmente, foi em 1969, no rescaldo dos eventos de maio de 1968, que Lacan elaborou um sistema inspirado em uma concepção singular de Freud e Marx que irá culminar na teoria dos quatro discursos desenvolvidos no outono de 1969 no Seminário XVII. Para Rabaté (2016), Lacan vai combinar a revisão de Althusser do campo do

marxismo e de Foucault do historicismo crítico que irá se chamar de "genealogia". Žižek (2008) retoma ecos da crítica lacaniana em diversas passagens de sua obra onde irá problematizar o “maio de 68” bem como os anos 60 e 70 em geral.

os protestos anticapitalistas dos anos sessenta integraram a crítica habitual da exploração socioeconômica com argumentos de crítica cultural: a alienação da vida diária, a comercialização dos bens de consumo, a falta de autenticidade de uma sociedade de massa na qual “vestem-se máscaras” e sujeitam-se às opressões sexuais e de outras naturezas. O novo espírito do capitalismo recuperou de modo triunfante a retórica igualitária e anti-hierárquica de 1968, apresentando-se como uma revolta libertária de sucesso contra as organizações sociais opressivas do capitalismo das corporações e também contra o socialismo real existente” (Žižek, 2008)²⁰

A visão em paralaxe que norteia esse trabalho recomenda muito cuidado com interpretações conclusivas de cunho binário e que possam remotamente indicar posicionamentos contrários a valores conquistados no Ocidente, bem como o trabalho de inúmeros atores e movimentos sociais e sindicais que avançaram em questões emancipatórias fundamentais. Racismo, feminismo, gênero, sexualidade, conjugalidade e relações de poder, nada mais seria o mesmo depois dos anos 60 e se fizermos um exercício simples e ínfimo de raciocínio, iremos perceber que as pessoas vivem melhor depois desses eventos, algumas pessoas, pelo menos, mais precisamente aquelas que nasceram com a sorte de estarem em um espaço geográfico e em uma classe social favorecida. Essas certamente têm as benesses de uma liberdade que só a modernidade e o capitalismo concederam em termos históricos. Entretanto as estruturas quando vão às ruas costumam cobrar um preço alto e a grande pirâmide capitalista tem lá seus percalços e seus perdedores.

²⁰ In <http://slavoj-Žižek.blogspot.com.br/2009/12/as-estruturas-nao-caminham-pela-rua-o.html>

2.2 Os quatro discursos e o estruturalismo ou, no princípio havia um mestre

A primeira vista não deve haver muitas dificuldades para a compreensão dos temas relacionados aos quatro discursos aos quais já foram exaustivamente descritos em centenas de artigos em âmbito global. Se a “essência da teoria psicanalítica”, de acordo com Lacan, é um “discurso sem palavras”, isso nos remete ao território do estruturalismo a qual, de início se faz necessário certa cautela a fim de evitar desentendimentos por vezes tão comuns ao espírito de nossos tempos. As estruturas demonstram a possibilidade de existência de algo maior que nós mesmos e que atuam de forma determinante na linguagem do inconsciente, entre outras tantas explicações possíveis.

Ao virar psicanálise *pelo avesso*, Lacan estabelece, a princípio, quatro formas intersubjetivas de discursos possíveis: o *discurso do mestre*, o *discurso da histérica*, o *discurso da universidade* e o *discurso do analista*, como uma formalização matemática das formas possíveis de um determinado laço social fundado sobre a linguagem, mas que, porém, ultrapassa a palavra enunciada. Para Keplec (2016) com a teoria dos discursos Lacan se insurge contra o pensamento dominante naqueles tempos onde se anunciava justamente o enfraquecimento dos laços sociais e que haveria apenas indivíduos mais ou menos aptos a tomar decisões e fazer escolhas livres. Ao contrário, Lacan vai enfatizar que existem laços sociais e que esses organizam esse discurso sem palavras na qual sequer nos damos conta, ou seja, existem estruturas.

Em relação ao estruturalismo, foi na conferência *O mito individual do neurótico* (1953), que podemos encontrar o início de algumas de suas referências, ou seja, as

primeiras tentativas de aplicação dos princípios de uma análise estrutural a questões próprias que concernem ao domínio da psicanálise. Tais teorizações irão evoluir em fases distintas, dos anos 50 aos anos 70 e que sofrem influências da linguística de Saussure e Jakobson tanto quanto dos trabalhos de antropologia de Claude Lévi-Strauss que utilizou o inconsciente freudiano na sua formulação a respeito do sistema simbólico e que Lacan, por sua vez, se apropriou de muitas ideias do estruturalismo antropológico. (Cardoso, 2012 e Silveira, 2005).

Ao definir o inconsciente enquanto estrutura, ou seja, o “inconsciente estruturado como uma linguagem”, Lacan não irá propriamente liquidar o sujeito, antes pelo contrário, a questão doravante será de pensá-lo na estrutura. Tal sujeito não poderá ser causa de si mesmo. Portanto ele será um sujeito determinado e dividido pelo significante, um *sujeito castrado*, esvaziado, portanto de substância ontológica e de conteúdo psicológico, um *manque-a-être* e um *manque à jouir* (Àlvarez, 2006). Quando Lacan vai elaborar a sua concepção do “mais de gozar”, homólogo a “mais valia” de Karl Marx, ele vai se remeter para algo que compense essa perda, justamente com o acréscimo de um “a mais” (*en plus*) do *manque a a jouir*, causa do desejo. Em suma, será alguma coisa elaborada para compensar a perda ao mesmo tempo em que acrescenta um “algo a mais” para recuperar um pouco do gozo (*jouissance*) (Chaboudez, 2013)

No seminário XVI, *de um Outro a outro*, onde a teoria dos discursos começou a ser construída, Lacan já demonstrava certa impaciência com aquilo que denominava como “rótulos filosóficos” que, na efervescência dos anos 60, podiam causar ruídos consideráveis perante uma juventude que pintava muros exigindo o impossível. Mais ainda, parece que, para Lacan, essa era uma discussão bem menor face às ideias

referentes à teoria dos discursos em que estava elaborando para apresentar posteriormente no seminário XVII. Em tantas vezes em que falou objetivamente de sua filiação ao “estruturalismo”, poucas vezes Lacan deu um recado tão direto como nessa passagem do Seminário XVI, já sentindo o peso das críticas e desentendimentos diversos nesse campo:

o estruturalismo só pode ser identificado, ao menos ao que me parece, pelo que chamarei, muito simplesmente, de seriedade. Mas, como quer que seja, o estruturalismo não se assemelha em nenhuma medida a uma filosofia, se designarmos por essa palavra uma visão de mundo, nem tampouco a nenhuma forma de assegurar, à direita e à esquerda, as posições de um pensamento. (1968-69/1978;12)

Tomando isso de forma efetivamente séria, não é difícil perceber que Lacan, naquele determinado momento de seu percurso, considera o estruturalismo tão somente como uma caixa de ferramentas, semelhante ao modo como Foucault costumava dizer a respeito de suas ideias e teorias. Tal caixa de ferramentas nos será extremamente útil para o que nos propomos nesse trabalho, ou seja, ir além da órbita da teoria lacaniana dos discursos, em si, seu desenho, para proceder ao exame de algo que nos parece ainda mais complexo e que vai de encontro a uma historicidade que Lacan irá perceber nos acontecimentos de maio de 68.

A *Zeitgeist* que tais eventos desvelam, apontam para um desenvolvimento temporal dos discursos e suas diferentes formas de laço social, todas enredadas a partir do surgimento de uma ordem simbólica, ou seja, o discurso do mestre a qual nos deteremos mais adiante e, principalmente a metamorfose histórica estrutural desse em um *discurso do capitalista*. Essa transformação irá coincidir justamente com o advento da modernidade e as novas formas de subjetivação que se engendram a partir disso. Indo mais além, não poderíamos pensar ainda outras formas de subjetivação se criam

naquilo ao qual Jameson (1992) batizou de “capitalismo tardio”, ou mesmo “o neocapitalismo” de Derrida? Essa mutação da infraestrutura capitalista não passa despercebido por Lacan que irá falar, de forma vaga e incompleta, de um *discurso dos mercados* em 1972 e que seria, de certa forma mais uma mutação no discurso do mestre, mais precisamente como um terceiro avatar a qual poderíamos diferenciar do capitalista clássico moderno como um capitalista especulativo da pós modernidade. Veremos no decorrer desse trabalho se isso tem algum fundamento.

A reflexão acerca da modernidade é algo que a Escola de Frankfurt praticamente inaugurou na primeira metade do século XX, via *Dialética do Esclarecimento* (1944), de Adorno e Horkheimer que em sua crítica preserva ainda o paradigma racional cartesiano da mesma forma como se propõe mais contemporaneamente o sociólogo Alain Touraine em obras como *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* (1998) e na *Crítica da Modernidade* (1992) Tal paradigma irá conhecer forte oposição na cena pós-estruturalista que emerge com muita força na segunda metade dos anos 60 e que terá Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard como seus principais representantes.

Todas essas mutações históricas, que na segunda metade do século XX irão acontecer de forma rápida e até mesmo abrupta, fazendo com que a psicanálise, ou um certo entendimento dessa, sofresse profundas alterações. Relativo a tais entendimentos, Lacan já havia desafiado o mainstream psicanalítico até o limite de sua expulsão em 1963 e não tardaria para que outras frentes se abrissem para produzir conhecimentos sobre a *Zeitgeist* desse período e que foi se desenvolvendo rumo a novas teorias do psiquismo a qual podemos destacar as contribuições de Charles Melmann e Jean Pierre Lebrun, por exemplo. Para Beaucké (2009), tais autores, a despeito da qualidade de seus

escritos, acabam por fazer um rastreamento do que tece o vínculo social imaginário no presente confundindo o indivíduo social com o que está verdadeiramente em jogo na teoria dos discursos de Lacan, ou seja, o sujeito do inconsciente, sendo que essa pequena, mas importante diferença é o que separaria a psicanálise de algo da ordem de “sociologia psicanalítica”.

A teoria dos discursos que toma forma a partir do seminário XVII, *O Avesso da Psicanálise*, propõe algo que não se trata da “fala”, mas sim, daquilo que a pode favorecer, ou seja, a estrutura que permitiria enunciações efetivas, sendo que, ainda de acordo com Beaucké (2009), o agenciamento desses quatro discursos irá ultrapassar a oposição entre a psicanálise individual e certa psicanálise social, ou do “coletivo”. Para Keplec (2016:115) “a concepção de discurso de Jacques Lacan é uma das mais interessantes ferramentas para a análise da ideologia, relações de poder e política que temos hoje”, sendo que essa definição condensa uma parte significativa de nossas ambições com esse trabalho. Uma dessas ambições irá consistir em uma leitura historicista daquilo que originalmente se estruturou como lógica matemática, algo que em nosso caso irá tomar a forma de um “romanceamento” da teoria dos quatro discursos, ou seja, que servirão de base para pensarmos o sujeito do inconsciente, suas narrativas e deslocamentos paralíticos em tempos de capitalismo tardio.

Elizabeth Roudinesco, em entrevista para a revista *Prosa, Verso e Arte* (2018)²¹ afirmou, ao reforçar o seu comentário de que o século XXI seria lacaniano, no sentido de que a nossa *Zeitgeist* reivindicará esse aspecto subversivo de um “lógico que desafia a lógica”, de alguém que “melhor pensou, entre os psicanalistas, a pulsão de morte, o racismo, a organização insana do capitalismo, a sexualidade feminina, a criminalidade”,

²¹ <https://www.revistaprosaversoearte.com/elisabeth-roudinesco-lacan-e-um-logico-que-desafia-logica/>

em resumo, que nos forneceu ferramentas ainda pouco exploradas e as quais iremos nos deter de forma mais concisa nesse capítulo. A seguir, iniciaremos uma descrição sucinta, mas necessária, dos temas referentes aos quatro discursos (mestre/histórica/universitário/analista) que nos servirão de base para a análise do que virá nos próximos capítulos quando iremos de certa forma ultrapassar um território mais conhecido para nos aventurarmos em uma articulação com a psicanálise e essa “organização insana do capitalismo”.

2.3 – Os quadrípedes e sua organização

Lacan costumava chamar seus discursos de "pequenos quadrípedes giratórios" que retomam aquilo que Freud chamou em *Análise terminável e interminável* (1937) de “profissões impossíveis”, ou seja primeiramente “governar” e “educar”, ao que ele acrescenta a psicanálise como garantia segura de se chegar a resultados insatisfatórios. Nesse arranjo, iremos ter respectivamente quatro discursos: o Discurso do Mestre, o Discurso Universitário e o Discurso do Analista. A esses três, Lacan acrescenta mais uma impossibilidade que se constituirá no Discurso da Histórica que é o “fazer desejar”, no sentido de que um desejo em si está fadado à sua perpétua insatisfação.

Foi no precisamente no Seminário XVII, *O Avesso da Psicanálise* que Lacan introduz a teoria dos quatro discursos e, de início faz um resumo conciso de seus paradigmas mais básicos, nos recordando que

há estruturas – não poderíamos designá-las de outro modo – para caracterizar o que se pode extrair daquele *em forma de* sobre o qual me permiti o ano passado, enfatizar um emprego particular – quer dizer, o que se passa em virtude da relação fundamental, aquela que defini como sendo a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que

chamamos sujeito – em virtude do significante que, no caso, funciona como representando esse sujeito junto a outro significante. (Lacan, 1969-70:11)

A estruturação dos quatro discursos se dá a partir de quatro lugares fixos que inicialmente Lacan irá organizar da seguinte forma:

$$\begin{array}{ccc} \text{agente} & \longrightarrow & \text{outro} \\ \hline \text{verdade} & // & \text{produção} \end{array}$$

O *agente* é aquele que fala que se dirige ao outro, apoiado por uma *verdade* que estrutura o discurso e lança ao outro uma demanda, um tipo de satisfação inconsciente do desejo que sustenta o enunciado do *agente*. O lugar do *outro* é aquele que recebe a demanda selecionada pelo agente a qual pode aceitar ou não e produzir algo em torno da demanda a ser satisfeita, ou seja, a produção é o efeito do discurso. Nesses lugares haverá duas divisões principais: a primeira coluna, partindo da esquerda para a direita, permite que Lacan defina qualidades e possibilidades de troca entre o *agente* e a verdade; a segunda coluna estabelecerá relações entre o *outro* e a *produção*. (Braunstein 2010).

O *agente* fica na parte de cima, à esquerda e é o lugar dominante, aquilo que aparece como o local de produção do discurso. Cabe recordar que não estamos falando propriamente de uma análise comunicativa e que esse lugar do *agente* não se compreende como lugar de um orador, podendo ele ser ocupado por significantes variados tal como veremos mais adiante. (Volckrik, 1997). Já o lugar abaixo do *agente* é o lugar da *verdade*, a qual se entende como aquilo que alicerça o discurso. Aqui também, o lugar não será ocupado por um sujeito em si, ou um indivíduo, mas sim, por campos ou objetos variáveis de acordo com o discurso em pauta.

Embaixo da barra, se coloca aquilo que é desconhecido dos protagonistas do laço social: o desejo inconsciente do falante e o efeito desse discurso. Entre a verdade e a produção, conforme diz Lacan, há algo que se fecha no sentido de que a produção não tem, em qualquer caso, nenhuma relação com a verdade. “Podemos fazer o que quisermos, podemos tentar combinar essa produção com as necessidades que são necessidades que formamos, não há nada a fazer com a existência humana; e a relação da produção com a verdade não há como escapar disso.” (Lacan 1952-78:250) ²²

Existe, portanto, uma relação de impotência para fazer coincidir a produção com a verdade: no ser falante, pelo próprio fato dele falar, o objeto é sempre irremediavelmente perdido, e os semblantes de objetos que tomam o seu lugar acabam falhando inevitavelmente para explicar a verdade do desejo inconsciente que o perturba. Entre produção e verdade, há uma relação de impotência. Ou seja, pode-se dizer que a produção do discurso não é o suficiente para afetar a sua verdade. Acima da barra, está o que é diretamente apreendido pelos protagonistas do laço social, como relação direta da fala de um com o outro. (Colbeaux, 2012 Volckrik, 1997) ²³

Para fins de resumo, os lugares podem ser assim designados:

Agente: É o comando do discurso, aquele que fala.

Outro: Para onde o discurso é dirigido

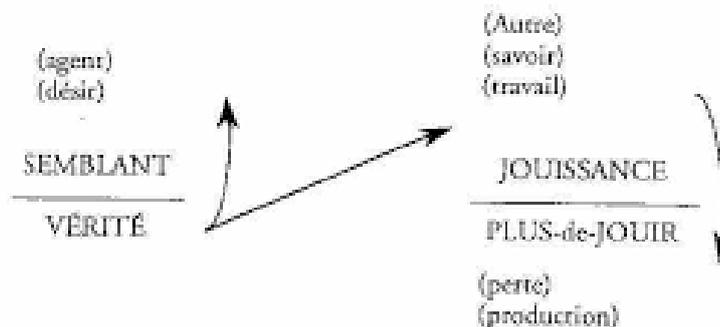
Produto: É que o discurso criou, o desejo inconsciente que sustenta o dizer do agente

²² No original: “On peut faire tout ce qu’on veut, on peut essayer de conjoindre cette production avec des besoins qui sont des besoins qu’on forme, il n’y a rien à faire avec l’existence humaine ; et le rapport de la production avec la Vérité il n’y a pas moyen de s’en tirer.”

²³ Colbeaux, C. (2012) Quatre discours, plus un in: <http://colblog.blog.lemonde.fr/2012/02/08/quatre-discours-plus-un/>

Verdade: É o que o discurso tentou expressar, o seu efeito.

No desenvolvimento da teoria dos discursos, Lacan irá jogar com esses lugares da mesma forma como outros autores assim o farão e a qual veremos mais adiante. nos Seminários XVIII *de um discurso que não fosse semblante* (1971) e XIX *...ou pior* (1972), Lacan irá apresentar outras formas de organização dos lugares do discurso que nos serão úteis em outros momentos desse trabalho. Para isso, iremos nos valer do desenho de Patrick Valas²⁴ como resumo esquemático dessas alternâncias.



Nesses lugares específicos irão se colocar quatro elementos também fixos, mas que irão se mover, girar, para formar os quatro discursos subsequentes. Tais elementos não se constituem em nenhuma novidade dentro do escopo teórico lacaniano, porém, nesse caso, ele irão se inserir em outro tipo de jogo – os discursos propriamente ditos aos quais nos deteremos mais adiante. Os quatro elementos são, respectivamente o *S1*, *S2*, *\$* e o objeto *a* que, sucintamente podem ser explicados em termos gerais da seguinte forma:

²⁴ http://www.valas.fr/IMG/jpg/Les_4_discours_002.jpg

S1 – É o significante mestre, que representa a lei e o poder. Significante unário. O significante-mestre tem a ver com o uso de signos específicos da cultura assumidos por um sujeito. O significante mestre comanda o gozo e define a legibilidade de cada discurso (Lacan, 1969-70;1992).

S2 – Significante do saber engloba diferentes áreas do conhecimento humano. Designa o lugar do Outro, dos significantes que já estão ali constituindo o saber inconsciente, que é também um meio de gozar.

\$ - Sujeito barrado – castrado limitado pela perda ou falta de seu objeto sujeito narcisista, castrado, limitado e afetado pela perda ou falta de seu objeto.

A – objeto causa do desejo, aqui o mais de gozar (plus de jouir) homólogo ao modelo marxista da mais valia.

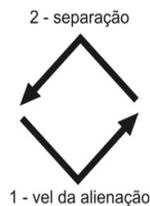
Após designarmos os lugares e os termos que vão ocupa-los, podemos finalmente apresentar os quatro discursos, partindo do discurso do mestre como matriz a qual se engendram os outros discursos.



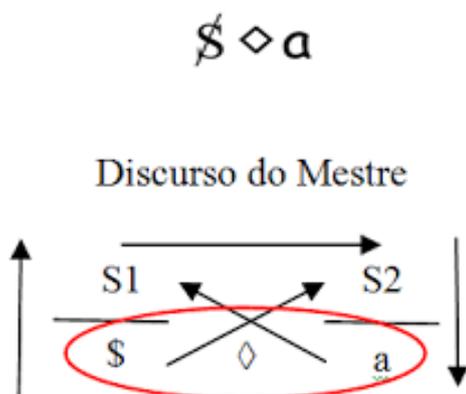
A disposição dos discursos, conforme vemos na figura 1 condiciona pares onde cada um se constitui no avesso do outro. Portanto, na vertical vemos o discurso da Psicanálise enquanto avesso do discurso do mestre, da mesma forma que, na linha horizontal, o discurso universitário irá se constituir no avesso do discurso histórico. E os inversos são verdadeiros. Ainda na figura 1 conseguimos ver claramente a dança dos discursos, os “quadrípedes giratórios”. Ao partirmos do discurso do mestre, ao darmos $\frac{1}{4}$ de giro em sentido horário, os lugares (agente, outro, verdade e produção) permanecerão fixos, no entanto os elementos se deslocarão a fim de formar o discurso da universidade, da mesma forma, ao efetuarmos $\frac{1}{4}$ de giro no discurso do mestre no sentido anti-horário, ele se transformará no discurso da histórica. Tanto em uma quanto na outra direção, partindo do discurso do mestre, se chegará ao discurso do analista, sendo que não é possível aceder diretamente a esse avesso da mestria senão pelos discursos Universitário ou Histórico.

A relação clássica entre a impossibilidade e a impotência nos quadrípedes discursivos é estabelecida por Lacan no seminário XVII, especialmente nos capítulos XII “A Impotência da Verdade” e XIII, “O Poder dos impossíveis” onde identifica a impossibilidade na linha de cima, na relação do agente com o outro e a linha da impotência, por vezes representada por duas barras diagonal ou mesmo pelo losango bivectorial que Lacan introduz no Seminário XI *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (1964) e que vai estabelecer a relação do sujeito com o outro, no que será descrito como um:

Processo de borda, processo circular, a relação em questão é para ser suportada por esse pequeno losango que me sirvo como algoritmo em meu gráfico precisamente porque ele é necessário de ser integrado a alguns dos produtos acabados dessa dialética(...) o pequeno V da parte inferior do losango, digamos aqui que é o *vel* constituído pela primeira operação que entendo surpreendê-los por um instante (...) da primeira operação que funda o sujeito (...) pois que não se trata nada menos que essa operação que podemos chamar de alienação (Lacan, 1964:198-199)



Isso irá estabelecer o grafo da lógica do fantasma que será a parte inferior do discurso do mestre, exatamente como tal



Em resumo, podemos dizer, portanto que o processo de alienação é correlativo ao fato do encontro do indivíduo com a linguagem, com uma linguagem que o precede, que aí estava antes de ele existir, cujas regras e códigos estão já definidos, não tendo tido o sujeito nenhum papel em sua constituição. (Nascimento, 2010).

Lacan irá fazer alguns acréscimos em sua teoria dos discursos desde o Seminário XVII, como por exemplo em *Radiophonie* (1970) onde haverá uma divisão mais clara entre os discursos da impossibilidade e os da impotência.



A impotência está em relação com a parte inferior dos discursos do Mestre e da Histórica, especificamente com um lugar que resulta do trabalho, ou seja, a sua produção, em relação àquilo que ocupa o lugar da verdade. Aquilo que o discurso produz é impotente em mostrar a verdade deste mesmo discurso, não há relação entre a produção e a verdade (Keplec, 2016). Para a histórica, de acordo com Lacan (1970) “é a impotência do saber que provoca seu discurso, ao se anima com o desejo, que revela em que educar fracassa” e No discurso universitário, prossegue ele, “é a hiância onde se precipita o sujeito que ele produz pôr terr que supor um autor ao saber”

Da mesma forma, em relação ao que chama de “impossibilidades”, Lacan (1970), ainda em *Radiophonie*, irá nos esclarecer em relação ao discurso do Mestre que “a impossibilidade de governar só será considerada em seu real se regressivamente for trabalhado o rigor de um desenvolvimento que necessita a falta-a-gozar em seu início, se o mantém em seu fim”. Finalmente, no discurso do analista ele irá dizer que “pela análise, a(i) n(ão) há lise²⁵, permita-me ainda esse jogo, senão a impossibilidade de governar o que não se domina, a ser traduzida em impotência da sincronia de nossos termos: comandar o saber para o inconsciente, é um problema”

Acrescentamos que Lacan irá distinguir as duas formas de giro como progressivas (sentido anti-horário) ou regressivas (sentido horário). O “progresso” rumo ao discurso da universidade toma a forma de uma censura inconsciente que aponta para o aumento da dominação do discurso da universidade como a continuidade do discurso do mestre. O deslocamento no sentido horário será chamado de regressão, movimento que desvela o que emerge sob a barra do recalque. Esse deslocamento se dá

²⁵ Jogo de palavras que em francês fica “Par l’analyse, là n’a lyse”

por um giro de $\frac{1}{4}$ de volta, em que se sucedem os Discursos do Mestre, da Histórica, do Analista e da Universidade (Bueno, 2015)

Não pretendemos esgotar nessas poucas páginas uma discussão por demais ampla e, por vezes contraditória em relação à formação da teoria dos discursos de Lacan e nem esse será o nosso objetivo, sendo que a literatura psicanalítica oferece fartas opções em relação a isso. Prosseguiremos agora com uma síntese necessária de cada discurso que nos dará, entretanto, a base necessária para que possamos avançar em seu entendimento em paralaxe a qual organizamos a nossa escrita. Optamos, de forma didática, deixar para um capítulo específico a escrita sobre o “discurso do capitalista” e o “discurso PST” ou “discurso dos mercados”, dada a sua importância no argumento central dessa dissertação.

2.4 My sweet lord - I really want to know you, I really want to see you

A leitura da teoria dos quatro discursos pode levar ao entendimento de que eles são iguais, visto que estão inseridos em uma cadeia estrutural que os movimenta conforme vimos anteriormente. Entretanto, existe um discurso que ocupa um lugar especial e que no Seminário XVII, Lacan vai explicar o seu papel e coloca-lo no centro da dinâmica discursiva: o discurso do mestre. Para Klepec (2016) isso não se constitui em nenhuma surpresa já que o tópico do mestre atravessa toda a obra de Lacan e que a teoria dos quatro discursos não diz respeito a nada além da “mestria e suas vicissitudes”.

as razões estratégicas para que o discurso do mestre seja definido como um ponto de partida para os três discursos restantes não são apenas históricas, mas também estruturais. O nível superior no discurso do mestre sintetiza a tese de Lacan de que "um significante representa um sujeito para outro significante": S1, o significante mestre ou traço unário, representa o mestre para todos os outros significantes (S2) (Klepec 2016:124)

É a partir desses pressupostos, desse significante mestre, que Lacan irá organizar aquilo que chamamos da “dança dos discursos”, dança essa que assume diferentes ritmos e andamentos e que pode ser dançada tanto em conjunto quanto a sós, se pensarmos no discurso do capitalista enquanto não formador de laço social. É por aí que devemos entender o papel do significante mestre, seja na totalidade da teoria lacaniana quanto especificamente na teoria dos discursos. Para Colette Soler (2010) “colocando a ênfase sobre a função do Significante Mestre, Lacan valorizava o fato de que o poder do mestre, aquele que comanda, nunca opera somente a partir da força bruta, mas sempre a partir do verbo”.

Enfatizando a importância do Significante Mestre, Soler (2010) enfatiza que o poder do mestre, aquele que comanda, nunca opera somente a partir de uma força direta, violenta, mas que por vezes, sequer tem noção de seu papel nesse discurso. O “mestre”, aqui irá se diferenciar daquilo que seja o “Significante Mestre”, ao mesmo tempo em que irá se sustentar a partir desse lugar. No seminário XVIII, *de um discurso que não fosse semblante* (1971) Lacan nos dá mais algumas pistas acerca desse lugar que ordena os discursos, que aqui irá introduzir o termo *semblante* ao invés de *agente* como o fez no seminário anterior, como o lugar no alto e a esquerda.

é quando o significante mestre está em certo lugar que falo do discurso do mestre; quando certo conhecimento também o ocupa, falo da [discurso da] universidade; quando o sujeito em sua divisão, fundador do inconsciente, está lá nesse lugar, que eu falo do discurso da histérica, e finalmente quando o mais-de-gozar ocupa esse lugar, que eu falo do discurso do analista. Esse lugar, de algum modo sensível, aquele em cima e a esquerda, para aqueles que estiveram aqui e que ainda se lembram, este lugar é ocupado no discurso do mestre pelo Significante no papel de mestre S1, este lugar ainda não designado, eu o chamo o pelo seu nome, do nome que ele merece que é precisamente o lugar do semblante.(...) E se o discurso do mestre é a estrutura, o ponto forte em torno do qual várias civilizações são ordenadas, isso se dá de outras formas que não apenas a violência. (Lacan, 1971:25)²⁶

Não iremos aqui avançar nas teorizações lacanianas pós-seminário XVII já que isso nos levaria muito mais longe do que podemos ambicionar nesse trabalho. Para nós basta apenas, nesse momento, refletir nas relações entre o semblante e a verdade nos quatro discursos que se organizam a partir desse lugar que como lembra Jacques Alain-Miller (1991-92) “consiste em fazer crer que há algo ali onde não há nada; não haver relação sexual, implica que, ao nível do real só há semblante, não há relação”. Sendo assim, o próprio significante é um semblante, seja ele qual for, mesmo, o que irá se constituir em material importante para os estudos identitários da década de 60 e que persistem até os tempos atuais como se verão nos seminários seguintes com a introdução da pluralidade dos significantes do “Nome do Pai”.

Se, como já havíamos dito antes, a tópica da dominância atravessa a obra de Lacan e seja qual for o lugar em questão, do lado esquerdo da barra e acima, agente, semblante ou desejo, haverá necessariamente um S1 no discurso do mestre que será um

²⁶ No original “C’est quand le signifiant maître est à une certaine place que je parle du discours du maître ; quand un certain savoir l’occupe aussi, je parle de l’université ; quand le sujet dans sa division, fondatrice de l’inconscient, y est en place, que je parle du discours de l’hystérique, et enfin quand le plus-de-jour l’occupe, que je parle du discours de l’analyste. Cette place, en quelque sorte sensible, celle d’en haut et à gauche, pour ceux qui ont été là et qui s’en souviennent encore, cette place qui est ici occupée dans le discours du maître par le Signifiant en tant que maître, S1, cette place non désignée encore, je la désigne de son nom, du nom qu’elle mérite, c’est très précisément la place du semblant. (...) Et si le discours du maître fait [le lit], la structure, le point fort autour de quoi s’ordonnent plusieurs civilisations, c’est que le ressort est tout de même bien d’un autre ordre que la violence”

lugar de domínio, mais precisamente um organizador simbólico. A forma mais elementar de descrever esse discurso se apresenta na dialética do senhor e do escravo de Hegel representado no par S1 – S2 onde o escravo trabalha para seu senhor, ou seja, ele tem o saber enquanto o senhor apenas quer que “a coisa ande” (Lacan, 1969-70; Žižek, 2008).

Entretanto, essa situação vai se transformar dialeticamente porque a posição do senhor abriga uma contradição interna: o senhor só o é em função da existência do escravo, que condiciona a sua. O senhor só o é porque é reconhecido como tal pela consciência do escravo e também porque vive do trabalho desse escravo. Nesse sentido, ele é uma espécie de escravo de seu escravo como nos explica Žižek

portanto, é errado dizer que, como não trabalha, o mestre permanece preso no nível natural: os produtos do escravo satisfazem não só as necessidades naturais do mestre, mas suas necessidades transformadas em um desejo infinito por luxos excessivos, em disputa com os luxos de outros mestres – o escravo proporciona ao mestre iguarias raras, mobílias luxuosas, joias caras etc. É por isso que o mestre se torna escravo de seu escravo: ele depende do escravo não para a satisfação de suas necessidades naturais, mas para a satisfação de suas necessidades artificiais altamente cultivadas. (Žižek 2013: 766)

O discurso do Mestre é comumente conhecido na psicanálise como um discurso de domínio que “vive da ilusão de que \$ é S1, de que o sujeito é Um, idêntico a si mesmo e que o discurso é unívoco” (Álvares 2010). Esse domínio de S1, o mestre e suas vicissitudes, como já havíamos afirmado anteriormente, vai atravessar a obra de Lacan principalmente no que tange à referência a uma ordem simbólica que se estrutura pelo campo da linguagem e pela função da fala, sendo regida por uma lei que sobre determina as escolhas dos indivíduos, ou seja, que é preexistente a esses. O inconsciente

apenas se estrutura como uma linguagem enquanto pertencente ao domínio do Simbólico

Partindo desses pressupostos é que nos perguntamos, afinal, quem é, ou melhor, o que é esse “mestre”, ou “senhor” palavra polissêmica passível de tantas interpretações e as quais aqui acrescentaremos mais algumas. Aqui começaremos algumas distinções entre o assim chamado “mestre antigo” e o “mestre moderno” a qual irão nos possibilitar o surgimento de um fenômeno paralático fundamental para compreender as formulações de Lacan em relação ao discurso do capitalista e o discurso dos mercados, não como um quinto ou sexto possível discurso, mas sim, como uma paralaxe discursiva estrutural a qual Lacan movimenta e modifica seguindo um viés histórico. Veremos isso mais adiante.

O mestre antigo, de acordo com Žižek (2008) seria representado pela figura do Rei da França Luís XIV, o “Rei Sol” cuja frase “l’etat c’est moi” tornou-se o símbolo de todo monarca absolutista desde então. Tal frase teria sido pronunciada perante o parlamento francês em 1655, quando ao ser desafiado pelos parlamentares, Luís lhes recordou que a autoridade real estava acima de tudo. Em uma sociedade pré-moderna, a ordem simbólica era ordenadora e invisível. O significante mestre, (S1) representa o mestre para o resto da cadeia significante (S2). Nesse ponto Luís é bem menos lunático do que é geralmente pintado, pois ele recorda que o Mestre é uma função e que, naquele momento, ele ocupava esse lugar a despeito da, certamente justa, oposição histórica que lhe era lançada.

Keplec (2016) nos recorda que um mestre é sempre produto de uma relação intersubjetiva, ou seja, é o outro quem faz o mestre e essa posição não depende dele,

pois S1 como função pode ser facilmente implodida em determinadas mudanças estruturais. Passado pouco mais de um século, podemos considerar que a execução de Luís XVI, pelos revolucionários franceses, pode ser considerada como um dos marcos simbólicos da primeira metamorfose paralática do mestre antigo que irá se transformar no mestre capitalista, pondo fim à era dos monarcas absolutistas ao adentrar na era moderna com a ascensão da burguesia mercantil e às portas da Revolução Industrial.

O mestre também pode ser exemplificado pelo jogo de xadrez. Tudo o que circula no tabuleiro é dependente da figura do Rei (S1) que ordena o restante da cadeia significante (S2) em suas funções rigidamente estruturadas, sendo que cada peça terá uma função na hierarquia vigente. Não seria esse um belo exemplo do primado do mestre antigo? Entretanto, esse Rei tão poderoso é ao mesmo tempo a peça mais fraca do jogo. Ao se dar o “Xeque-Mate”, o cerceamento do Rei finaliza o jogo para o lado perdedor, mas esse Rei adversário “não vai para a caixa” como as demais peças, mas sim, ele cai no tabuleiro e essa sua queda vai representar a própria manutenção do sistema (O Rei está morto, viva o Rei).

No que concerne à produção relativa ao discurso do Mestre, recordamos que é o objeto a, sendo que nesse sentido o discurso do Mestre vai falar do objeto perdido, introduzindo o sujeito no universo do desejo marcado pelo estabelecimento de uma ordem simbólica. O que o mestre faz, portanto, é fornecer um significante, um significante-mestre “ele dá um sinal” (signo) e todos os seus poderes dependem desse signo). “Fazer com que as pessoas trabalhem e ainda mais cansativo do que gente mesmo trabalhar, se tivesse mesmo que fazê-lo. O mestre nunca faz isso. Ele dá um sinal, o significante mestre, e todo mundo corre” (Lacan 1969-70:185).

Discurso do Mestre

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

//

O matema do discurso do mestre se refere a uma ordem simbólica, algo que coloca o sujeito \$ em uma posição funcional de um sujeito barrado (\$), o “mestre é castrado”, ou seja, igualmente é exposto à lei. Para Jacques-Alain Miller²⁷ (2004), Lacan não haveria hesitado em formular que o discurso do mestre seria a estrutura do discurso do inconsciente, em resumo o discurso do mestre é o discurso de uma civilização que prevaleceu desde a Antiguidade na forma da religião e das monarquias absolutistas, enfim, de uma realidade pré-moderna que iria conhecer o seu ocaso na emergência de uma nova forma de organização social, o capitalismo, onde o mestre antigo aos poucos cederia espaço ao mestre moderno. Nesse caso, “antigo” e “moderno” irão referenciar diferentes períodos históricos cujos marcos simbólicos, que não passaram despercebidos por Lacan, seriam a emergência do pensamento cartesiano, a morte de Deus e, principalmente as mutações no universo do trabalho.

Lacan irá aos poucos teorizando acerca da emergência do discurso do capitalista a partir do que ele vai chamar de uma torção do discurso do mestre e que aqui nós iremos nomear de “lacuna paralática”, recordando Žižek (2008) como aquilo que divide um único e mesmo objeto de si mesmo Em Lacan (1969-1970: 33) “o sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo

²⁷ Miller J. A. (2004) Conferência de Jacques-Alain Miller em Comandatuba - IV Congresso-AMP. In <http://2012.congressoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>

escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. *Sociedade de Consumo*, dizem por aí”.

Se mudarmos por apenas alguns instantes o nosso ângulo paralítico, iremos encontrar em Michel Foucault (1976) algo da ordem dessa torção, embora esse em nenhum momento referencie a teoria dos discursos de Lacan. Entretanto, no primeiro volume da *História da Sexualidade*, intitulado *A vontade de Saber*, um dos grandes motes foucaultianos é a discussão acerca da passagem do dispositivo da aliança para o dispositivo da sexualidade. Foucault situa na antiguidade clássica a primazia do dispositivo da aliança que, grosso modo, valoriza o matrimônio, as relações de parentesco e a transmissão de nomes e bens, estruturando-se em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido. Ou seja, um laço social estruturado justamente em cima do discurso do mestre. No século XVIII, de acordo com Foucault (1976) o dispositivo da sexualidade irá se impor, não exatamente como substituto do dispositivo anterior mas como o seu suporte, sua torção ou paralaxe.

numa palavra, o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é a sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo para ele, ser a “reprodução”. O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global (Foucault 1976:102)

Apesar das relações cordiais e de admiração mútua com Lacan, Foucault vai elevar, nesse livro, o tom de suas críticas contra à psicanálise, inscrevendo-a como correlata à confissão cristã e uma peça significativa na engrenagem dos mecanismos de biopoder. Convencionando que o dispositivo da sexualidade se vincula historicamente à ascensão do capitalismo ocidental, com suas práticas discursivas, a implantação perversa e a construção de toda uma nosologia diagnóstica excludente e que a

psicanálise de alguma forma seria parte integrante disso. Essa é uma ideia igualmente defendida por Benjamin em *O capitalismo como religião* quando este reflete que

a teoria freudiana também faz parte do Império sacerdotal desse culto. Ela foi concebida em moldes totalmente capitalistas. A partir de uma analogia muito profunda, ainda a ser esclarecida, aquilo que foi reprimido - a representação pecaminosa - é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente (Benjamin 2013: 22)

Afirmar que a psicanálise se erige em moldes capitalistas é afirmar que ela é um produto da modernidade e que sem isso, sem Descartes ao menos, não haveria um solo fértil e nem condições mínimas para o seu desenvolvimento. Lacan e Foucault costumavam beber de fontes semelhantes em relação as suas produções teóricas e muitas críticas foucaultianas, ou pós estruturalistas em geral, à psicanálise foram contempladas por Lacan, seja em seu “retorno a Freud”, mencionado “em passant” por Foucault em *O que é um autor?* (1969), seja nas reformulações acerca do Complexo de Édipo e da pluralidade dos “nomes do pai” que problematiza os modos singulares da presença da função paterna, pluralizada em diversos nomes e que será, antes de tudo, uma operação de inscrição do sujeito na linguagem.

O dispositivo da sexualidade se engendra nos meandros da positividade do mundo antigo como uma torção do dispositivo da aliança, de forma homóloga a que Lacan nos coloca em relação ao discurso do capitalista face ao discurso do mestre. Ambos convivem de forma paralítica em um mundo ao qual parece que nada efetivamente desaparece, mas sim, se transforma em um espaço não mais regido por dualidades, mas sim, por antinomias. Além disso, o discurso da histórica e o discurso universitário minaram a força cega e positiva do mestre em dois pontos cruciais,

conforme nos coloca Žižek (2014)²⁸ : o governo técnico da burocracia, que culmina na biopolítica; o fenômeno da explosão da subjetividade capitalista histórica que se reproduz através de uma permanente auto revolução. Žižek (2012) acrescenta que a subjetividade dos dias de hoje se caracterizaria pela passagem do desejo para a demanda em uma espécie de afronta ao imperativo do desejo, ao “homo neurótico” subproduto do discurso do mestre, enfim, um Outro total e onipotente que escapa á castração.

2.5 Um saber que ordena (They don't know that we know they know we know)

Lacan (1969-1970) irá nos dar algumas pistas acerca da escrita dos discursos e aquilo que denominaremos de seus “giros paraláticos” no que tange a questão da “dominância”, ou seja, o termo que ocupará o lugar do agente, acima e a esquerda e que irá mudar a estrutura dos discursos. A dominância do discurso do mestre, por exemplo, *é a lei* (S1). Lacan fará uma diferenciação da lei a que se refere daquilo a que se conhece por justiça e todo a sua articulação com o direito, mas sim, “leis de estrutura que fazem com que a lei seja sempre a lei situada nesse lugar que chamo de dominante no discurso do mestre” Lacan (1969-1970:44)

$$\begin{array}{ccc} \frac{S_2}{S_1} & \longrightarrow & \frac{a}{\cancel{S}} \\ & // & \end{array}$$

Discurso da Universidade/Universitário

O discurso universitário, ou discurso da universidade, tal como o do mestre, são discursos de domínio. Resumidamente, tal como mostra o matema acima, no lugar do

²⁸ Žižek, S.(2014) Jacques Lacan's four discourses | <http://www.lacan.com/zizfour.htm>

agente encontra-se S2, que é o saber que o mestre um dia usurpou do escravo uma tirania do saber que se constrói a partir dos grandes textos, das citações e da reprodução de um saber a qual não lhe é autorizado a questionar: “O S2 aí é o lugar dominante na medida em que foi no lugar da ordem, do mandamento, no lugar primeiramente ocupado pelo mestre que surgiu o saber” (Lacan 1969-1970:109) O saber em posição de agente (S2) se endereça ao estudante (a) que Lacan irá denominar de *astudado* “porque como todo o trabalhador – situem-se nas outras pequenas ordens – ele tem que produzir alguma coisa” (Lacan 1969-1970:110). Os *astudados* produzem artigos, dissertações, teses e tudo o que for necessário para movimentar a máquina acadêmica na ilusão dessa impossibilidade freudiana que é o educar.

Žižek (2014) identifica um viés reducionista no entendimento do discurso universitário - como a percepção de algo pertencente a maquinaria interpretativa acadêmica - entretanto ele recorda que, para Lacan, esse discurso não está diretamente ligado à universidade como instituição social. Lacan vai afirmar, por exemplo, que a União Soviética foi o puro reinado do discurso universitário. Žižek faz uma provocação ao destacar o nível superior fórmula do discurso universitário – S2 diante de a – que poderia também ser lido como representando o saber universitário que se empenha em integrar, domesticar e apropriar o excesso que lhe resiste e rejeita. Zupančič (2006) reitera a diferenciação entre o discurso da histórica, como uma reação ao discurso do mestre e o discurso da universidade que se tornou a nova forma do discurso do mestre. Nesse ponto retomamos a questão foucaultiana de oposição/paralaxe entre os dispositivos da aliança e da sexualidade, sendo que o segundo é o que inaugura “a vontade de saber”, domínio das práticas discursivas. Para Zupančič o discurso da universidade é

um discurso novo e reformado do mestre. Em sua forma elementar, é um discurso que é pronunciado do lugar de um conhecimento supostamente neutro, cuja verdade (escondida abaixo da barra) é o poder, isto é, o significante mestre. A mentira constitutiva deste discurso é que ele nega sua dimensão performática: ele sempre apresenta, por exemplo, aquilo que leva a uma decisão política, fundada no poder, como uma simples percepção do estado fatural das coisas (pesquisas públicas, relatórios objetivos, e assim por diante) (Zupančič 2006:168)

Podemos começar então a pensar em um conjunto de paralaxes que situam em um horizonte próximo o discurso do Mestre e sua lei (S1); o discurso da universidade e o seu saber (S2). Ambos irão performar dogmatismos ordenadores muito além do que poderia imaginar a juventude dos anos 60 a qual Lacan endereçava amargas doses de ceticismo quanto às suas efetivas pretensões libertárias. O discurso do mestre deu o seu primeiro quarto de volta e legou S1 na posição da verdade e no lugar do outro o objeto a, na qual recordamos que Žižek (2008) o considera como o “objeto paralático puro”, moldável de acordo com aquilo que se deseja dele. Isso terá um entendimento diferente do que iremos examinar no discurso do analista, já que engendra certa objetificação do outro naquilo que Lacan vai identificar como o mal estar dos *estudados* ao qual

solicita-se que constituam o sujeito da ciência com a sua própria pele, o que, segundo as últimas notícias parece apresentar algumas dificuldades na área de ciências humanas. E é assim para uma ciência tão bem assentada por um lado e tão evidentemente conquistadora por outro – o bastante para se qualificar de humana, sem dúvida porque toma os homens como húmus – ocorrem coisas que nos permitem sair-nos bem e compreender o que comporta o fato de substituir no plano da verdade o puro e simples mandamento, o do mestre. (Lacan 1969-1970:111)

A produção do discurso universitário é o sujeito dividido (\$), este que tende a se revoltar ao ser disposto como objeto a, como *astudado*, o novo escravo, ou como sarcasticamente Lacan nos coloca na passagem acima, como húmus. Tal discurso vai exprimir uma tirania do saber científico que busca de certa forma dissociar o sujeito de seus significantes primordiais. O que pode ser isso? Ao outro restará tão somente um

silêncio ou a repetição de enunciados do saber universitário. Zupancic (2006) se vale do discurso universitário para analisar as ações americanas durante a guerra do Iraque (2003-2011) ao assinalar a posição cínica dos "mestres democráticos" que jogam pelas regras do discurso universitário, ao exigirem que todas as decisões políticas sejam fundamentadas em um conhecimento objetivo, o que vai da ordem dos drones e "bombardeios cirúrgicos" que aparentemente promovem uma "guerra científica" com pretensões assépticas e legitimadas por um conjunto de saberes que desumanizam o inimigo.

Para Žižek (2014) a fórmula dos quatro discursos de Lacan permite desdobrar as duas faces da modernidade (administração total e dinâmica capitalista-individualista), uma dualidade que em si acaba por enfraquecer historicamente o discurso do mestre. O viés iluminista cartesiano que atenta para a eficácia da figura do mestre é substituída, ou suplementada, pelo governo direto dos experts que são legitimados por seu saber, e as dúvidas, o permanente questionamento, pode muito bem ser integrado em um laço social de permanente conflito e que irá, mais adiante, construir alguns entendimentos no que concerne aos ditames do capitalismo tardio pós Bretton Woods.

2.6 Uma histérica que instaura, um analista que a-colhe

Se o discurso universitário representa um quarto de giro em sentido horário em direção ao seu avesso, o discurso do analista, o discurso da histérica fará um quarto de giro na direção oposta, anti-horária. O discurso da histérica é o avesso do discurso da

universidade, na qual fica claro ao retomarmos a figura 1 na página 19. Esse avesso não é por acaso e parte de uma construção arguta de Lacan que irá opor discursos de domínio a discursos de não domínio.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

Discurso da Histórica

O discurso da universidade é um discurso de transmissão do saber enquanto o discurso da histórica, representado acima, é um discurso de produção do saber onde S2 é a produção. A dinâmica ocorre quando \$ questiona e desafia o mestre (S1) para forçosamente produzir um saber sobre a verdade do sintoma histórico (Álvares, 2010). O objeto a, aqui entendido como o “mais de gozar” é a verdade do sintoma na qual se identifica o sujeito. É como objeto de seu desejo que a histórica tenta interrogar o significante mestre, aquele da medicina, das ciências ou mesmo da psicanálise a fim de afirmar a impotência desse mestre em produzir um saber (S2) que dê conta desse gozo que a faz sofrer tanto, o discurso da histórica denuncia a ilusão do discurso do mestre pois este, como todos, é igualmente castrado.

Anteriormente falávamos do termo dominância, isso é o que se encontra no lugar do agente, no alto e a esquerda de cada discurso para Lacan “é claro que esse dominante nós a vemos aparecer sob a forma de sintoma. É em torno do sintoma que se situa e se ordena tudo que é do discurso da histórica” (Lacan 1969-1970: 45). Para Lacan, Hegel foi o mais sublime dos históricos algo que poderíamos pensar igualmente na relação de

Sócrates (discurso histórico) *versus* os sofistas (discurso universitário). A histeria de Sócrates, pode-se dizer que teve início quando a Pítia, sacerdotisa do templo de Apolo, em Delfos, o chamou de “o mais sábio de todos os homens”. Julgando-se imerecedor de tal deferência, Sócrates passou a vida dialogando com os cidadãos atenienses. Filho de uma parteira, o método socrático vai se tornar conhecido por maiêutica (parteira em grego) já que para ele, o conhecimento reside nas pessoas e essas são capazes de aprender por si mesmas e cabe ao filósofo ajudá-lo a nascer.

Já para os sofistas, não haveria essa relação instauradora com o conhecimento, mas sim o seu domínio e sistematização. Os sofistas podiam ser entendidos, grosso modo, como uma espécie de docentes profissionais itinerantes que, por determinado preço, vendiam ensinamentos práticos de filosofia. Eles levavam em conta os interesses dos alunos, dando aulas de eloquência e sagacidade mental e, segundo consta, tinham fácil oratória, eram bastante astuciosos e ensinavam conhecimentos úteis para o sucesso dos negócios públicos e privados. (Chauí, 1994). O que os sofistas ofereciam não difere muito do que oferece o meio acadêmico nos dias atuais, com raras exceções, ou seja, uma formação que concede habilidades para o exercício de uma profissão. Com o passar do tempo e a ferrenha oposição dos grandes filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles, o termo “sofista” passou a significar “impostor”.

Entre tantas questões suscitadas por esse binarismo entre o que poderíamos chamar de “alta filosofia” e “filosofia popular”, ou algo que se vende em oposição a algo que não tem preço, ou ainda o livre fluir do pensamento versus o dogmatismo programático e limitado de uma formação qualquer, podemos aqui situar o discurso da histórica como socrático por excelência. Pois, como afirma Lacan (1969-1970) o que ~~quer~~ a histórica quer é um mestre e esse mestre pode ter sido justamente inventado a

partir desse desejo, um mestre na qual ela reine. A histericização do discurso é fundamental no percurso analítico e é o caminho anti-horário de se chegar propriamente ao discurso do analista. O caminho horário, como já vimos, é o do discurso da universidade, mas não seria justamente aí que teríamos um exemplo pungente do avesso entre o discurso da universidade e o discurso da histérica? Para Ellie Ragland

o discurso da histérica poderia talvez ser melhor descrito como um tipo de "objeção da consciência" - um lembrete (frequentemente na forma de um sintoma) de que o aparato S1- S2 não esgota a integridade do discurso e que no final não se revela sem um resíduo ou excedente (surplus) e é cego para sua própria verdade.(Ragland 2006: 163)

O discurso da histérica se constitui no modelo, por excelência, do discurso do analisando e foi justamente essa histeria que Lacan quis recordar aos burocratas da IPA em teoria e em ato, nas palavras com as quais finaliza o capítulo 1 do Seminário XI – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*, intitulada “a excomunhão” onde afirma que

há toda uma temática que tem a ver com o estatuto do sujeito quando Sócrates formula nada saber, a não ser o que diz respeito ao desejo. O desejo não é posto por Sócrates em posição de subjetividade original, mas em posição de objeto, Muito bem, é também do desejo como objeto que se trata em Freud (Lacan 1964: 20)

Portanto, apenas cinco anos antes de formular a teoria dos discursos, Lacan coloca o desejo em posição de *objeto a*, o que vai gerar a fórmula do discurso do analista que veremos a seguir. O manifesto socrático de Lacan se endereça aos burocratas da IPA, tiranos do saber e detentores de um conjunto de regras herméticas que ao fim propiciavam o surgimento de grupo de *astudados* bem mais do que supostos psicanalistas. Se for do desejo como objeto que se trata em Sócrates e Freud, o quarto

discurso, o discurso do analista, fecha a sequência dos quadrípedes giratórios como o avesso do discurso do mestre.

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\cancel{S}}{S_1}$$

Discurso do Analista

Lacan, no seminário XVII (1969:1970) vai classificar o discurso do analista, como vemos logo acima, na forma de uma “experiência precisa”²⁹, e um de seus maiores objetivos é distinguir a psicanálise como um laço social específico e diferenciado dos outros discursos. Com essa diferenciação, Lacan reflete sobre como a psicanálise igualmente irá depender dos outros discursos, bem como do contexto histórico em que ela se originou e que ainda subsiste. Esse questionamento sobre a psicanálise a coloca como um laço social bastante específico e único que não irá trazer propriamente uma solução para os problemas culturais de nossos tempos, como por exemplo, o domínio do discurso da universidade. Muito antes pelo contrário, a visão básica de Lacan sobre a psicanálise consiste em enfatizar sua excentricidade em relação a essa cultura e o fato de que ela só pode adotar uma posição importante, mas fraca, de explorar tanto os efeitos quanto as condições de uma dinâmica cultural que se transformava rapidamente no final dos anos 60. (Hoens, D. 2006).

Lacan (1969-1970) irá diferenciar o discurso do analista, enquanto laço social, da própria teoria psicanalítica em geral. O que significa, grosso modo, que um brilhante

²⁹ A l’instant, on vient de me poser une question, on vient de me demander si je croyais que les choses que je raconte ne me motivent à les sortir qu’en raison d’une expérience précise qui est l’expérience analytique, j’ai répondu oui. J’ai répondu que s’il n’y avait pas ça, je ne me considérerais absolument pas... ayant ni droit, ni surtout l’envie de prolonger le discours philosophique très au-delà du moment où il a fort proprement défunté. (Lacan, J. 1969-1970:204)

e reconhecido psicanalista, escritor de livros de sucesso, enfim, um expert teórico que poderá não estar enunciando com seus pacientes o “discurso do analista” da forma como Lacan irá conceber. Dessa forma, a grande ironia lacaniana será de manter em suspenso os grandes discursos de saber de reconhecidos mestres em psicanálise em relação ao que é feito dentro de seus consultórios efetivamente segue uma ética do desejo. Uma das definições mais precisas do discurso do analista, Lacan apresenta no seminário XVII onde esclarece: “o que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histericização do discurso. Em outras palavras, é a introdução estrutural, mediante condições artificiais do discurso da histérica” (Lacan 1969-1970:33). Como já havíamos visto anteriormente, essa histericização passa obrigatoriamente pelo circuito anti-horário do esquema dos quadrípedes giratórios, já que pelo sentido horário se irá passar pelo discurso da universidade onde residem as armadilhas do saber que irão enfraquecer e, por vezes, alterar a uma experiência radical de análise.

Recordando que o discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, e o discurso da histérica é o avesso do discurso da universidade, o que isso aponta em termos estruturais é um conjunto reconhecido de paralaxes a serem destacadas quanto ao caminho a se chegar ao discurso do analista, já que é vedada a possibilidade de um atalho direto do discurso do mestre a esse. Nisso parece existir um recado claro aos membros da IPA e suas regras institucionais engessantes, sua postura de guardião dos cânones sagrados da psicanálise, aos seus analistas didatas e especialistas de toda a ordem que infligiram a Lacan a sua “excomunhão” no ano de 1964. Tal recado bem poderia ser: vocês não são mestres e muito menos analistas, estão quando muito dentro do domínio do discurso da universidade e por aí ficam. É irônico constatar que as tais

“regras institucionais engessantes” tenham virado moeda corrente em muitas instituições psicanalíticas ditas lacanianas desse tempo para cá.

Com a experiência da histericização, teríamos algo na qual poderíamos chamar de cenário paralítico e que poderíamos ilustrar como o circuito DM-DH-DA que irá simbolizar o percurso de um sujeito em sua análise enquanto “mestrificado” por um sintoma (S1), seu atravessamento pela histeria e a sua entrada em uma “experiência precisa” que é o discurso do analista a ser partilhado pelo paciente que, subjetivado por essa forma de laço, irá movimentar a sua cadeia significante ao produzir novos significantes mestres, organizadores provisórios de uma nova subjetivação que poderá mudar outras vezes sempre que necessário.

Outro cenário paralítico possível seria o circuito DM-DU-DA que passaria pelo domínio do conhecimento e não da histeria. Nesse caminho, chegaríamos mesmo ao Discurso do analista enquanto laço social, ou não teríamos mais do que o “discurso do analista” como uma prática sofista, do tipo que leva um paciente a se identificar com o “ego saudável” de seu analista? Que produz um paciente especializado em seus sintomas, podendo falar sobre eles melhor do que ninguém (S2). Este circuito seria provavelmente o que Lacan identificava na *Zeitgeist* psicanalítica de seu tempo e podemos intuir que no cruzamento entre ambos os circuitos paralíticos, ao imaginarmos um momento em que o DU se faz avesso do DH, é que teremos a distinção entre dois caminhos possíveis, entre um analista “didático” em relação àquele que se autoriza por si mesmo, pelo passe, pelo desejo, tal como vai afirmar no texto *Sobre o Passe*

pois, vendo as coisas sob esse ângulo, após uma experiência analítica que implica certamente a conquista de um saber, daquilo que pode se abordar desse saber que está aí antes que nós o saibamos, a saber, o inconsciente, o sujeito após uma análise pôde aprender por que truque isso se produziu. É nesse sentido, e somente nesse sentido que uma análise é didática. Mas se ele não faz senão aprender a aprender a apertar os botões, os botões que ele tem para que isso se abra no inconsciente, ah bom! Quanto a mim, permitam-me lhes dizer, eu acho que ele não aprendeu muita coisa. (Lacan, 1975)

Àquele a qual em sua experiência analítica, seja como paciente ou como candidato a analista, por vezes ambos os casos, não pode apenas ter um domínio instrumental sobre um saber, recordando Habermas. E essa instrumentalização com frequência ultrapassa o mero âmbito de uma formação profissional, propiciando uma experiência parcial de análise que segue a paralaxe DM-DU, mas é de se pensar se isso propriamente levaria ao DA, visto que o DU é o inverso do DH. O que isso poderia ilustrar seriam algumas diferenças cruciais entre um tratamento analítico conservador e um emancipatório o que tocam sem a menor dúvida, no eixo central da releitura lacaniana da psicanálise de sua época e que reverbera até os dias atuais na forma de diversos caminhos e possibilidades abertos na pesquisa em psicanálise.

Na estrutura do Discurso do Analista, no matema que o forma, está tão somente a enunciação da regra fundamental da psicanálise que diz “fale tudo o que passa pela sua cabeça, não pense muito e não se censure”. O que eu aqui represento não é o saber sobre o teu sintoma, mas sim, que você fale com ele e consiga movimentar aquilo que te faz sofrer e em ti ocupa o lugar de um significante mestre.

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$$

Discurso do Analista

O discurso do analista tem o *objeto a* como agente e a sua produção é o significante mestre, indicando não apenas a possibilidade do sujeito se reinventar, libertando-se da escravidão (S1-S2) como a multiplicidade dos “nomes do pai” como irá demonstrar no seminário 21 *les non-dupes errent* (1973) que estabelece um jogo de palavras com *les noms du père*. A pluralidade dos “nomes do pai” para Lacan, vai estabelecer que não haveria nenhum significante que particularmente exerceria essa função, ou seja, os “nomes do pai” irão corresponder a uma inscrição dentro da cadeia dos significantes seguinte determinadas chamadas. Trata-se, portanto, de uma noção estrutural que remete ao desenvolvimento infantil e a elaboração do registro simbólico em seguimento a uma triangulação imaginária como Lacan já havia esboçado em seu esquema R (1957-1958) (Porge, 2006)

Nesse sentido, a produção do discurso do analista é revolucionária, visto que a possibilidade de produção de S1 simplesmente explode toda e qualquer pretensão de mestria no laço social. Eis aqui, de forma clara e precisa “o avesso da psicanálise”, bem como a “peste” que Freud teria supostamente dito a Jung em sua viagem aos Estados Unidos. A psicanálise enquanto filha das luzes, produto da modernidade e, recordando Benjamin mais uma vez, construída e desenvolvida nos moldes do esplendor capitalista de sua época.

Com isso, não estamos enveredando por uma crítica superficial à psicanálise como feita por Deleuze & Guattari em o *Anti-Édipo* (1972) e que a coloca como “parte da maquinaria capitalista”, mas sim, historicamente situada. A psicanálise, da mesma forma que o maio de 68, são acontecimentos que só puderam emergir na forma de lacunas paralíticas em determinada *Zeitgeist*, como apresenta Žižek (2005) em seu livro *Interrogando o Real*. Elas são estritamente os dois lados de um mesmo fenômeno e que

por causa disso, tal como na banda de Moebius, nunca podem se encontrar. Um exemplo seria o que Žižek chama de “paralaxe do real”, real esse que para Lacan não teria consistência positiva-substancial e dessa forma seria uma pura lacuna entre a multiplicidade de perspectivas possíveis sobre ele.

Recordamos que uma paralaxe consiste em uma classe especial de paradoxos a qual Žižek referencia no conceito de antinomia kantiano, tanto quanto no materialismo dialético marxista-hegeliano. Isso significa um passo além das grandes oposições binárias (sujeito vs objeto; materialismo vs idealismo), como entende Jameson em sua resenha da “Visão em Paralaxe” na *London Review of Books*, já que elas são apenas formas de nomear essa falha fundamental da paralaxe ao mesmo tempo que evitam que caiamos em algum agnosticismo complacente ou moderação aristotélica do tipo “a verdade está em algum lugar no meio”, mas que sejam algo que perpetua a contradição, as tensões e a sua incomensurabilidade ao invés de tentar paliativos ou mesmo ocultá-las nas diferentes leituras e movimentações de uma teoria. (Jameson, F. 2006)

Em uma visão em paralaxe o objeto pode ser certamente determinado, mas apenas indiretamente, por meio de uma triangulação baseada na incomensurabilidade das observações. Um paradigma, por exemplo, determina de tal forma uma visão do mundo que, ao olhar na mesma direção, dois cientistas de diferentes escolas e que trabalham com paradigmas distintos, eles igualmente irão ver realidades diversas. “Paradigma” e “incomensurabilidade” são termos referentes ao pensamento de Thomas Kuhn que, no século XX balançou as estruturas do poder científico ao afirmar a historicidade da ciência e a admissão de dados subjetivos em seus modelos teóricos. Isso lhe rendeu acusações de “irracionalista” por grupos mais tradicionais enquanto para

o oposto, a concepção de paradigma supunha uma estruturação indesejável e rígida do pensamento.

O capitalismo e a psicanálise são indissociáveis porque ambos cumprem a tarefa de demolir com as premissas do mundo antigo, com a supremacia de um significativo mestre ordenador e as tradições que foram transmitidas através das gerações em longas e milenares noites. Foi o próprio Marx que em 10 de junho de 1853 escreve para o jornal *New-York Daily Tribune* que sobre a dominação britânica na Índia que

aquelas comunidades familiares baseavam-se na indústria doméstica, naquela combinação peculiar de tecelagem manual, de fiação manual e de agricultura manual que lhes dava o poder de se bastarem a si próprias. A interferência inglesa, tendo colocado o fiandeiro no Lancashire e o tecelão em Bengala ou fazendo desaparecer tanto o fiandeiro como o tecelão hindus, dissolveu estas pequenas comunidades meio bárbaras meio civilizadas, estoirando com a sua base económica, e produziu assim, a maior e, para dizer a verdade, a única revolução social de que alguma vez se ouviu falar na Ásia.

As tradições de um povo e o seu pequeno e orgulhoso patriarcado seriam inimigos mortais da proposta de uma mudança social, seja na teoria marxista, seja no emergente capitalismo do século XIX. Tal lacuna paralítica são lados de um mesmo fenómeno, são homólogos, como já vimos anteriormente e é importante que façamos novamente a distinção entre analogia e homologia para evitar confusões desnecessárias. Para Marx, a Inglaterra deveria cumprir na Índia uma dupla missão: uma destrutiva, outra regeneradora, ou seja, a aniquilação da velha sociedade asiática e o estabelecimento dos fundamentos da sociedade ocidental na Ásia. As idílicas aldeias que existiam antes da dominação britânica eram também vítimas do despotismo oriental, ignorância e alienação religiosa e a situação colonial, por pior que fosse, ajudaria esses povos em sua evolução.

De acordo com Slavoj Žižek (2009)³⁰ em (Souza, 2010)³¹, seriam ingênuos aqueles que acham, por exemplo, que o legado da Revolução Cultural Chinesa poderia promover minimamente uma contenção dos excessos do capitalismo. A suprema ironia é que, segundo esse autor, foi justamente o Maoísmo que criou as condições para a explosão capitalista da moderna china. A revolução cultural, que objetivou o desmoronamento de tradições e introduziu o comunismo naquele país, paradoxalmente também criou as condições ideológicas para o seu atual desenvolvimento capitalista, reforçando o que Marx afirmava em relação ao colonialismo europeu, no sentido de que esse, minando as bases agrárias e tradicionais dos povos colonizados, instituiria a luta de classes e, subsequentemente, o socialismo. Mais adiante, em 25 de junho de 1853, Marx irá publicar um segundo artigo no New-York Daily Tribune, intitulado *A Dominação Britânica na Índia* a qual finaliza com essas palavras

a Inglaterra, é verdade, ao causar uma revolução social no Indostão³² estava movida pelos interesses mais vis e era estúpida na sua maneira de os impor. Mas não é disso que se trata. A questão é: pode a humanidade cumprir o seu destino sem uma revolução fundamental no estágio social da Ásia? Se não, quaisquer que possam ter sido os crimes da Inglaterra, ela foi o instrumento inconsciente da história ao provocar essa revolução.

É muito interessante constatar que, décadas antes de Freud publicar seu primeiro trabalho *Estudos sobre a Histeria* em 1895, Marx já usava o termo “inconsciente” de forma precisa. Seria por demais arrojado, ou mesmo insensato, imaginar que a Inglaterra e seu legado colonial não fizeram que um “ato analítico” na Índia, de forma

³⁰ Žižek, S. (2009) *First as tragedy, then as farce* (Verso, 2009)

³¹ Souza, C. J Slavoj Žižek e o capitalismo autoritário chinês. *Jornal Zero Hora, Caderno Cultura* p. 6 – 13 de fevereiro de 2010.

³² hindustão ou indostão é o nome de uma região geográfica e histórica do sul da Ásia, onde se situam atualmente os territórios da Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal e Butão.

torpe e violenta sem dúvida, mas que bem propiciaram a sua entrada na modernidade, livrando-os do jugo do discurso do mestre? Seria como se o conceito de revolução permanente de Trotsky fosse aplicado pelo imperialista e não pelo proletário é é aí que reside mais uma conjunto de paralaxes a qual iremos nos deter. As respostas como sempre não serão fáceis e muito menos binárias daqui para frente. Introduziremos agora, nesse último subcapítulo, o “discurso do capitalista” em Lacan que irá nos orientar daqui até o final dessa dissertação.

2.7 Um novo Avatar do mestre: o capitalismo e finalmente a peste

Lacan não faz poucas referências a Karl Marx no conjunto de sua obra, antes pelo contrário, ele o usa para referenciar recortes teóricos da psicanálise desde os anos 50. A primeira referência que temos a Marx se encontra no Seminário 4, *La relation d'objet et les structures freudiennes* (1956-1957) onde na Leçon 1, em 21 de novembro de 1956, Lacan constrói uma homologia entre o termo marxista do fetichismo da mercadoria à própria noção de fetiche em psicanálise. “Esse modo de divisão primário, chamado por Freud de *Verleugnung*, é correlato psicanalítico do outro processo de produção de falsos universais, ou seja, o que Marx chamou ‘fetichismo da mercadoria’” (Dunker, 2006:42)

No Seminário 10 *L'angoisse* (1962-63), irá ocorrer uma virada importante no ensino de Lacan e que consistirá em uma das primeiras construções do conceito de *objeto a*, aqui entendido como objeto causa do desejo e na qual Lacan irá se aproximar

pela via da perversão, o que lhe permite subverter o lugar do pai e sua relação com o objeto. (Solano - Suarez, 2006). Esse e outros temas serão retomados e revisados em seus seminários nas próximas décadas.

Lacan irá citar Marx outras tantas vezes em seus seminários nos próximos anos, para nós, no entanto, o que mais nos interessa é o que vai ocorrer no Seminário XVI *De um Outro ao outro* em que ele irá enunciar a famosa frase sobre ter sido Marx, e não Freud, o “inventor do sintoma”. Tal frase é um tanto enigmática já que em uma leitura superficial parece apontar que Lacan poderia finalmente ~~ter~~ ter se rendido ao marxismo, tal como seus colegas Sartre, Althusser e outros, algo que seria até bastante compreensível na *Zeitgeist* daquele tempo. Ou mesmo que Marx, em *O Capital* (1867) possa talvez ter antecipado questões pertinentes à teoria psicanalítica?

Pensamos que não nem uma coisa e nem outra. Resistamos, portanto, à tentação das analogias fáceis conforme já vimos em Sousa (1994) no capítulo anterior. Para Dunker (2006), Marx teria feito uma espécie de “diagnóstico de época” identificando um mundo que termina e outro que começa o que explica de certa forma o seu elogio ao colonialismo britânico como vimos nos parágrafos anteriores onde o mundo que termina não seria propriamente melhor ou pior do que aquele que inicia. O fato é que essa *Zeitgeist* vai inaugurar novas estruturas que conterão homologias importantes entre elas, a qual poderíamos perfeitamente entender como uma série de lacunas paralíticas, aqui apresentadas por Christian Dunker , não com esse nome, mas com grande clareza.

o que Marx descobriu, retomando o diagnóstico de época hegeliano, é a homologia entre sintoma, mal-estar e sofrimento. Homologia entre a divisão social do trabalho e a divisão do sujeito. Homologia entre a alienação ideológica da consciência e a alienação do desejo na loucura. Homologia entre a perda da experiência de totalidade e a perda de gozo, também conhecida como castração. Homologia entre a forma individualizada do fetiche da mercadoria e a forma inconsciente de produção dos sintomas. Ou seja, são quatro homologias fundamentais que estão na raiz da modernidade e que constituem nossos processos de subjetivação (Dunker, 2006:129-129).

A homologia na qual Lacan irá mais se deter no Seminário XVI e será fundamental para o entendimento subsequente de suas ideias, é sobre a relação entre mais valia e o mais gozar que a partir de então irá designar o *objeto a*. Para compreendermos a importância da mais valia para a psicanálise e a teoria dos discursos é preciso entender que o conceito marxista da mais valia, grosso modo, vai significar a diferença entre o valor final da mercadoria produzida e a soma do valor dos meios de produção e do valor do trabalho. Entretanto, há um problema: o proletário não recebe o justo valor de sua produção, mas apenas o necessário para sua sobrevivência como força de trabalho, então com isso, ele produz certa quantidade de mercadorias que não serão pagas: é essa lacuna que Marx chama de mais valia, ou seja, a diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador que vai se constituir na base de exploração do sistema, o excedente, o lucro.

O que Marx introduz em sua análise do capitalismo é que a mais valia está na base da lógica capitalista e que inaugura uma nova etapa na história da humanidade histórica. Esse pequeno detalhe é o que marca a transição de um período histórico que Lacan irá chamar de passagem do discurso do mestre para o discurso capitalista cuja transmutação do *objeto a* de causa do desejo a mais de gozar se constitui no eixo central desse entendimento. É certo que esse *objeto a* vai atuar de forma marcante nos outros

discursos, mas será no discurso do capitalista que ele será fundamental, marcando uma diferença básica com a paralaxe discursiva anterior, seja no sentido de que o discurso do capitalista, de acordo com Lacan, não faz laço social, seja na própria concepção de *objeto a*, a partir de então atrelado irremediavelmente ao seu homólogo “mais valia”

o mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto a. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto a. (Lacan 1968-1969:19)

Ainda no seminário XVI, Lacan vai demonstrar o alcance e importância de suas leituras marxistas quando se compara a Marx (p.45) no sentido de que ambos construíram dois conceitos fundamentais, a saber, *objeto a* e a mais valia, reconhecendo inclusive que a sua construção prévia do que seria esse *objeto a* era insuficiente, sendo que apenas com o auxílio da teoria marxista sobre a mais valia é que vai se tornar um conceito com a coerência pretendida. Supomos fortemente que Lacan, à essa época já tinha em mente o embrião de sua teoria dos discursos e que esse, bem mais do que se pensa e se se escreve comumente, é fortemente alicerçado em bases marxistas. Não será indiferente a Lacan a *Zeitgeist* de sua época e as mudanças às quais estava forçosamente inserido. Ao falar de absolutização do mercado ele faz uma crítica a incapacidade de relativizar uma forma de subjetivação que mostrava a sua cara com força nos anos 60.

é mais do que provável que o aparecimento da mais-valia no discurso tenha sido como condição a absolutização do mercado. É difícil conseguir separar esta última do desenvolvimento de alguns efeitos de linguagem, e foi por isso que introduzimos o mais-de-gozar. Foi necessária a absolutização do mercado, chegando a ponto de englobar o próprio trabalho, para que a mais-valia se definisse como se segue (...) A mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. É o que resulta da lógica capitalista. (Lacan 1968-1969:37)

A passagem acima é muito interessante já que antecipa a abordagem futura do discurso do capitalista, sendo que nesse momento Lacan sequer falava em “discursos” tal como o fará no seminário seguinte. Provavelmente para muitos o “discurso capitalista” nessa passagem possa ter sido entendido em uma crítica ao sistema ou mesmo em um sentido mais foucaultiano, um discurso “com palavras”, ou uma “prática discursiva” bem mais do que a futura construção estrutural e matemática que veremos no Seminário XVII. Sendo assim, *de um Outro a outro* seria um preâmbulo para o *avesso da Psicanálise?* Apostamos que sim já que para a construção da teoria dos discursos foi fundamental que Lacan insistisse em um novo estatuto para o objeto a ao mesmo tempo em que lapidava a diferenciação entre *plus de jouir* e *jouissance*.

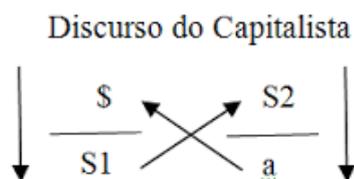
creio ter enunciado o bastante, desde o começo deste ano, que o mais-de-gozar é diferente do gozo. O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda do gozo, na medida em que dele surge o que se torna a causa conjunta do desejo de saber e da animação, que recentemente qualifiquei de feroz, que provém do mais de gozar. ((Lacan 1968-1969:114)

Pode-se dizer que o seminário XVI é quase integralmente dedicado ao conceito do mais de gozar e as homologias marxistas em uma teorização que irá estruturar a sua última década de trabalho. No seminário seguinte, Lacan (1969-1970) nos esclarece, já o âmbito da teoria dos discursos, que o mestre teria renunciado a tudo, sendo que ao gozo em primeiro lugar, pois que dando a ordem ao escravo ele perde algo desse gozo (que pertence ao escravo). Entretanto, algo lhe deve ser restituído e é nesse caso que se situa o mais de gozar.

o que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo, no entanto essa mais valia é o memorial do mais de gozar, é o seu equivalente do mais de gozar. A sociedade de consumidores adquire o sentido quando ao elemento entre aspas que se qualifica de humano se dá o equivalente a um mais de gozar qualquer que é o produto de nossa indústria, um mais de gozar – para dizer de uma vez – forjado. (Lacan 1969-1970:84)

No discurso do mestre, “não há relação entre o que vai mais ou menos se tornar causa do desejo de um cara como o mestre – que como de costume não entende nada disso – e o que constitui a sua verdade” Lacan (1969-1970:113). Porém, algo estava em vias de mudar e esse mais de gozar forjado não escapou ao exame de Lacan que irá, ao longo do *avesso da psicanálise* construir pistas sobre aquilo que finalmente vai denominar como “o discurso do capitalista” na qual podemos estabelecer um marco fundador na página 115 desse seminário na conhecida passagem que diz: “Não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua chave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência” (Lacan 1969-1970:115).

Lacan não referencia esse discurso da mesma forma como fez com os outros e até hoje persiste a questão se esse se constituiria em um “quinto discurso”, embora Lacan, na conferência de Milão (1972) irá ser categórico no sentido de os discursos serem limitados a quatro, desencorajando arroubos lógico-matemáticos que os multiplicariam às dezenas. “Et il n’y en a pas trente-six possibles, il n’y en a même que quatre” (LACAN, 1972/1978; 1972). Foi em Milão que Lacan propôs o matema do discurso do capitalista da seguinte forma:



Tal matema, de fato, se constituía tardiamente em uma representação daquilo que Lacan vinha pensando nos últimos anos, que é anterior à teoria dos discursos e, de certa forma o ultrapassa. O discurso do capitalista é “une toute petite inversion” no lado esquerdo do discurso do mestre onde o S1 cai para o lugar da verdade e \$ passa a ser o agente. No seminário XVII, Lacan se perguntava até que ponto o discurso do mestre era estável, para em seguida referenciar novamente Marx e a homologia mais de valia e mais de gozar. Lacan afirma textualmente que “alguma coisa mudou no discurso do mestre *a partir de certo momento da história*³³ (...) pois o importante é que a partir de certo dia, o mais de gozar se dá conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital Lacan (1969-1970:189)

Essa localização histórica do discurso do capitalista é coerente com o advento da modernidade que, grosso modo nasce com o renascimento, com a emergência da lógica cartesiana e o racionalismo. A modernidade será logocentrista e antropocêntrica, desse fato não é de todo estranho que Lacan tenha colocado o sujeito barrado ocupando o lugar do agente no lugar do significante mestre. O projeto moderno inspira a Revolução Industrial e se consolida com a emergência do modo de produção capitalista e com isso fere de morte certa ordenação prévia estruturada em um significante mestre cego e ordenador, como pensou Lacan, ou em um dispositivo simbólico de alianças se seguirmos Foucault. É o mundo desencantado weberiano, terreno das grandes narrativas positivistas e da crença em uma evolução perpétua da humanidade através do saber e do trabalho. O capitalista, apresentado como agente do discurso desde a primeira metade do século XVIII, vai renovar o antigo discurso do mestre.

³³ Destaque meu.

Através dessa substituição, dessa torção feita no discurso do mestre, ele assume a sua condição de sujeito (\$), ocupando o lugar dominante onde antes havia o significante mestre. Braunstein irá nos dizer que

no discurso tradicional do capitalista-agente-de-seu discurso, surgido com as revoluções burguesas e com a revolução industrial, filtram-se as variáveis intromissões do discurso da histórica (agente: \$), da bela alma que pretende não ter responsabilidade pelos transtornos que produz a seu redor e que confunde seu desejo (de que nada sabe) com suas demandas. O sujeito \$ aparece ocupando o lugar do agente no discurso do capitalista e no da histórica. Porém, enquanto a histórica se dirige ao mestre (vetor \$ - S1) e o combina à produção do saber (S2), o capitalista não se dirige a nenhum outro (eventualmente, o proletário) e aparece dissociado do saber. (Braunstein, 2010:151)

O que é importante destacar é que já não importa quem produz o *objeto a*, mas sim que esse produto volte às mãos do capitalista. No matema desse discurso existe um o vetor diagonal ascendente que vai do *objeto a* (abaixo à direita) a \$ (acima à esquerda) e essa vinculação do sujeito e do objeto mais-de-gozar estava excluída na fórmula tradicional do discurso do mestre clássico. (Braunstein 2010). O sujeito no lugar do agente é o antropocentrismo da modernidade em lugar das velhas e cegas estruturas que ligavam o senhor e o escravo. O mestre capitalista é filho das luzes e não há nenhum Deus que o impeça de (mais de) gozar de acordo com as regras do novo modo de produção que se impõe na Europa e logo irá influenciar o resto do mundo. A inversão de \$ e de S1, em comparação ao discurso do mestre, significa colocar o S1 na posição da verdade e \$ na posição de agente. Em termos lacanianos, o declínio do discurso do mestre será então ao advento da modernidade (Zupančič, 2000). No entanto, para que isso possa se formalizar, é preciso também suprimir os vetores entre o agente e o gozo e entre a verdade e o mais de gozar (Beucké 2009). Na lição de 06 de fevereiro de 1972,

Le Savoir du psychanalyste, Lacan nos dá uma explicação fundamental acerca de uma particularidade vital do discurso do capitalista

o que distingue o discurso do capitalismo é isso, a *Verwerfung*, a rejeição, rejeição essa fora de todos os campos do simbólico como o que eu já disse que resulta, como consequência, a rejeição do que? De castração. Qualquer ordem, qualquer discurso que seja semelhante ao capitalismo, deixa de fora o que simplesmente chamaremos de coisas de amor, meus bons amigos. (Lacan, 1972:49)

Comparado com o antigo mestre, o mestre moderno é menos acessível por causa dos mecanismos do capital. O capitalista quer que o valor de uma mercadoria ultrapasse o valor necessário para produzi-la, sendo assim ele quer produzir não somente uma coisa útil, mas também um valor e, mais precisamente, não somente um valor como uma “mais valia”. Essa produção de mais valia é, portanto, uma produção de valor prolongado para além de um determinado ponto ou limitação, onde não há mais equivalência entre o valor de uma força de trabalho pago pelo capitalista e o novo valor produzido, Lacan sublinha que esse valor de troca tem a função de um valor de gozo, precisamente um gozo a mais. (Jadin, J.M & Ritter, 2009).

Retomando o que discutimos anteriormente, a juventude que despontava como protagonista dos movimentos políticos, libertários e estéticos dos anos 60, também foi objeto de análise dos situacionistas, liderados por Guy Debord, que a apontavam como estando irremediavelmente atrelada ao mesmo sistema a qual combatiam como exemplifica o trecho abaixo do panfleto “miséria no meio estudantil”

considerada em si mesma, a juventude é um mito publicitário profundamente ligado ao modo de produção capitalista como expressão de seu dinamismo. Esta ilusória primazia da juventude tem sido possível com o andamento da economia, desde a segunda guerra mundial, como consequência da entrada em massa no mercado de trabalho de toda uma categoria de consumidores mais maleáveis, papel que garante a sua integração à sociedade do espetáculo³⁴

Lacan, por sua vez vai perceber que no capitalismo há uma mudança no lugar do saber que opera na passagem do senhor antigo para o senhor moderno, ou seja, aquilo que ele vai chamar de “discurso do capitalista”. Esse discurso é consequência do discurso-do-mestre e de certa forma, seu herdeiro, operando uma inversão nos termos que ocupam o lado do sujeito. Portanto, enquanto o sujeito passa a ocupar o lugar de agente, o significante-mestre vai se localizar no lugar da verdade.: “O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser procurado pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis, tanto quanto os outros. Sociedade de consumo, dizem por aí”. (Lacan 1968-1969, p.33)

Em 12/05/1972 quando da conferência de Milão, em texto denominado “Do discurso Psicanalítico” parece que Lacan vai dar as últimas e enigmáticas pistas sobre o seu “discurso do capitalista”, sem entanto fechar questão sobre isso. Ao ser indagado sobre qual seria a diferença entre o discurso do mestre e o discurso do capitalista, ele dá uma resposta um tanto quanto mal humorada: “Indiquei há pouco, falei latim, a cantilena de sempre, não é?, entre o \$ e o S1. Se você quiser falaremos no final, com menos pessoas, mas eu indiquei”.

³⁴ “Considerada en sí misma, la “Juventud” es ya un mito publicitario profundamente ligado al modo de producción capitalista, como expresión de su dinamismo. Esta ilusoria primacía de la juventud ha sido posible con la puesta em marcha de la economía, tras la Segunda Guerra Mundial, a consecuencia de la entrada en masa en el mercado de toda una categoría de consumidores más maleables, un rol que asegura una patente de integración a la sociedad del espectáculo”

Nessa conferência, ao que parece, Lacan se prepara justamente para a superação de seu discurso do capitalista, como se esse se constituísse em uma alavanca, para um novo discurso que se impunha e que estava a bem dizer, ligado com os eventos de maio de 68. Para muitos o “novo mestre” era o mestre capitalista e, de fato, isso não está completamente errado, no entanto em uma leitura mais atenta dessa famosa passagem do discurso de Milão, algo de outra ordem merece atenção:

a crise não do discurso do mestre, *mas do discurso capitalista*³⁵, que é o substituto dele, está aberta. De jeito nenhum lhes digo que o discurso capitalista seja medíocre; é, pelo contrário, algo loucamente astucioso. Loucamente astucioso, mas destinado a explodir.³⁶

Que o discurso do capitalista é correlato à modernidade e acompanha as mudanças que ocorreram nos últimos séculos e que vão paulatinamente substituindo o discurso do antigo mestre que nada sabia e que ordenando o seu escravo movimentava uma cadeia simbólica que produzia o desejo, disso já falamos razoavelmente por aqui, tanto quanto Marx seria o inventor do sintoma. Que não é a ordem simbólica, S1, mas sim, o sujeito capitalista \$ que exerce a dominância desse novo discurso em que Lacan faz fartas alusões à questão marxista da mais valia em homologia com o mais de gozar, isso parece claro até esse momento.

Entretanto, para Lacan, nessa passagem, a crise é do discurso capitalista e não do discurso do mestre. Como se daria isso? Em primeiro lugar, retomemos a ideia dos quatro discursos como Laços Sociais e o discurso do capitalista como excluído dessa

³⁵ Grafo meu.

³⁶ Dada a importância dessa passagem, aqui reproduziremos o original em francês:

... la crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte. C'est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein ? De follement astucieux, mais voué à la crevaision

lógica, ou seja, como um discurso que não faria um laço social. Como se daria isso? São muitas as hipóteses e poucas as certezas. Medeiros³⁷ (2015) nos fornece algumas pistas nesse sentido ao colocar que

o discurso do capitalista, que Lacan (1972) qualifica como destinado a reventar, não organiza laço social, mas tem nele seus efeitos. O principal deles é apagar os campos simbólicos organizadores de uma cultura, por meio do rechaço da castração. O que está desenhado no discurso é a relação direta do sujeito (\$) com os objetos (a), que, desse modo, não se constituem mais como causa de desejo, mas objetos de consumo, cujo acesso deve ser irrestrito. (Medeiros, 2015)

A suposta ausência de um laço social discurso do capitalista não significa propriamente que não o vivenciemos em diferentes formas. O rechaço da castração é o que define essa pequena torção do discurso do mestre, bem como a relação vetorial direta de \$ com a. Isso pode parecer, à primeira vista, uma mudança na posição de Lacan, do seminário XVII, quando coloca o discurso universitário como o substituto do discurso do mestre e na qual seria, na verdade, o discurso do capitalista. Podemos seguir esse caminho, bem como pensar na hipótese de um quinto discurso separado dos demais e advindo tardia e de forma incompleta na obra lacaniana. Cremos que essas leituras acabem dando margem a lacunas importantes no entendimento da teoria dos discursos de Lacan e para avançar nesse ponto, objetivo de nosso trabalho, trabalharemos com o conceito de paralaxe no que tange o entendimento de Žižek³⁸ sobre essa problemática

Consequentemente, quando falamos de "discurso capitalista", devemos ter em mente que esse discurso (link social) é dividido a partir de dentro, que só funciona se oscila constantemente entre dois discursos, Discurso da

³⁷ Medeiros, R. H. A. (2015) Cinismo, fundamentalismo, o vencido e a amizade: o quarteto do fantástico capitalismo e sua coesão insustentável. Correio da Appoa 246 in http://www.appoa.com.br/correio/edicao/246/cinismo_fundamentalismo_o_vencido_e_a_amizade_o_quarteto_do_fantastico_capitalismo_e_sua_coesao_insustentavel/218

³⁸ Žižek S. (2016) Can One Exit from The Capitalist Discourse Without Becoming a Saint? Crises and Critique Volume 3, issue 3, 16-11-2016 in <http://crisiscritique.org/political11/Slavoj.pdf>

Universidade e Discurso da Histeria. Aí reside a paralaxe do capitalismo, que também pode ser designada nos termos da oposição entre desejo e pulsão: desejo histórico e pulsão perversa. (Žižek 2016:06)

Entendemos o discurso do capitalista não como um “quinto discurso”, mas sim, como uma paralaxe que envolve elementos de outros discursos (Universitário e Histórica) tanto quanto ele seria a paralaxe do discurso do mestre, “um mestre moderno” cuja função ordenadora se coloca de forma mais complexa do que na antiguidade. Entretanto, Lacan ainda irá nos brincar com mais um enigma em sua conferência de Milão. Se a crise é do discurso do capitalista, o que propriamente pode se anunciar como seu substituto, seria um sexto novo discurso, ou melhor, dizendo, mais uma lacuna paralática é o que Lacan irá anunciar em Milão (1972), “um discurso que seria enfim verdadeiramente pestilento totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista.”

Que outro discurso se anunciava no início dos anos 70 e que propiciou esse vislumbre de Lacan para uma situação futura que já se anunciava naquela época? A crise do petróleo, o prenúncio do fim dos “trente ans glorieuses” e as mutações do capitalismo trazidas a rebote pelo novo mestre de maio de 68? Se a crise é do discurso do capitalista, nos parece claro que Lacan tinha já algumas percepções de alguns mecanismos daquilo que Jameson chamará de “capitalismo tardio” que nos trará mudanças expressivas na infraestrutura clássica do capitalismo tal qual foi proposta por Marx e que afetará toda uma superestrutura a qual veremos com mais propriedade no capítulo seguinte.

Capítulo 3. O inconsciente é (a) político (a) - o inconsciente é (o) capitalista?

Não há nenhuma graça: não há nenhuma culpa: Esta é a Lei: FAZE O QUE TU QUERES!
(Aleister Crowley,)

Fredric Jameson (1981) (1991) costuma se valer da expressão “capitalismo tardio”, inspirada na obra do economista belga Ernest Mandel (1972) para ilustrar os três momentos fundamentais na história desse modo de produção, onde cada um marca uma expansão dialética com relação ao estágio anterior. Resumidamente eles se dividem da seguinte forma, segundo Jameson (1992) Apud Mandel (1972).

- Capitalismo de Mercado (fins do século XVII até aproximadamente 1848)
- Capitalismo Monopolista (1848 até os anos 60)
- Capitalismo Tardio (Anos 60 até os dias atuais)

Capitalismo e modernidade vão nascer praticamente juntos, como já vimos nos capítulos anteriores, mas terão momentos distintos, cada qual com uma ideologia diferente a sustentá-lo. O Capitalismo de mercado, também conhecido como “mercantilismo”, se caracteriza pelas grandes navegações e expansões marítimas europeias, do comércio de especiarias e matérias-primas não encontradas em solo europeu. O capitalismo monopolista é o da revolução industrial e tem a marca da divisão racional do trabalho de Taylor e o conceito fordista de “linha de produção”, bem como o imperialismo e exploração colonial. Por fim, o Capitalismo tardio se caracterizaria pela globalização e o fluxo internacional e incessante dos capitais que desconhecem limites e fronteiras. Lembramos mais uma vez que o fim do acordo de Breton Woods, como vimos no capítulo anterior, irá desatrelar a economia mundial de uma lastro simbólico, no caso, o ouro, transformando o dólar americano em uma moeda

de referência, uma moeda fiduciária que, grosso modo, vai significar que o seu valor advém da confiança que o mundo têm em quem a emite. Nesse caso, os Estados Unidos da América.

As transformações das forças produtivas, partindo dos estertores do feudalismo até o atual estágio do capitalismo, são indissociáveis de consequências políticas e culturais que as acompanham. Partindo da modernidade, elas atingem o seu zênite na revolução industrial, assumindo a forma de uma lógica cultural inerente ao seu escopo ideológico em acordo com a *Zeitgeist* predominante (Pujó 2013) (Jameson 1992). Aquilo que se convencionou chamar de pós-modernidade é também um nome alternativo a qual podemos nos referir ao capitalismo tardio e que poderá ter outros nomes tais como “Terceira via”, de Anthony Giddens, ou a Modernidade Líquida de Zygmunt Bauman, por exemplo.

Estamos de certa forma habituados, no mundo e mais particularmente no Brasil³⁹, a perceber a *Condição Pós-Moderna* (1979), não por acaso o título de uma conhecida obra de Jean-François Lyotard, como algo emancipatório e que supostamente promoveria uma mudança no jugo opressivo da modernidade, suas meta-narrativas e seu racionalismo totalizantes. Referências importantes nesse campo, além de Lyotard, encontraremos nas obras de David Harvey, tais como a *Condição pós-moderna* (1989)⁴⁰, de Michel Maffesoli onde destacamos *O tempo das tribos* (1996) e *O Pós-Moderno* (2011) onde ele escreve que “dos grandes temas explicativos da modernidade, ou seja, o Estado-nação, a instituição, o sistema ideológico, podemos realçar, no que se refere à pós-modernidade, o regresso ao local, a importância da tribo e a bricolagem

³⁹ Onde, de acordo com Mafesoli, o Brasil seria “o grande laboratório da pós-modernidade”

⁴⁰ No Brasil esse livro recebe praticamente o mesmo título do livro de Lyotard, sendo que, no original será *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*.

mitológica”. É frequente, em relação ao estruturalismo e a modernidade, que os prefixos “Pós” nos deem uma falsa ideia de superação de paradigmas teóricos do passado. Talvez possamos pensar que tais prefixos se constituam em uma paralaxe de mudança que nos permitem acompanhar em tempo real seus movimentos e alterações.

Prosseguindo nesse raciocínio, para além do território francês, no Reino Unido, os trabalhos de Stuart Hall, juntamente com Richard Hoggart e Raymond Williams, vinculados à Universidade de Birmingham, inauguram os assim chamados “Cultural Studies”, que nos anos 60 foram grande parte responsáveis por uma renovação do marxismo sob a ótica cultural da assim chamada “New Left”. Tais estudos praticamente instauram as temáticas ligadas ao conceito de multiculturalismo e suas derivações e que são discutidos até hoje em países do centro e mais recentemente, nos países da periferia latinos americanos que, assolados por ditaduras estuprificantes nos anos 60, retomam tardiamente (melhor que nunca) questões como identidade, gênero, raça e feminismo, por exemplo.

Destacamos o trabalho de Stuart Hall (1992) em *The Question of Cultural Identity*, que no Brasil foi traduzida como *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, na qual ele vai falar sobre o fenômeno do “descentramento do sujeito sociológico”, ou seja, aquele imediatamente posterior ao “sujeito do iluminismo” e que irá se transmutar no “sujeito contemporâneo”, ou “o sujeito pós moderno”, através de cinco questões fundamentais que resumidamente, serão:

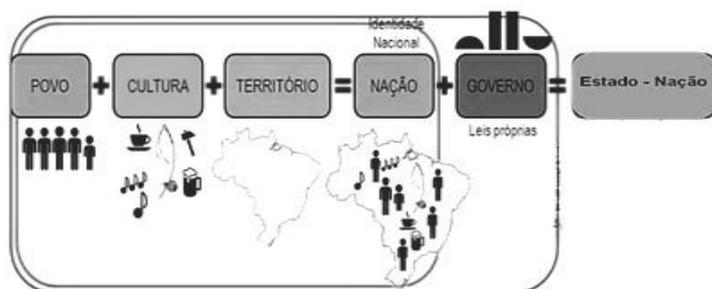
1. As tradições do pensamento marxista
2. Psicanálise freudiana e lacaniana (sujeito do inconsciente)

3. O estruturalismo de Saussure

4. O estudo e trabalho do poder disciplinar realizado por Michel Foucault,

5. O feminismo.

Hall irá se notabilizar na área de estudos pós-coloniais e lançar as bases de uma discussão a qual permanece em aberto até os dias de hoje sobre o que seria propriamente uma “Identidade nacional”. Recordamos que um dos efeitos da modernidade é justamente o fortalecimento do assim chamado “Estado-Nação” a qual podemos representar no modelo abaixo



Entretanto, a pós-modernidade vai marcar justamente a crise desse modelo. Para Hall (1992) não importa quão diversos os membros de um Estado-Nação possam ser em termos de classe, gênero ou raça, com isso sempre haverá uma cultura nacional que vai tentar unificá-los em uma identidade cultural, a fim de representar a todos como pertencentes à mesma e grande família nacional. Ele irá então se perguntar se teria a identidade nacional um propósito unificador ou apenas algo que anula e subordina a diferença cultural? Sabemos o quanto o pensamento nacionalista foi danoso ao século XX, justificando guerras e conduzindo a totalitarismos fascistas e que, ainda hoje engendra questões controversas. No entanto, os fluxos migratórios intensos do pós-colonialismo, que persistem e se intensificam nos dias atuais irão definitivamente

embaralhar essa questão. Infelizmente, o resultado disso, mais do que uma suposta abertura para a alteridade do poder, muitas vezes se traduz no retorno de um pensamento totalitário, excludente e racista, por tempos recalcado na fantasia da unidade cultural do Estado-Nação.

A percepção de que não deve haver uma “cultura dominante”, mas sim, uma pulverização de subculturas, cada qual com suas demandas específicas se constituem, paradoxalmente, em um pensamento dominante da pós-modernidade, lógica cultural do capitalismo tardio. A polissemia da palavra “cultura” nos dias de hoje, seria, para Eagleton algo que a afastaria definitivamente de uma neutralidade polarizada, sendo que poderíamos, de acordo com ele, pensar em um conjunto de paralaxes ao entendermos que “a cultura, então, pode ser uma crítica do capitalismo, mas é igualmente uma crítica das posições que se opõem a ele” (Eagleton, 2000:32).

O capitalismo tardio seria uma forma mais pura de capitalismo do que aquele descrito por Marx no século XIX, de acordo com Jameson (1992) que irá abarcar áreas até então supostamente “protegidas” do mercado.

assim, esse capitalismo mais puro de nosso tempo elimina os enclaves de organização pré-capitalista que ele até agora tinha tolerado e explorado de modo tributário. Nesse aspecto, sentimo-nos tentados a falar de algo novo e historicamente original: a penetração e colonização do Inconsciente e da Natureza, ou seja, a destruição da agricultura pré-capitalista do Terceiro Mundo pela Revolução Verde e a ascensão das mídias e da indústria da propaganda (Jameson, 1992:36)

A revolução verde a qual Jameson se refere representa um conjunto de inovações tecnológicas que têm o intuito de melhorar as práticas agrícolas, criadas pelo agrônomo norte-americano Norman Borlaug e aplicadas pioneiramente em 1944, no

México, no *Programa de Produção Cooperativa de Trigo do México*. Foi o início das pesquisas em sementes geneticamente modificadas e no uso de agrotóxicos que objetivam minimizar as perdas naturais com a produção agrícola.

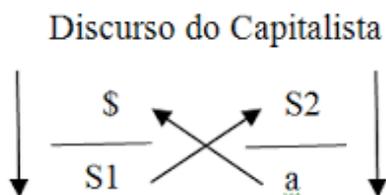
A dicotomia do agronegócio de massas versus pequenos produtores irá persistir até os dias de hoje, fornecendo uma paralaxe irônica do capitalismo tardio que precisará subsidiar pequenos produtores para que sobrevivam e não se tornem onerosos ao sistema. Ao mesmo tempo, o comércio atual de produtos “orgânicos” serve a uma faixa privilegiada de pessoas que podem pagar muito mais por “overpriced apples”⁴¹, como coloca Žižek com ironia, fora do esquema de uma produção massificada. Semelhante à paralaxe de “pork” e “pig” (Žižek 2008), existirão maçãs e *maçãs*. Da mesma forma Eagleton (2000) irá estabelecer uma paralaxe entre o o sujeito cosmopolita e o imigrante. O primeiro seria a versão elitista dos segundo, e o segundo não passaria da versão popular do primeiro.

A colonização do inconsciente seria uma fronteira até então inexplorada do capitalismo clássico em relação ao tardio. Não que o primeiro fosse inocente nesse sentido já que foi o responsável por uma mudança subjetiva estrutural na história da humanidade em uma paralaxe discursiva sem precedentes que gradativamente vai substituindo o discurso do mestre pelo seu novo avatar capitalista. O discurso do capitalista, de Lacan, ao qual aqui associamos ao capitalismo clássico marxista, ainda mantém uma precária relação de objeto, representada pelo vetor que sai de *a* rumo a *\$*. O efeito disso é que

⁴¹ Maçãs superfaturadas

ele inverte a posição da verdade e do agente, o que faz o sujeito aparecer como um agente autônomo e o iniciador de uma circulação infinita, da qual não há fuga. Os vetores mostram que o discurso capitalista se baseia na exclusão da impossibilidade de totalização que marca outros discursos, uma impossibilidade que é estruturalmente determinada pelo fato de os significantes constituírem um sistema aberto de diferenças. A torção capitalista do discurso do mestre, no entanto, pretende estabelecer a relação perdida entre o sujeito e o objeto e até propõe o exemplo paradigmático dessa relação: o capital financeiro. (Tomšič, 2013:115)⁴²

Recordando então o matema do discurso do capitalista, vemos essa relação inédita a qual não se repetirá nos outros quadrípodos.



Ao contrário dos quatro discursos originais, cada um representando uma forma de laço social, dizemos que o discurso do capitalista não promoverá nenhum laço. A relação se dará por meio dos objetos (gadgets) e essa mediação terá como efeito uma fragmentação dos laços. Em nosso entendimento parece um tanto radical afirmar esse “não laço” de forma tão definitiva e ruptural em relação ao discurso do mestre. Em nossa *Zeitgeist*, em nosso “intenso agora”, talvez fosse melhor seguir Zygmunt Bauman e pensar de forma “líquida”, ou seja, que esses laços se afrouxam, tornam-se porosos e

⁴² No original: It inverts the position of truth and agent, which makes the subject appear as an autonomous agent and the initiator of an infinite circulation, from which there is no breakout. The vectors show that the capitalist discourse is grounded on the foreclosure of the impossibility of totalisation that marks other discourses, an impossibility that is structurally determined by the fact that the signifiers constitute an open system of differences. The capitalist torsion of the master's discourse, however, claims to establish the missing relation between the subject and the object and even proposes the paradigmatic example of this relation: financial capital.

evanescentes, efêmeros ou fugazes, mas não rompidos. Embora a obra de Bauman se incline mais a uma crítica da pós-modernidade, pensamos nesse afrouxamento de laços como um processo histórico cuja irrupção se dá no alvorecer da modernidade e que nos acompanha até os nossos dias. Bauman, podemos dizer assim, é um nostálgico da modernidade e ele vê nela um laço social válido que se perde em tempos de capitalismo tardio, de liquidez moral e financeira. Então, como não pode haver laço social no “antigo” discurso do capitalista?

No discurso do capitalista, não é o sujeito barrado que se direciona no sentido do objeto, mas sim o seu oposto: o objeto que vai ao sentido do sujeito. Nessa troca de lugares, que privilegia o lugar da mercadoria em detrimento ao sujeito, a questão lacaniana do valor do gozo referente a um excedente de gozo levará Žižek (1991) e Tomšič (2015) a retomar a associação que Lacan efetuou entre o conceito do mais-gozar e o conceito marxista da mais-valia.

a prova da legitimidade do gesto de Lacan que modelou o conceito do mais-gozar segundo o conceito marxista da mais-valia, isto é, a prova de que a mais-valia marxista efetivamente anuncia a lógica de um objeto pequeno a enquanto mais-gozar, já é a fórmula-chave com que Marx, no terceiro volume do *Capital*, procura fixar o limite lógico-histórico do capitalismo: ‘o limite do capital é o próprio capital’, isto é, o modo da produção capitalista (Žižek, 1991: 153).

O declínio da função do mestre em benefício do agenciamento capitalista é algo que acontece menos como uma ruptura radical do que como um deslizamento progressivo, uma torção do discurso do mestre que não irá propriamente desaparecer como reflete Lacan (1991:154) que sentencia: “não esperamos que o discurso do mestre esteja plenamente desenvolvido para mostrar a sua derradeira palavra dentro do discurso

do capitalista com essa curiosa copulação com a ciência, não esperamos isso [...] se trata da verdade, a verdade primeira, ao menos”.

Nas conferências que fez na Universidade Católica de Bruxelas, em 1960, as quais foram publicadas posteriormente sob o título *O Triunfo da Religião, Precedido de Discurso aos Católi*, Lacan apontava o seguinte:

o que o discurso da ciência desmascara é que nada mais resta de uma estética transcendental mediante a qual se estabeleceria um acordo, ainda que perdido, entre nossas intuições e o mundo. A realidade física verifica-se doravante impenetrável a qualquer analogia com qualquer tipo do homem universal. Ela é plena, totalmente inumana (Lacan, 2005: 40).

Para Miller (2004), quando nos referimos ao famoso aforisma de Lacan, do seminário 14, *A lógica do Fantasma*, de que “a política não é o inconsciente, mas o inconsciente é a política”, (no contexto de anúncio de uma greve na semana seguinte), isso inspira Žizek na discussão sobre aparecimento de uma nova ordem onde a fantasia ideológica não se opõe a realidade – ela estrutura a própria realidade social, sempre tentando apagar as pistas da sua impossibilidade. Ou seja, os 4 discursos se limitam por uma impossibilidade (ou impotência), mas o Discurso do capitalista não admite esta limitação, relacionada ao laço social. Ao invés disso, "novas realidades": as fantasias ideológicas, que podem ir mudando. A psicanálise, então, não seria propriamente revolucionária, entretanto, contribuindo para o enfraquecimento da crença em Deus e nos discursos parentais, contribui para a decadência do patriarcado e das tradições, o que a coloca lado a lado com os valores e objetivos do capitalismo.

A esse respeito, que iremos considerar o fato de que “a tese lacaniana fundamental segundo a qual o próprio grande Outro, longe de ser uma máquina

anônima, exige o influxo constante de jouissance” (Žižek,2003: 117). Nesse sentido, para Žižek (1989 e 2003) vai pensar que a lógica capitalista é a paixão pelo Real, uma paixão estético-política pela ruptura, niilismo ativo apaixonado pela transgressão, pela radicalidade da violência como signo do aparecimento de uma nova ordem onde a fantasia ideológica não se opõe a realidade – ela estrutura a própria realidade social, sempre tentando apagar as pistas da sua impossibilidade.

Em *The Capitalist Unconscious – Marx and Lacan*, Samo Tomšič (2015) retoma a tese de que se o inconsciente, conforme a conhecida frase de Lacan “é estruturado como uma linguagem”, também é um inconsciente estruturado e condicionado pela política do capitalismo dentro de nós, linguagem universal de nossos tempos, que penetra nos meandros sociais e políticos mais ínfimos e possui um efeito colonizador a despeito de pensarmos estar imunes a ele ou até mesmo em oposição. Tomemos como exemplo a questão do fetichismo de mercadoria tal como proposto por Marx no final do primeiro capítulo de *O Capital* (1867) onde se entende que “a mercadoria, à primeira vista, parece uma coisa extremamente óbvia e trivial. Mas a análise revela que é uma coisa estranhíssima, cheia de sutilezas metafísicas e finuras teológicas”. A mercadoria, de acordo com Marx, mediará a relação entre as pessoas, forjando uma percepção das relações sociais envolvidas em uma produção, não apenas como relações entre as pessoas, mas como as relações econômicas entre o dinheiro e as commodities negociadas no mercado. (Eagleton 1997).

Žižek (2011) vai nos dar um exemplo bem mais direto e didático sobre esse assunto, sem dúvidas complexo, ao reproduzir um diálogo imaginário entre um marxista crítico e um sujeito mergulhado no fetichismo de mercadoria que poderia ser confrontado com a seguinte questão

talvez você ache que a mercadoria lhe pareça uma simples encarnação das relações sociais (que o dinheiro, por exemplo, é apenas um tipo de vale que lhe dá direito a uma parte do produto social), mas não é assim que as coisas realmente lhe parecem; em sua realidade social, por meio da participação na troca social, você confirma o estranho fato de que a mercadoria realmente lhe parece um objeto mágico dotado de poderes especiais (Žižek 2011:301-302)

O conceito marxista de fetichismo de objeto não se distancia muito daquilo que Lacan (1956-1957) nos apresenta no Seminário 4 *La relation d'objet et les structures freudiennes*, na perspectiva da relação objetual, onde o fetiche vai cumprir uma função protetiva contra ansiedade, mais especificamente a ansiedade de castração. Em suma, podemos destacar sem muitas dificuldades o papel do fetiche nas tentativas de obturação dessa ansiedade justamente no ponto nevrálgico do discurso capitalista que nos oferece um gozo fácil, através da relação direta com a fetichização dos objetos de consumo, prometendo assim uma espécie de cura para o mal-estar contemporâneo. É justamente neste ponto que a indústria publicitária faz uso desta potência, inflacionando esta promessa. A questão que permanece é o quanto se pode preencher a falta subjetiva do sujeito com esses gadgets. Nesse ponto, Lacan usou de fina ironia em seu comentário após uma visita que fez aos trabalhadores em uma fábrica da Fiat “não que eu diga que o capitalismo não serve para nada. Não. O capitalismo serve para alguma coisa, justamente, e não deveríamos esquecer-nos disso. São as coisas que ele faz que não servem para nada” (Lacan, 1968-1969:232)

É justamente essa ilusão de integralidade que Samo Tomšič (2015) vai destacar em sua obra o “inconsciente capitalista” onde aponta, em relação ao discurso do capitalista e suas derivações o fato de que

a fantasia da auto-suficiência, integralidade e vitalidade do sujeito ecoa o ponto de vista de Marx sobre o fetichismo e por isso não pode representar uma formação discursiva efetiva, mas formaliza a aparência que atravessa todas as etapas da fetichização das abstrações capitalistas. Não é um quinto discurso - é um discurso falso. (Tomšič 2015:116)⁴³

O discurso do capitalista, em resumo, facilita o gozo através da mediação dos objetos que encenam a dinâmica capitalista da mais valia com a dinâmica libidinal do mais gozar. É o que Žižek (2015) mais uma vez nos mostra ao estabelecer um interessante paralelo entre a Coca Cola e aquilo que denomina de *l'objet petit a*. Nesse sentido, a Coca Cola, ao contrario de outras bebidas, como água ou sucos, não irá saciar a nossa sede, mas sim, irá mantê-la e até aumenta-la. Esse paradoxo de “quanto mais coca cola bebemos, mais sede teremos” se reedita no “quanto mais lucro obtemos, mais o queremos”. Se tanto o gozo quanto a economia mundial⁴⁴ carecem de um referencial simbólico, também somos assolados pela lógica do endividamento no “quanto mais pagamos mais devemos” que finalmente vai desembocar na concepção de que “quanto mais temos o que desejamos, maior se torna a nossa falta.”

Retomando as discussões que fizemos anteriormente sobre “as coisas do amor”, para Žižek tais dinâmicas irão se opor as palavras dirigidas a Romeu por Julieta na clássica obra de Shakespeare, o paradoxo do amor onde a frase “quanto mais dou , mais tenho” significa o avesso da lógica capitalista e da injunção superegóica pelo fluxo constante e excessivo de gozo/capital. A ilusão que buscamos na mercadoria sendo correlata ao bombardeio de imagens no capitalismo tardio, de acordo com Žižek em

⁴³ No original: The fantasy of the subject's self-sufficiency, completeness and vitality thus echoes Marx's point regarding fetishism and for this reason cannot represent an actual discursive formation but formalises the appearance that traverses all stages in the fetishisation of capitalist abstractions. It is not a fifth discourse — it is a fake discourse.

⁴⁴ Ver Breton Woods no capítulo anterior

Guia Pervertido do Cinema (2006), faz da invenção dos irmãos Lumière “a mais perversa das artes. Ele não lhe dá o que você deseja – mas diz como desejar”. Essa função, tanto do cinema quanto das artes em geral em relação à sua copulação com o sistema capitalista já foi exaustivamente discutida por Adorno e Horkheimer em seu conceito de “Indústria Cultural” e retomada por Guy Debord, nos anos 60, na “Sociedade do Espetáculo” que atualiza e complexifica o conceito anterior. A indústria cultural se vincula ao capitalismo moderno, à produção e as necessidades, enquanto que o espetáculo se vincula ao desejo, ao irracional e tudo aquilo que foi proposto na área das Relações Públicas por Edward Bernays, sobrinho de Freud, na década de 20, que veremos nos próximos subcapítulos. O espetáculo é o mais de gozar, a coca cola que nos traz cada vez mais sede, é o dispositivo de Agamben, enfim, remete à pós modernidade, enquanto a indústria cultural ainda guardava certa relação com os sindicatos e a forma tradicional de exploração e desejo da modernidade freudiana.

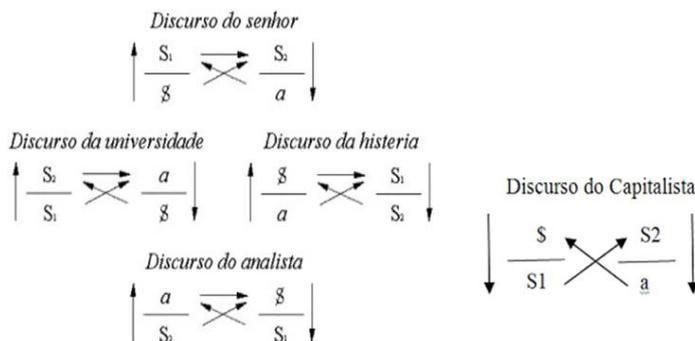
Essas questões serão vistas mais adiante nesse capítulo quando iremos pensar em uma nova paralaxe do discurso do mestre, (um sexto discurso?) que contempla as novas referências capitalistas tardias em um novo discurso, tão simples quanto surpreendente. Veremos como Edward Bernays se utilizou das ideias de Freud para alavancar o consumismo do entre guerras e avançaremos nesse ponto no pensar sobre o *objeto a* e seus desdobramentos imprevisíveis no capitalismo tardio.

Capítulo 3.1 Em direção ao fim da história e o último psicanalista

Faz anos navego o incerto. Não há roteiros nem portos. Os mares são de enganos e o prévio medo dos rochedos nos prende em falsas calmarias. (Caio Fernando Abreu)

Uma das mudanças mais significativa no paradigma econômico da pós-modernidade se deu quando as estruturas saíram às ruas, vivenciaram o gozo da singularidade, da libertação de seu “inner self” e voltaram para espalhar a boa nova. Retomando os discursos de Lacan, sustentamos com Braunstein (2010) que, sendo o discurso do mestre a matriz dos quatro discursos canônicos, este passa por uma paralaxe estrutural em seu desenho primeiro que parte de um significante vazio (S1) que ordena uma cadeia simbólica ao S2 capitalista que corresponderiam à passagem de uma sociedade feudal a uma sociedade liberal.

Nos quatro discursos existe uma regra básica na qual o acesso ao gozo jamais é facilitado ao sujeito, tal como podemos recordar na figura abaixo. Porém, no discurso do capitalista, na figura ao lado, haverá um vetor específico que vai ligar o *objeto a* com o sujeito. Essa influência recíproca entre o sujeito e o objeto no discurso capitalista deriva da concepção marxista do fetichismo da mercadoria, apontando para certa mudança histórica do laço social na modernidade, o que talvez seja melhor do que a afirmação de que o discurso do capitalista não permite tal laço. Ele talvez permita, mas o faz de forma diferenciada. Entretanto, essas diferenças se acentuam em um eixo paralítico que insere uma nova dimensão à infraestrutura capitalista a partir dos anos 60 e que talvez irão comprometer definitivamente aquilo que entendemos como laço social. Ou mesmo, finalizar um trabalho iniciado há três séculos nessa direção.



No diálogo com o psicanalista egípcio Moustapha Safouan⁴⁵, Lacan nos dá mais uma pista sobre o discurso do capitalista e sua imiscuidade cada vez maior com a *Zeitgeist* que observa a sua volta:

a exploração do desejo é a grande invenção do discurso capitalista, porque deve ser chamado, seja como for, pelo seu nome. Isso, eu devo dizer, é uma coisa verdadeiramente vitoriosa. Que cheguemos a industrializar o desejo, enfim ... não poderíamos fazer nada de melhor para que as pessoas fiquem mais tranquilas, hein? (Lacan, 1972:19-20)⁴⁶

As homologias marxistas entabuladas por Lacan no final dos anos 60 geraram a aproximação entre a mais valia e o mais de gozar tal como vimos anteriormente. A partir disso, e a guisa de mais um discurso lacaniano, “o discurso do mercado” ou “PST”, retomaremos aqui a noção de estrutura de Marx a qual acreditamos poder dela extrair mais diálogos possíveis e férteis no campo da psicanálise e da política. A exploração vitoriosa do desejo irá tomar forma no capitalismo tardio quando a base infraestrutural da sociedade sofre uma torção fundamental. Recordemos então, de forma

⁴⁵ Intervention sur l'exposé de Safouan: «La proposition d'octobre 1967, dix ans après», Assises de l'École freudienne de Paris: «L'expérience de la passe», Deauville. Parue dans les lettres de l'École, 1978, n° 23, pp. 19-20.

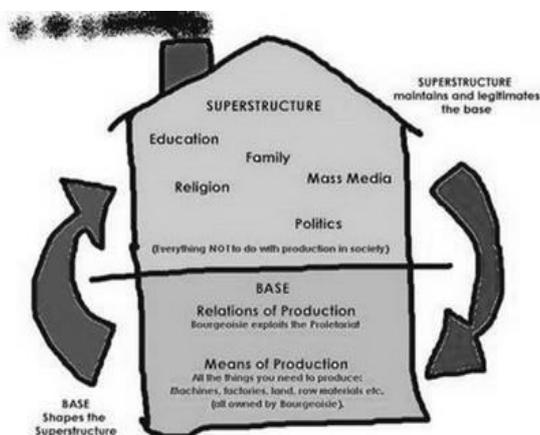
⁴⁶ No original: L'exploitation du désir, c'est la grande invention du discours capitaliste, parce qu'il faut l'appeler quand même par son nom. Ça, je dois dire, c'est un truc vachement réussi. Qu'on soit arriver à industrialiser le désir, enfin... on ne pouvait rien faire de mieux pour que les gens se tiennent un peu tranquilles, hein ?

sucinta, a teoria marxista da estrutura econômica a fim de podermos avançar de forma mais precisa em nossa argumentação.

Entende-se a superestrutura como parte de uma construção que está acima do nível do solo. Na teoria marxista, ela representa as ideias de uma sociedade que surgem a partir de suas fundações, ou seja, de sua base econômica. O materialismo histórico irá sustentar que a infraestrutura é a base material da sociedade enquanto que a superestrutura é o seu reflexo. Quando o desenvolvimento das forças produtivas traz mudanças nas relações de produção, como consequência a superestrutura será transformada. Ou seja, a superestrutura não é autônoma, mas tem seu fundamento nas forças produtivas e nas relações de produção de uma sociedade e objetiva a preservação ideológica do modo de produção capitalista. (Bottomore, 2001).

No entanto, tais distinções entre a infra e a superestrutura, e a determinação da primeira sobre a segunda, não são unanimidades. Muitos marxistas e cientistas sociais discordam sobre a (não) autonomia da superestrutura e da possível influência que esta teria para interferir ou modificar a estrutura econômica. A partir desse debate, muitos marxistas no século XX, em especial os teóricos de Frankfurt, buscaram desenvolver pontos das teorias de Marx e Engels que não ficaram bem explicadas. Alguns aventam a possibilidade que a arte seja relativamente independente dessa estrutura e que mesmo dentro do conceito de uma “Indústria cultural” seja possível alguma forma de inserção, mesmo que pontual e efêmera já que o aspecto marginal dessa arte desaparece na medida em que se populariza e se institucionaliza. A partir de então, passa a sofrer os ditames do modo de produção vigente, o capitalismo.

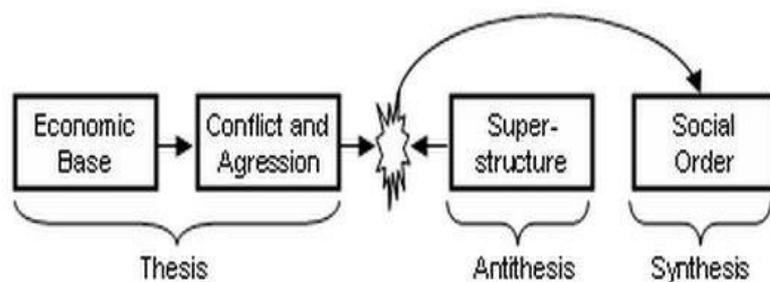
Na figura abaixo podemos visualizar a metáfora do edifício estrutural marxista e as relações entre a infra e a super-estrutura.



Notamos que nessa representação existem dois vetores que vão da infra para a superestrutura e vice e versa e que há uma barra que as corta no meio, semelhante a um matema discursivo lacaniano. Abaixo da barra estão os meios de produção de propriedade da burguesia, bem como as relações de produção que é a burguesia explorando o proletariado e extraindo a mais valia, palco de conflitos e agressões diversas que emergem para a parte de cima. Ela se compõe pela família (célula da sociedade), a Religião, o sistema político, a educação e a mídia de massa. Tais instâncias objetivam fazer a manutenção ideológica das operações e prerrogativas do andar de baixo, servindo de suporte às suas ações.

A partir da década de 30 podemos pensar junto com Adorno e Horkheimer que a indústria cultural e a mídia de massa passam a ter um lugar privilegiado dentro da superestrutura, sendo que as ideias de Edward Bernays certamente contribuíram para

essa espécie de explosão midiática ainda no período entre guerras. Em uma corruptela gigantesca das ideias de Freud, Bernays descobriu que a exploração de certa “irracionalidade inconsciente” seria valiosa para o mundo dos negócios e da propaganda. O nazismo, por sua vez, se constituiu em um momento privilegiado em que a racionalidade técnica do iluminismo, que a princípio, serviria para libertar o homem, estava escravizando o indivíduo na sociedade moderna. As relações entre infra e superestrutura também podem ser representadas como podemos ver na figura abaixo.



A relação dialética que se estabelece entre a estrutura econômica e suas derivações sócias culturais e ideológicas foram explicadas de forma muito didática por Marx e Engels em *A ideologia Alemã* (1867) na qual se percebe claramente que

as ideias [...] da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela seja submetida, ao mesmo tempo e em média, as ideias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as ideias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de ideias; que regulem a produção e a distribuição das ideias de seu tempo e que suas ideias sejam por isso mesmo, as ideias dominantes da época (MARX, 2010: 72).

Para o filósofo marxista, jornalista, crítico literário e político italiano, Antônio Gramsci, essa relação estrutural tinha uma especial importância, visto que, em grande parte de sua obra, ele se dedicou a tentar entender essa dialética, principalmente no que tange às funções da superestrutura e às armadilhas do capitalismo para impor-se àqueles que são objetivamente prejudicados por sua organização, ou seja, o proletariado. A contribuição de Gramsci se dá notadamente na construção do conceito de hegemonia, a qual ele critica os marxistas de sua época por pensarem que a revolução seria um evento racional na medida em que os trabalhadores “tomassem consciência” de que são explorados. Tal questão remonta significativamente às construções cartesianas da modernidade as quais o marxismo será uma de suas grandes metanarrativas. (Monasta, 2010)

A hegemonia se constitui em uma espécie de centauro maquiavélico constituída metade coerção e metade consenso que explica as controvérsias de certas posições, por assim dizer, “irracionais” em uma sociedade. A hegemonia é, de certo modo, a face benigna de um sistema explorador, o rosto humano do centauro que bem esconde as suas patas coercitivas e que só usará em casos de real necessidade. O pensamento hegemônico é astuto na medida em que irá de tudo fazer para que os interesses de uma classe dominante se tornem universais, o que na política, até os dias de hoje, reflete bem a situação de políticos ligados ao grande capital financeiro que, no entanto, são eleitos com os votos da classe, por assim dizer, proletária. O que mantém a hegemonia é menos a violência do que a sedução e também a capacidade de uma classe dominante de fazer concessões, mesmo que mínimas, aos de baixo e que se constitui na lógica do conceito de “Estado de bem estar social”, criado no pós-guerra justamente para a

contenção do avanço das ideias marxistas no ocidente. (Monasta, 2010) (Liguori & Voza, 2017).

Em resumo a hegemonia será responsável pela forma com que os valores políticos, culturais e morais específicos de um grupo dominante se tornem amplamente difundidos por uma sociedade e sejam aceitos por grupos e classes subordinadas como se fossem próprios. Para Gramsci, as ideologias dominantes são institucionalizadas na sociedade à medida que se tornam parte de um “senso comum” cuja função principal é de esconder a sua matriz ideológica. Isso não passa despercebido de Lacan que, na lição de 11 de fevereiro de 1970, no Seminário XVII vai se perguntar

e por que é que as pessoas se deixam comprar pelo rico? Porque o que ele lhes dá faz parte de sua essência de rico. Ao comprar de um rico, de uma nação desenvolvida. Vocês acreditam – esse é o sentido da riqueza das nações – que simplesmente vão participar do nível de uma nação rica (Lacan, 1970:86).

Em *Materialismo dialético e Psicanálise* (1929), Reich disserta longamente sobre o caráter emancipatório da obra freudiana e suas ligações com a dialética em detrimento às tentações idealistas e doutrinárias, na qual destacamos o trecho abaixo

como Marx mostrou, uma classe que pretende consolidar o seu domínio não pode aceitar a concepção dialética sob pena de se condenar ela própria à morte. No processo do seu desenvolvimento, a burguesia capitalista deu origem a uma classe, o proletariado, cujas condições de existência implicam o desaparecimento do capitalismo. É por isso que só a classe proletária pode reconhecer integralmente a dialética, ao passo que a burguesia deve necessariamente afogar-se no idealismo absoluto (Reich, 1929:69)

As profecias de Reich, como homem póstumo que era se cumprem na medida em que o capitalismo tardio promove mudanças significativas na matriz produtiva, Isso se refletirá na superestrutura, com o aumento do papel das mídias (Indústria Cultural x Sociedade do Espetáculo) e pelo rompimento de certo equilíbrio gramsciano a qual a

hegemonia não poderia ser considerada sem atender os requisitos mínimos da classe trabalhadora. Ou seja, a classe dirigente deveria fazer alguns sacrifícios mínimos, algumas concessões, a fim de manter esse delicado equilíbrio de forças na sociedade, apelando para a coerção apenas em último caso.

Quando Lacan (1972) nos diz que a crise não é do discurso do mestre, mas sim do discurso capitalista, ele nos dá duas informações importantes. A primeira é que o discurso do mestre é parte de outro momento da história e a segunda é que o próprio discurso do capitalista, da forma como o conhecemos, se encontra em franca mutação. Existem, claro, diversas maneiras de compreender isso e aqui nós vamos retomar o nosso desenho do edifício estrutural de Marx, e compará-lo com algumas mudanças sutis que objetivam uma melhor compreensão daquilo que estamos estabelecendo como um possível “sexto discurso” de Lacan, ou, talvez seria melhor dizer, a mais recente e astuta parallaxe do mestre.

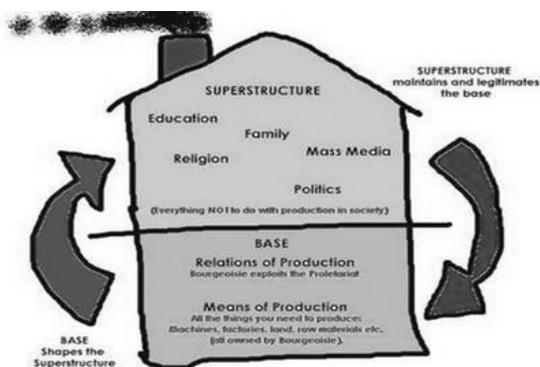


Figura A

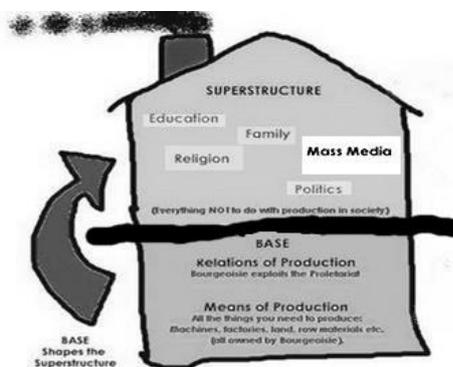


Figura B

Na *figura A* temos a representação clássica da estrutura econômica tal como proposta por Marx, mas já com os acréscimos de Gramsci. A hegemonia ideológica se

mantém através de um diálogo estrutural onde a parte de baixo constrói e é mantida pela parte de cima. No entanto existem trocas significativas entre elas na medida em que a política, o ativismo, o pensamento e, óbvio, as guerras no século XX, promoveram alterações na infraestrutura capitalista, tornando-a minimamente mais palatável à dignidade humana, ao promover direitos trabalhistas e demais medidas protetivas para o proletariado, tais como certa divisão de renda representada pelo Estado de bem estar social. É o que a esquerda mais radical costuma chamar jocosamente de “reformismo”, não sem certa razão, pois as concessões do capitalismo não se dão de forma global e, para cada europeu feliz que desfruta do seu “Welfare State” haverá milhares de latino-americanos e asiáticos a vivenciar o lado mais cruel do sistema, tais como ditaduras e desigualdades sociais naturalizadas em suas sociedades.

Recordemos que para Gramsci (2017) a sociedade civil se constitui na rede de instituições e práticas a nível superestrutural e que gozam de certa autonomia do Estado, possibilitando a expressão de grupos e indivíduos de forma relativamente livre. Elas são constituídas pelo sistema educacional, as igrejas, organizações voluntárias, partidos políticos, sindicatos, mídia, etc. Entretanto, no capitalismo tardio, ou pós-modernidade, teremos uma situação nova a qual tentamos mostrar na figura na *Figura B* onde suprimimos o vetor que sai da superestrutura para a infraestrutura e marcamos de forma mais evidente a linha demarcatória entre ambas. Também esfumamos, de forma proposital, os aparelhos ideológicos clássicos da sociedade civil e maximizamos o conceito de mídia de massa. O motivo pelo qual fazemos isso é pela introdução do discurso dos mercados, o discurso pestilento que Lacan se refere em Milão (1972) e ao qual veremos mais adiante. Por enquanto, nas próprias palavras de Gramsci

podem-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “ sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de “ domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “ jurídico”(Gramsci 1932, caderno 12:20-21).

O entendimento gramsciano sobre a superestrutura é certamente mais permeável do que aquele pensado pelo marxismo clássico e vai encontrar ecos na Escola de Frankfurt que privilegia a mídia como um dispositivo mestre de manutenção da hegemonia, servindo aos interesses do grupo dominante. O que tentamos mostrar na *Figura B* aponta, de fato, a uma radicalização da infraestrutura econômica que se vale de uma violenta hegemonia cujos disfarces libertários e o apelo a um “mais de gozar” na forma do consumo desenfreado, promovem uma mutação sem precedentes em nossa história na qual o discurso capitalista desliza rumo a outra lacuna paralítica que vai alterar a dança dos discursos e impossibilitar definitivamente a hipótese de um laço social.

Tal como um crustáceo que, impedido de crescer pela rigidez de seu exoesqueleto, o deixa para trás a fim de se expandir e criar outro mais flexível que o permita se expandir, não seria justamente esse o momento do capitalismo atual, seja ele tardio, pós-moderno ou neoliberal? De certo que ele já não é mais como era no passado. Tomemos por exemplo o conceito defendido pela OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico) que preconiza a independência do Banco Central de cada país que funcionará separadamente do resto das instituições vigentes, o que de fato já ocorre na maioria dos países, seja de forma tácita ou inscrita na lei. Isso irá demonstrar de forma clara um processo de divórcio entre a democracia liberal e o

capitalismo, tal como nos coloca Žižek em sua análise do capitalismo autoritário Chinês.

Ou seja, ao contrário do que Marx pensava a respeito de certos benefícios do colonialismo como forma de introduzir a luta de classes em sociedades tradicionais, o capitalismo atual prescinde do semblante da liberdade e aposta nas micro fragmentações sociais, nas tribos e na irracionalidade em geral como seu suporte ideológico. É de se pensar se o polêmico aforisma de Francis Fukuyama não estaria correto e a história teria encontrado, por fim, o seu fim. Com a barra interposta entre a infra e a superestrutura parece não haver mais possibilidades de trocas e de ingerências da sociedade civil organizada no que concerne à hegemonia econômica atual, onde antigos atores políticos, tais como a família, as igrejas metafísicas e a própria ideologia do sacrifício evanescem em face de uma Matrix midiática com poderes cada vez mais abrangentes.

Podemos sem muitas dificuldades imaginar a infraestrutura de um sistema econômico como a linguagem privilegiada do sistema capitalista desde as suas fundações lembrando que Freud, de acordo com Samo Tomšič (2015), jamais tratou do inconsciente como um retiro à vida individual sem conexão com a realidade social, muito antes pelo contrario. Tomšič afasta então a hipótese de um inconsciente coletivo formado de artefatos e arquétipos culturais universais, na medida em que

o inconsciente freudiano é claramente mais sofisticado. Abole a divisão do subjetivo e do social, do privado e do público, embora não no sentido do slogan (o pessoal é o político), mas no sentido de que a existência e os mecanismos formais do inconsciente dependem das mesmas estruturas, que determinam o funcionamento dos laços sociais. (Tomšič 2015:79)⁴⁷

⁴⁷ No original: The Freudian unconscious is clearly more sophisticated. It abolishes the division of the subjective and the social, the private and the public, albeit not in the sense of the slogan (the personal is the political) but in the sense that the existence and the formal mechanisms of the unconscious depend on the same structures, which determine the functioning of social links.

Já se discutiu exaustivamente na psicanálise, que o inconsciente não seria propriamente o lugar de perigosos irracionalismos e subjetividades privadas como muito se trabalhou nos Estados Unidos desde a década de 20, tendo Edward Bernays e Anna Freud como os principais divulgadores desse olhar em que a realidade social parece ser posta em suspensão. Tomšič (2015) irá defender que o inconsciente é uma instância onde o sistema político será reproduzido em sua forma mais eficaz, um espaço territorialidade e por fim organizado pela realidade social e política.

A proposta de um inconsciente capitalista se abre à possibilidade de certa homologia entre economia política e a libidinal, supondo que as mesmas estruturas discursivas operem nas realidades subjetivas e sociais e é dessa forma que vamos sentir que a estrutura de nossos desejos e a estrutura da nossa sociedade, com frequência se imbricam mutuamente. A linguagem do capitalismo se intensifica em um nível inconsciente, fazendo com que este pareça inevitável e “natural” aquilo que é tão somente os efeitos do capitalismo. No entanto “Freud não diz o que os freudo-marxistas dirão mais tarde - que o inconsciente explica o capitalismo; ele afirma precisamente o contrário: é o capitalismo que elucida o inconsciente” (Tomšič 2015:108). Tal entendimento aponta para um viés bem mais estrutural do que propriamente humanista no sentido de que não será o capitalismo algo que impede o aflorar das melhores intenções humanas, mas que essas são construídas em cima do discurso do capitalista e suas variações estruturais.

Entretanto, com a suposta vitória da ideologia liberal, que podemos marcar simbolicamente pelo fim da URSS no final dos anos 90, supõe-se um enrijecimento da infraestrutura capitalista, transformando-a em uma barreira sólida, de estrutura religiosa, carregada de dogmas e misticismos, tal como o apocalipse de Fukuyama. Por esse

motivo, Žižek vai resgatar uma piada de Fredric Jameson (2010) em seu livro *Vivendo no Fim dos Tempos* onde se diz que “é mais fácil imaginar uma catástrofe total na Terra, que acabará com toda a vida, do que uma mudança real das relações capitalistas - como se, depois de cataclismo global, o capitalismo pudesse continuar de algum modo” (Žižek 2012:226). A partir disso, Žižek fará diversas provocações direcionadas às esquerdas no sentido de que estas deixaram de lado os fatores econômicos a fim de se concentrar em um multiculturalismo elitista e que contempla as agendas mais idealistas de grupos privilegiados e sociedades desenvolvidas em uma retórica anticapitalista vazia que não significa nada, “ou bem endossam o capitalismo ou bem o ignoram como problema central” (Žižek 2006:181).

Imaginemos, portanto um sistema econômico que vem desfrutando de um consenso inédito desde os anos 60, embalado por uma injunção superegóica de um gozar que reflete de forma clara a ideologia desse novo mestre. Um sistema em que tudo é permitido, que a crítica é livre e que nada do que vivenciamos é durável, nada é absoluto e tudo pode ser “problematizado” e nada é concluído. Como bem lembrou Lacan, a crise é do “discurso do capitalista” que progressivamente abandona o seu antigo exoesqueleto para retornar triunfante e renovado como o discurso dos mercados, de forma cínica e “totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista”, ou, enfim, a peste.

3 2 Uma ideologia que se reflete em seu olhar

No filme *Matrix* (1999), Morpheus concede a Neo a possibilidade de escolher entre duas pílulas, uma azul a outra vermelha. Se ele tomar a pílula azul, voltará à sua

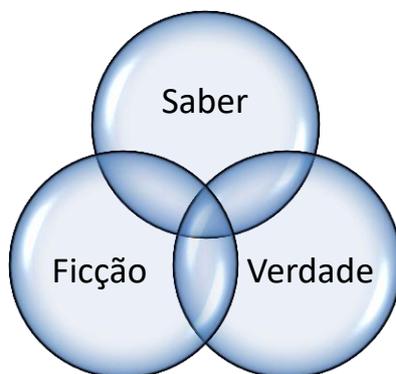
vida ordinária, acreditando que o que vê é, de fato, aquilo que é. Entretanto, se optar pela pílula vermelha, ele conhecerá outro lado de um mundo que até então era tido como unidimensional. Neo vai escolher a pílula vermelha e a trama do filme sobre o que é ou não “real” terá seu início. Entretanto, para Žižek em *O guia pervertido da ideologia* (2012), existem algumas limitações nessa dualidade

a escolha entre a pílula azul e vermelha não é na verdade uma escolha entre ilusão e realidade. Claro, a *Matrix* é uma máquina de ficção, mas estas são ficções que já extraíram nossa realidade. Se você retira da nossa realidade as ficções simbólicas que a regulam você perde a própria realidade. Eu quero uma terceira pílula!

E qual seria essa terceira pílula? Retomando a questão de Tomšič (2015) acerca das premissas tradicionais dos freudo-marxistas clássicos, aos quais citamos no capítulo 1, eles vão partir da premissa de um inconsciente que, de certa forma “explica o capitalismo”, enquanto a Escola Eslovena de Psicanálise vai afirmar justamente o contrário, ou seja, o capitalismo é o que elucida o inconsciente. Se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, essa linguagem é o capitalismo e tudo o que este vai criar em sua infraestrutura, o que vai refletir em nossos valores e crenças, nosso jeito de vestir e amar e inclusive o nosso jeito de desejar. Por causa disso, o cinema é a “quintessência da arte perversa”, recordando Žižek (2006), já que ele não lhe dá o que você deseja, mas mostra como desejar.

A terceira pílula de Žižek retoma uma dialética fundamental que pode muito bem nos remontar aos quatro discursos de Lacan e a paralaxe do mestre/capitalista/mercado a qual discutimos nesse trabalho. Partindo da estrutura bastante simples do diagrama de Venn, podemos visualizar e ir além da dualidade de *Matrix* entre “verdade” e “ficção”, acrescentando o “saber” como um terceiro elemento

dessa estrutura. O saber media a relação de Neo entre a ficção e a verdade/real de um mundo desértico



A ficção de Matrix supostamente se anula com o conhecimento (saber) de que tudo não passa de uma grande mentira, mas será mesmo isso? “a disjunção entre saber e verdade explica por que os tetrápodes têm quatro pés, mas apenas três lados. Há um vazio central em torno ao qual a demanda circula, mas não há resposta” (D’Agord, 2013). Recordemos que no discurso do analista, o saber (S2) está no lugar da verdade (esquerda embaixo) e com isso Lacan quer indicar que colocamos um saber que vai funcionar para nós, de forma singular, como fazendo a função de verdade, quando é apenas e tão somente uma função e não a “verdade” propriamente dita, seja em seu sentido religioso ou filosófico ou mesmo de cunho factual. Em acordo com Žižek, D’Agord (2013) irá destacar o caráter ficcional da verdade nos discursos lacanianos

eis a especificidade da disjunção entre saber e verdade. O matema dos quatro discursos revela que não há como o saber recobrir a verdade. Portanto, a verdade tem a estrutura de ficção. Isso não é algo que nos condena, mas justamente nos liberta do absoluto. Enfim, no discurso universitário, em que se alicerça o discurso da ciência, o saber tem lugar dominante e o significantemestre se encontra no nível de sua verdade. Ou seja, é suposta uma verdade ao saber, enquanto que o sujeito desaparece sob o imperativo de “continuar, a saber,” (D’Agord, 2013:445)

Quando o saber não recobre a verdade e essa tem a estrutura da ficção, podemos retomar a aforisma de Lacan na qual Marx teria sido o “inventor do sintoma”, podendo nos colocar a questão de como defini-lo? Para Žižek (1996), no artigo *Como Marx Inventou o Sintoma?* trata-se de uma fissura, de um desequilíbrio por assim dizer “patológico” que vai desmentir o universalismo da modernidade. A “crítica da ideologia” marxista já é por si “sintomático”, consistindo na detecção de um ponto de ruptura heterogêneo em um dado campo ideológico que aponta para a inexistência de uma universalidade possível sem esse tipo de ruptura, ou seja, toda universalidade haverá de ter o seu “sintoma”

Prosseguindo nesse artigo, Žižek (1996) irá estabelecer uma nova paralaxe daquilo que entendemos como “ideologia”, tão em voga nas discussões contemporâneas. Na tradição marxista a definição clássica de ideologia acusa o fato de que “as pessoas não sabem o que estão realmente fazendo”; ou seja, há uma diferença entre a atividade real das pessoas e o que elas pensam estar fazendo. Para Žižek, tal definição é incompleta, pois abarca tão somente a dimensão do “saber”, enquanto deixa de contemplar a dimensão do “fazer”. Em consonância com o nosso parágrafo anterior, a conclusão de Žižek é que o que as pessoas desconsideram não seria a realidade, mas, sim, a ilusão que estrutura sua realidade, a qual irá chamar de “fantasia ideológica”.

A formulação do conceito de fantasia ideológica faz uma crítica à noção (pós-moderna) de que supostamente viveríamos em uma sociedade pós-ideologia. Žižek teve uma grande influência do filósofo alemão Peter Sloterdijk, que no livro *Crítica da Razão Cínica*, requalifica o conceito de ideologia com a noção de que as pessoas “sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”

o cinismo é justamente a resposta da cultura vigente à subversão cínica: reconhecemos o interesse particular por trás da máscara ideológica, mas mesmo assim conservamos a máscara. O cinismo não é uma postura de imoralidade direta, mas, antes, a própria moral colocada a serviço da imoralidade: a “sabedoria” cínica consiste em apreender a probidade como a mais rematada forma da desonestidade, a moral como a forma suprema da devassidão e a verdade como a forma mais eficaz da mentira. (Žižek, 1996:60)

É o que Žižek vai avaliar do conhecido aforisma de Bertold Brecht “O que é o assalto de um banco comparado à fundação de um banco?” como se as obscuras relações empreendidas na formação de uma instituição financeira fossem passíveis de relativização e não apresentassem diferenças com o ato puro e simples de um roubo. Talvez esse pensamento se insira mais na ordem do romantismo do que propriamente do cinismo, algo que remete ao mito de Robin Hood, o ladrão que tirava dos ricos para distribuir aos pobres. De qualquer forma, a frase de Brecht, e sua paralaxe cínica, pode bem ser usada como justificativa para desvios e corrupções diversas por governos, cidadãos e movimentos sociais mundo afora, principalmente quando se une a outro aforisma famoso do italiano Nicolau Maquiavel que diz que “os fins justificam os meios”

Em *O guia pervertido da ideologia* (2012), Žižek irá analisar o filme *West Side Story* (1961), dirigido por Jerome Robbins e Robert Wise, que faz uma releitura urbana de Romeu e Julieta de Shakespeare ambientado na Nova York dos anos 60. Nesse cenário há uma disputa entre gangs; a dos brancos anglo-saxões – *os Jets* - e a dos imigrantes porto-riquenhos – *os sharks* – onde Tony, antigo líder dos Jets, se apaixona por Maria, irmã do atual líder da gang rival. O que irá chamar a atenção de Žižek nesse filme será menos o seu enredo clichê do que uma determinada cena em que os membros

do Jets se deparam com a lei, na figura do Sargento Krupke que deseja leva-los para a cadeia. Na sequência se dá o seguinte diálogo musicado:

caro Sargento Krupke, você tem que entender, é apenas o nosso jeito de ser. Nossas mães são todas drogadas, nossos pais são todos bêbados, Santo Deus que naturalmente somos vagabundos, caramba, policial Krupke, estamos muito chateados, nós nunca tivemos o amor que toda criança deve ter. Nós não somos delinquentes, somos mal compreendidos, Mergulhe dentro de nós e verá que somos bons. Oficial Krupke, você é realmente quadrado: esse menino não precisa de um juiz, ele precisa do cuidado de um analista! É apenas sua neurose que deve ser reprimida. Ele está psicologicamente perturbado!⁴⁸

Em suma, os delinquentes do filme tinham a explicação e a justificativa para os seus atos na ponta da língua, entretanto, como pondera Žižek, a paralaxe envolvida nisso é que tal conhecimento sócio psicológico das raízes de sua delinquência não os impede, entretanto, de continuar praticando atos ilícitos. Esse uso inadequado de um psicologismo barato o intuito de minimizar uma ideologia cínica já foi explorado por Žižek nos violentos distúrbios ocorridos em algumas cidades da Inglaterra, de 6 a 11 de agosto de 2011, que ficaram conhecidos como “England Riots”. Se os primeiros movimentos de violência poderiam ser entendidos como uma resposta ao assassinato de um jovem negro suburbano, Mark Duggan, pela polícia londrina, o que se assistiu foi uma onda de assaltos e arrastões que dizimaram estoques de produtos eletrônicos em lojas do ramo, além de roupas, cigarros e bebidas em grandes e pequenos estabelecimentos locais.

⁴⁸ No original: Dear, kindly Sergeant Krupke you gotta understand It's just our bringin' up-ke that gets us out of hand Our mothers all are junkies, our fathers all are drunks Golly Moses, naturally we're punks Gee, Officer Krupke we're very upset We never had the love that every child oughta get We ain't no delinquents, we're misunderstood Deep down inside us there is good (...) Officer Krupke, you're really a square; This boy don't need a judge, he needs an analyst's care! It's just his neurosis that oughta be curbed. He's psycholog'ly disturbed!

Nenhuma crítica ao sistema foi feita – pelo contrário e talvez possamos perceber nesse evento o fenômeno das “estruturas que saem as ruas”, sendo que nesse caso o fetichismo de mercadoria atingiu o seu ápice em cenas que mostravam televisões e smartphones sendo levados por manifestantes sorridentes, plenos de gozo. Essa espécie de “lumpemproletariado” pós-moderno vai, de fato, problematizar um conjunto de entendimentos padronizados de esquerda que os vê como o sintoma de uma sociedade decadente e desigual, oriundos de famílias desestruturadas e que certa “conscientização” é necessária a fim de fazê-los retomar o bom caminho.

assim, fica claro que, diante de tal edifício cínico, a “leitura sintomal”, o método crítico-ideológico tradicional, não funciona: não podemos subverter a “consciência cínica” por meio de uma leitura que tente confrontar o texto ideológico com seu “recalcado”, “dialetrizá-lo”, relacionando seu discurso superficial com outro discurso, identificando, através dos pontos em que “isso não funciona”, sua função de classe, sua determinação por um interesse particular. (Žižek, 1996:60-61)

Tal como os líderes juvenis de West Side, os “rioters” britânicos repetiam de forma mecânica e até certo ponto astuta, certas práticas discursivas que estabeleceram um saber sobre eles. Mudando o nosso foco paralítico para o discurso conservador e até mesmo reacionário, teremos então um conjunto outro de saberes que frequentemente entendem certas condutas das classes menos favorecidas como algo inerente à sua “natureza” ou por uma simples falha de uma repressão que deveria ser mais dura. Žižek é claro em sua descrença da “leitura sintomal” tanto quanto a sua condenação da violência pura e simples que atravessa de forma mais ou menos explícita o discurso de certos conservadores. Ao tentar fazer o contraponto a uma lógica que, segundo eles, protege e estimula a delinquência, os conservadores, principalmente os vinculados a extrema direita, defendem atos radicais que suspendam toda e qualquer possibilidade de

elaboração, mesmo que cínica, de crimes diversos, nesse caso a eliminação física da ameaça criminosa.

É o que vemos nitidamente nas chacinas policiais, triste realidade das periferias brasileiras, onde quase sempre haverá uma crítica de ambos os lados, o mais progressista e o mais conservador, que destacará que “muitas das vítimas eram inocentes”, o que para o conservador engendrará uma saída cínica do tipo “estavam no lugar errado na hora errada”, mas que para nós aponta para uma triste paralaxe jurídica sintetizada na pergunta “e se fossem culpados? Isso justificaria o assassinato pelas costas com tiros na nuca? O nosso Estado de direito não deveria prever também para os culpados um devido processo legal e penas proporcionais?” haverá a possibilidade de uma terceira pílula ou estamos na estrutura discursiva do capitalismo, fadados a essa dissociação ideológica cínica entre fazer e saber? nesse ínterim

o cinismo como operador dominante do discurso do capitalismo, promotor da Lei que contém em si sua antítese e impede a reação crítica, aciona a regressão das formas de vida coletiva: o fundamentalismo como retorno aos rudimentos da cultura, tribalismo, e intolerância. A falência ou empobrecimento da reflexão obtura a possibilidade de diálogo e diversidade no espaço político. Caráter normativo é autoritário. O efeito da relação social resultante se rege pelo imaginário, paranoico, de uma grupalidade segregacionista (Medeiros, 2015)

Dessa forma Medeiros (2015), em uma dos vários arranjos possíveis à teoria dos discursos de Lacan, irá colocar o cinismo como agente do discurso do capitalista, algo que o coloca ao lado de Žižek em sua reflexão sobre a ideologia, que não será mais entendido como uma falsa consciência, mas sim, como um operador cínico superestrutural que impede uma reflexão mais aprofundada sobre a sua suposta natureza, tanto pelo fato de que essa é blindada de forma “religiosa” de um modo de

produção capitalista intocável quanto que, ao mesmo tempo, é discutido de forma tão ampla quanto vazia e irrelevante: “Eu sei de tudo isso, mas e daí?” Žižek vai mais além ao refletir que

o triste fato de uma oposição ao sistema não possa se articular na forma de uma alternativa realista, ou pelo menos de um projeto utópico significativo, mas somente na forma de uma explosão sem sentido é uma acusação grave à nossa condição. De que serve a nossa liberdade de escolha se a única escolha que temos é entre as regras e a violência (auto) destrutiva? (Žižek 2012:59).

Aqui cabe a retomada de Gramsci que fizemos no capítulo anterior no que este fala da ideologia dominante, divididas entre a força e o consenso, que para Eagleton (1994:186) devem “se comprometer efetivamente com a experiência vivida das classes subalternas; e a maneira como essas classes subalternas vivenciam seu mundo é tipicamente moldada e influenciada pelas ideologias dominantes”. Talvez, se pensarmos mais além do que Medeiros (2015) nos aponta no artigo que citamos acima, o cinismo não caberia tanto como um operador possível do discurso do capitalista, tanto quanto ele pode bem ser associado ao discurso dos mercados, a insidiosa peste proposta tardiamente por Lacan cujo agente não terá um rosto definido e por isso é “imune a toda crítica”, já contendo a sua antítese a qual não podemos apreender, pois é multiforme, podendo bem ser o que quisermos: a causa de nosso desejo, o nosso mais de gozar, nosso gadget do dia a dia ou até mesmo a nossa latinha de Coca-Cola.

3.3 Capitanálise e pós-verdade: uma bricolagem pestilenta

“Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor/Ignorante, sabio, chorro, generoso, estafador/;Todo es igual, nada es mejor/Lo mismo un burro que un gran professor”! (Enrique Santos Discépolo)

O que aproxima e diferencia o discurso dos mercados (PST) do discurso do capitalista em termos lacanianos? Em primeiro lugar o que os aproxima: ambos não constituiriam formalmente “discursos” complementares ou mesmo suplementares aos quatro discursos originais, ou seja, não seria um quinto ou sexto discurso. Em segundo lugar, o que os diferencia: não existe um matema específico para o discurso dos mercados que o identifique, tal como Lacan irá fazer formalmente em Milão ao escrever a fórmula do discurso do capitalista como *une toute petite inversion* do discurso do mestre. O que nos leva então a insistir na hipótese desse discurso se a única referência mais ou menos explícita que Lacan irá fazer ele, em Milão, será um simples jogo de palavras difíceis de entender ao qual anuncia um discurso que seria enfim verdadeiramente pestilento e serviçal do discurso do capitalista.

Esse possível “sexto discurso” é apresentado sem maiores explicações na forma como o reproduziremos abaixo, em uma passagem onde Lacan reflete sobre o futuro da psicanálise enquanto deixa um conjunto de pistas, em nosso entendimento um tanto assustadoras, acerca de uma possível nova organização discursiva a qual denominou de “PESTE”.

na verdade, acho que não se falará do psicanalista na descendência, se posso dizer, de meu discurso... meu discurso psicanalítico. Alguma outra coisa aparecerá que, com toda certeza, deve manter a posição do semblante, mas se chamará talvez discurso PS. Um PS e depois um T, isso estará por todo lugar, inteiramente conforme à maneira como se diz que Freud via a importação do discurso psicanalítico na América... seria o discurso PST. Acrescentem um E e

isso vai dar PESTE. Um discurso que seria enfim verdadeiramente pestilento, totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista. (Lacan, 1972)⁴⁹

Quanto à importação do discurso psicanalítico na América, e seus usos nefastos e completamente opostos ao ideal emancipatório dessa técnica, iremos ver com mais propriedade no próximo subcapítulo seguinte, com a análise do documentário “O Século do Ego”, série documental em quatro episódios da televisão britânica, produzido em 2002 por Adam Curtis que discute o uso da psicanálise como dispositivo que empresas e governos usam para lidar e controlar as pessoas. Por enquanto iremos nos deter na discussão acerca desse possível novo discurso que, em nosso entendimento, (des) organiza o laço social contemporâneo. E como iremos fazer isso, se há tão poucas pistas a nossa disposição? Nesse caso, é preciso lançar mão daquilo que Lévi-Strauss denominou “bricolagem”.

Werneck (2008) narra que, em sua infância, Lévi-Strauss foi marcado pela figura do *bricoleur*, associado ao seu pai, Raymond Strauss, retratista profissional a qual se refere com frequência em seus relatos biográficos. Quando as encomendas de retratos ficavam escassas, o pai dedicava-se então à *bricolagem*, em outras palavras, à fabricação de pequeninos objetos, oriundos de cacos e ruínas de outros, que auxiliavam na complementação do orçamento doméstico.

surgiam abajures cuja cúpula era feita de estampas japonesas baratas, mesas de laca chinesa, e tecidos impressos com técnicas domésticas. Lévi-Strauss

⁴⁹ No original: A la vérité je crois qu'on ne parlera pas du psychanalyste dans la descendance, si je puis dire, de mon discours... mon discours analytique. Quelque chose d'autre apparaîtra qui, bien sûr, doit maintenir la position du semblant, mais quand même ça sera... mais ça s'appellera peut-être le discours PS. Un PS et puis un T, ça sera d'ailleurs tout à fait conforme à la façon dont on énonce que Freud voyait l'importation du discours psychanalytique en Amérique... ça sera le discours PST. Ajoutez un E, ça fait PESTE. Un discours qui serait enfi n vraiment pesteux, tout entier voué, enfi n, au service du discours capitaliste. (LACAN, 1972)

participava ativamente da manufatura desses objetos, chegando a descrever, em suas entrevistas, detalhes de alguns desses procedimentos. (Werneck, 2008:326).

Essa experiência não vai ser desprezada na construção do seu pensamento. Na obra *O Pensamento Selvagem* (1976) a figura do *bricoleur* emerge e se transforma na chave metafórica definitiva para explicitar os fundamentos do pensamento mágico. O termo bricolagem, portanto vai significar um trabalho manual feito de improviso, com materiais diversificados e muita criatividade, definido como um método de expressão que seleciona e sintetiza determinados componentes de uma cultura. Para Neira & Lipi (2012), Derrida irá ressignificar o termo no âmbito da teoria literária adotando esse termo como sinônimo de colagem de textos numa dada obra, assim como Michel de Certeau (1994) que vai utilizar a noção de bricolagem para representar a união de vários elementos culturais que resultarão em algo novo.⁵⁰

No ano 60, com as liberdades reivindicadas trazidas por autores que ansiavam por novas metodologias alternativas a um rigor acadêmico vigente, a bricolagem passa também a ser entendida como uma das muitas formas possíveis de criação de texto. Em outras palavras, um texto ou conceito se compõe (ou decompõe) em diferentes trechos de outros textos e que depois irão se juntar em novas ideias e condições de possibilidade que darão novas potências à textos e ideias muitas vezes esquecidos ou subvalorizados: “Se chamamos de bricolagem a necessidade de emprestar seus conceitos a um texto com uma herança mais ou menos coerente ou arruinada, devemos dizer que todo discurso assim o é” (Derrida, 1967:418)⁵¹.

⁵⁰ Neira, M.G e Lipi, B.G (2012) Tecendo a Colcha de Retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional. Educ. Real., Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 607-625, maio/ago. 2012.

Disponível em: <http://www.ufrgs.br/edu_realidade>

⁵¹ Derrida, J. (1967) *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris.

Portanto, é com o espírito de um “bricoleur” que vamos introduzir o discurso da PESTE, como já havíamos anunciado anteriormente, um discurso que, a exemplo dos outros, segue uma historicidade e aponta para um sintoma social. Como introdução a esse raciocínio vamos dialogar com o psicanalista argentino Néstor Braunstein, naturalizado mexicano após fugir da ditadura argentina em 1974 e que foi um dos grandes disseminadores das ideias de Lacan naquele país. É com Braunstein (2010) que iniciamos a tentativa de pensar e construir, através de alguns poucos e esparsos retalhos milaneses, ideias que nos podem ser de grande valia em nossos tempos. A ideia central de Braunstein (2010), lendo o enigmático trecho de que anuncia a PESTE, é que “ao discurso PS, ou PST, ou PESTEUX, *POSTCAPITALISTE, POSTINDUSTRIEL*⁵³⁵⁴, que preferimos chamar discurso dos mercados está dedicada a continuação de nossa démarche”, nesse caso a análise do discurso do capitalista.

Nesse ínterim, poderíamos até supor que um “sexto discurso” viria então como substituto do antigo discurso do capitalista, tal como este se constituiu em uma torção retroativa do discurso do mestre. Usamos o termo “retroativo” porque Lacan (1972) não anunciava nada de novo com o seu “discurso do capitalista” já que este era o discurso dominante no ocidente há vários séculos tal como buscamos demonstrar nos capítulos precedentes. Quando Lacan pontua no Seminário XVII, que o saber ocupa o lugar da verdade no discurso do analista, destacando que, no discurso Universitário, em sua “curiosa copulação com a ciência”, vai deslocar um saber inconsciente S2 para colocá-lo no lugar de agente de seu discurso. Com isso já há uma mudança significativa no laço

⁵² No original: Si l’on appelle bricolage la nécessité d’emprunter ses concepts au texte d’un héritage plus ou moins cohérent ou ruiné, on doit dire que tout discours est bricoleur.

⁵³ Grafo meu

⁵⁴ Mantemos a grafia original em caixa alta

social pois se no discurso do analista há um saber que faz função de verdade, esta é, de fato um semi-dizer. (D'Agord,2013).

Como já visto anteriormente, o discurso universitário vai se caracterizar por colocar o saber (S2) em lugar de agente, circunscrevendo de certa forma o saber ao diploma universitário, às especializações. Dessa forma, Lacan (1968-1969) o compara a uma mercadoria passível de compra e venda⁵⁵, o que favorece a dissolução do laço singular de um sujeito que se liga a um saber inconsciente. O discurso universitário se materializa na assim chamada sociedade da informação onde nunca foi tão fácil o acesso ao saber, na mesma medida em que o dissociamos da verdade. Tal questão não nos remete obrigatoriamente a uma nostalgia do mestre tanto quanto, quanto a uma necessidade ordenadora de saber o que afinal lastreia as nossas ideias em um universo infinito de possibilidades significantes. No discurso do analista a produção de sentido (S1) reorganiza uma cadeia a qual estava engessada no “um” do sintoma. O agenciamento via *objeto a* permite um conjunto múltiplo de possibilidades de organização de uma cadeia significante, de múltiplos S1 tanto quanto são múltiplos os nomes do pai.

Para Žižek “por estar focalizado no excedente do *objet petit a*, o capitalismo não é mais o domínio do discurso do mestre” (Žižek, 2015:57) já que temos o acesso vetorial direto entre o sujeito, como agente e o mais de gozar sem a mediação da fantasia. Žižek vai lembrar as palavras de Marx sobre a obsolescência planejada dos produtos do capitalismo onde “tudo o que é sólido desmancha no ar” se aplica de forma

⁵⁵ Dada a nossa atual situação no país, onde proliferam cursos e “pós graduações” cuja única finalidade é a emissão de diplomas, tal entendimento é mais do que atual.

homóloga à “estabilidade de uma ordem simbólica que permite aos sujeitos uma identificação”. Brousse (2002) acrescenta uma reflexão importante no que diz respeito a

proposta de interpretar o discurso do mestre segundo a fórmula na qual o mercado comum vem ocupar o lugar do S1, no novo discurso do mestre, a aplicação do saber científico responde também às exigências do gozo, isto é, as exigências do *objeto pequeno a*. Portanto, a aplicação do saber científico às coisas humanas atende a esses dois imperativos – o mercado comum, a globalização e ao gozo. Isso implica um mínimo de sujeito. (Brousse, 2003:72)

Tais exigências do *objeto a* apontam para a injunção superegoica do gozo enquanto fluxo incessante, sem lastros e sem limites, tal como o fluxo de capitais que já não obedece as limitações palpáveis do ouro, minério produzido pela natureza em milhões de anos e agora superado pela simples produção de milhões de dólares em poucos minutos. Em 1968 ao dirigir palavras aparentemente conservadoras aos Estudantes “é o que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão”, persiste um entendimento de que Lacan se referia ao mestre capitalista a qual deu pistas em seus Seminários XVI *De um Outro a outro* e XVII *O Avesso da Psicanálise* (1969-1970), no *Discurso de Milão* (1972), em *Televisão* (1974) e *Radiofonia* (1970) que são as obras onde esse discurso é citado. Entretanto, se formos nos deter na questão histórica, na década de 60 o discurso do capitalista não era nada de novo, pois esse sistema já era secular. Portanto, fica difícil de imaginar que Lacan se referisse a um novo mestre capitalista tão somente em 1968, mas sim, entendemos que Lacan percebia as mutações que ocorriam nesse sistema e que aconteciam debaixo de seus olhos.

Foi apenas em 1972 que ele enuncia que a crise não é do discurso do mestre, mas de seu substituto: o discurso capitalista. Nisso que consiste a nossa bricolagem, essa colcha de retalhos que estamos recendo no intuito de propor essas possíveis leituras

daquilo que provisoriamente chamamos de “sexto discurso”. Voltando a Fredric Jameson e o seu conceito de capitalismo tardio/pós modernidade, entendemos que Foucault poucas vezes falou tão claramente das mutações do capitalismo como em sua obra *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) onde o nomeia da forma como ficaria conhecido nas próximas décadas, o neoliberalismo. Recordamos que já havíamos feito uma homologia entre Foucault e Lacan, um intertexto que representou a passagem do dispositivo da aliança para o dispositivo da sexualidade no capítulo 2, onde se marca o início da modernidade, com os discursos do mestre e o discurso do capitalista. Aqui podemos mais uma vez lançar mão dessa estratégia ao falarmos do discurso dos mercados.

Para Foucault (1978-1979), o chamado a uma mudança neoliberal encontrou um terreno fértil na Alemanha pós-nazista, quando o Estado alemão estava profundamente deslegitimado. Portanto, acaba por ser o próprio mercado que toma o poder e reformula a política, um mercado que se representa pelos valores americanos e seus milhões de dólares investidos na reconstrução da Europa. Para Foucault, o neoliberalismo não seria propriamente uma ideologia, mas uma forma autônoma de governo que emerge diante da falência da política, toma o poder e o molda à sua própria imagem e valores. Na lição do dia 14 de fevereiro de 1979 ele irá refletir sobre as diferenças entre o liberalismo clássico, de Adam Smith e o neoliberalismo. O primeiro, de acordo com Foucault, busca a construção de um espaço vazio que possibilite a emergência de um mercado livre, mas o neoliberalismo, por sua vez, precisou fazer certas mudanças em uma arte de governo de cunho maquiavélico para outra, com valores mais adequados aos novos tempos

o problema do neoliberalismo é, pelo contrário, de saber como se pode regular o exercício global do poder político sobre os princípios de uma economia de mercado. Trata-se, portanto, menos de liberar um lugar vazio, mas de relatar, de referir, de projetar sobre uma arte geral de governar, os princípios formais de uma economia de mercado. Isso é, creio eu, o que está em jogo, e eu tentei lhes mostrar que, para chegar a fazer esta operação, isto é, saber até onde e em qual medida os princípios formais de uma economia de mercado poderiam indexar uma arte geral de governar, os neoliberais foram forçados a submeter o liberalismo clássico a um certo número de transformações. Foucault 1978-1979:137)⁵⁶

Tais transformações fazem parte da reestruturação infraestrutural que transformou o discurso do antigo capitalismo em um novo discurso, talvez de forma semelhante ao que foi feito em relação ao antigo mestre no início da modernidade. Tal discurso não foi contemplado com um matema, tal qual Lacan o fez com o capitalista. Entretanto, Braunstein (2012), no exercício efetivo de um *bricoleur*, propõe a seguinte fórmula a qual esse discurso pode ser matematizado. Em resumo, ele propõe que no lugar do agente (ou semblante) esteja o *objeto a*, que seria então representado pelos “servomecanismos”, ou “gadgets” ou mesmo “latusas”. No Seminário XVII, lição do dia 20 de maio de 1970, Lacan escreve: “Mas para os pequenos objetos a que você encontrará debaixo dos paralelepípedos em todas as esquinas, atrás de todas as janelas, no fusonamento desses objetos feitos para serem causas de nosso desejo, tanto quanto é a ciência que nos governa, pense neles como latusas” (Lacan 1970:225)⁵⁷ para Braunstein (2012)

⁵⁶ No original: “Le problème du néolibéralisme, c'est, au contraire, de savoir comment on peut régler l'exercice global du pouvoir politique sur les principes d'une économie de marché. Il s'agit donc non pas de libérer une place vide, mais de rapporter, de référer, de projeter sur un art général de gouverner les principes formels d'une économie de marché. C'est là, je crois, l'enjeu et j'avais essayé de vous montrer que, pour arriver à faire cette opération, c'est-à-dire à savoir jusqu'où et dans quelle mesure les principes formels d'une économie de marché pouvaient indexer un art général de gouverner, les néolibéraux avaient été obligés de faire subir au libéralisme classique un certain nombre de transformations.”

⁵⁷ No original: Mais pour les menus objets petit a que vous allez rencontrer en sortant sur le pavé à tous les coins de rue, derrière toutes les vitrines, dans ce foisonnement de ces objets faits pour causer votre désir, pour autant que c'est la science qui nous gouverne, pensez-les comme lathouses.

poderíamos dizer que o semblante não é o do “capitalista” (nem Henry Ford nem Bill Gates), senão o mercado com seus inescrutáveis “fluxos de capital”. Essa misteriosa entidade muda e retumbante, podemos reconhecê-la como a, causa do desejo, mais-de-gozar, emissora de um discurso sem palavras e de uma ordem enunciada em surdina, que pode ser sanguinária, a do supereu: “Goza!” (Braunstein 2012:155).

Portanto temos o *objeto a* como agenciador desse nosso discurso *on demand*, um agente que é ninguém, o dispositivo/latusa que se coloca no lugar antes ocupado pelo sujeito (\$) no antropocentrismo moderno tradicional e no discurso do capitalista. Recordamos que Lacan estabelece que “o agente não é forçosamente aquele que faz, mas sim aquele a quem se faz agir”. A direção vetorial de *a* seguirá como de costume em direção ao outro/jouissance, onde nesse lugar vamos encontrar o sujeito (\$), um sujeito que já passou pelas rupturas comportamentais dos anos 60 e por um amplo leque de discussões/desconstruções identitárias. Um sujeito fragmentado e pós-moderno, de ampla flexibilidade e que pode ser “o que bem quiser”, não estando preso a qualquer limite ou borda opressora; supostamente cosmopolita, que desconhece as fronteiras engessadas do conceito moderno de Estado Nação⁵⁸; que produz significantes-mestres. (S1) aos quais haverá de subordinar sua existência, tantos quanto forem necessários de acordo com a sua conveniência e sob medida para suas demandas; que acredita ser autônomo, quando maneja os controles remotos e decide a marca da roupa e do café que comprará,

Seguindo no raciocínio de Braunstein (2012), no lugar da verdade, iremos encontrar o saber (S2), que é o saber científico incorporado na produção dos semblantes de *a*, que nos discursos do mestre e do capitalista vão ocupar o ocupar o lugar do outro, mas aqui representam os objetos descartáveis a cujo serviço o sujeito se consagra.

⁵⁸ Falamos obviamente dos habitantes dos países de primeiro mundo

um saber que presume “objetividade” e que não sabe e nem quer saber nada do sujeito nem daquele que o comanda: o mestre. A ciência como uma “empresa” que marcha de modo imprevisível, que se dá seus próprios fins, que obedece a suas próprias leis, “espontaneamente”, e é ignorante de suas determinações sociais e políticas. Uma “ideologia da forclusão do sujeito” cuja máxima expressão se encontrará na doxa econômica que postula que os mercados funcionam sozinhos, regidos por suas próprias leis, independentemente da vontade de seus atores e daqueles que são afetados pelos movimentos do capital.(Braunstein, 2012;157)

A copulação entre ciência e capitalismo já nos é um velha conhecida, bem como as questões relativas a um conhecimento que não mais pertence ao escravo, mas que, no caso do discurso universitário o agencia. O saber a que o autor se refere, aproxima-se da concepção foucaultiana do saber-poder que produz e legitima regimes de verdade, bem como das questões discutidas atualmente por Agamben no terreno do dispositivo e da bio-política. No entanto, parece-nos que Braunstein (2012) vai além ao propor, na construção do matema do discurso dos mercados esse saber/verdade, pois, ao mesmo tempo em que o atualiza em termos quase que sociológicos, ele o coloca sob a barra do agente, informando que a verdade desse discurso é, de fato, uma meia- verdade que gera igualmente um meio-saber, o que nos afasta um tanto quanto da fé na ciência e das construções discursivas da modernidade.

Por fim, na construção desse matema, falta o lugar da *produção, savoir faire ou mais de gozar*, situado abaixo e a direita do quadrípode e que nesse caso irá alocar o significante mestre (S1), de acordo com a construção de Braunstein (2012). Com isso o autor irá referenciar as múltiplas discussões em psicanálise que apontam para o enfraquecimento do significante do nome do pai na modernidade, ou seja, na transição o mestre antigo para o mestre moderno que a havíamos visto na construção do discurso do capitalista. Longe de ser uma construção de cunho moralista, essa questão vem de

encontro às declarações de Jacques Alain Miller ao ser indagado a respeito do lacanismo pregar o retorno do Nome do Pai, tal como o era na pré-modernidade, ou se isso seria algo desejável, responde prontamente que não, propondo outras leituras possíveis

o "Um", o "Um", eu digo! O "Um" é também o culto da auto identidade, a dificuldade de sustentar o Outro, aquele que não goza da mesma maneira que você. (...) Nos deslocamos, nos misturamos, nos conectamos. Não há choque frontal de civilizações, mas, pelo contrário, uma extraordinária mistura de estilos de vida, gozo e crenças, que trabalham as identidades e as corta por dentro. (Miller,2011)⁵⁹

Se existe essa saudável e múltipla profusão de vivências e formas de gozo que nos possibilitam uma autonomia e liberdade sem precedentes em nossa história, a progressiva decadência do significante do Nome- do- Pai nos últimos séculos também cobra o seu preço, já que tende a produzir “múltiplos nomes passageiros que o ancoram no mundo” e com isso tende-se a se aderir a S1 voláteis e destacados de sua posição simbólica ordenadora, tais como chefes de grupo, líderes fundamentalistas, emblemas nacionais ou de coletividades, marcas comerciais, grupos esportivos, enfim, um expressivo conjunto de subculturas cada qual com a sua ordenação que funcionaria sob medida ao seu narcisismo (Braunstein 2012). Nas últimas décadas não foram poucas as reflexões acerca dessa realidade, seja no campo psicanalítico, seja na sociologia ou no amplo espectro de atuação dos estudos culturais. Especificamente nas últimas décadas, com o surgimento e a progressiva onipresença da internet em nossas vidas, talvez seja necessária uma torsão reflexiva mais ampla que contemple o campo das virtualidades,

⁵⁹ No original: Le "Un", le "Un", vous dis-je ! Le "Un", c'est aussi le culte de l'identité de soi à soi, la difficulté à supporter l'Autre, celui qui ne jouit pas de la même manière que vous. (...) On se transbahute, on se mélange, on se connecte. Il n'y a pas choc frontal des civilisations, mais, au contraire, un extraordinaire mixage des modes de vie, de jouissance et de croyance, qui travaille les identités et les refend de l'intérieur. monde.

território vago e impreciso a qual sentimos a sua presença imaterial em praticamente todas as esferas de nossas vidas. Nesse sentido

a internet opera frequentemente como agente ou semblante que se dirige ao sujeito e lhe propõe as opções de significantes uns (S1) que o representarão mediante a criação de comunidades virtuais em que não é necessário pôr o corpo e nas quais a imagem pode ser ajustada à vontade. Ele e ela se perguntam “Quem sou?”. E a resposta é “Tu podes escolher quem és, se optas por um dos significantes de identificação que te são oferecidos. Uma vez que escolhas teu S1, saberás quem és (Braunstein 2012: 158)

O capitalismo tardio/neoliberalismo já não se constrói em cima da antiga estrutura da família “célula da sociedade”, onde o pai/operário representava o novo mestre e os demais aparelhos ideológicos de poder não faziam que reproduzir subjetivamente os mecanismos de uma infraestrutura de produção. A pós-modernidade, enquanto lógica cultural dessa mutação exige outros comportamentos bem menos organizáveis em linhas de produção e outros paradigmas oriundos de um tipo de capitalismo que já não se constitui na única forma de se fazer dinheiro. Antes pelo contrário, o novo capitalismo aposta no imaterial como modo de enriquecimento, e isso nos remete aos gadgets que operam tanto no discurso do capitalista clássico como nesse a qual estamos construindo. Qual a diferença?

Os gadgets reduzem os objetos à sua mera utilidade, saber instrumental habermasiano, que revelam de maneira paradoxal a inutilidade e o excesso da produção capitalista simbolizada na homologia mais de gozar e mais valia. No seminário XVI, *De um Outro a outro*, Lacan (1968-1969:232) esclarece que “o capitalismo serve para alguma coisa, justamente, e não deveríamos esquecer disso. São as coisas que ele faz que não servem para nada”. É evidente que tais supérfluos se constituem na base de uma sociedade de consumo, no entanto existiria talvez alguma utilidade para diversos

gadgets contemporâneos aos quais “facilitam” a nossa vida no sentido de que esta vida já não se pode mais ser vivida como era em épocas passadas. Em suma, ainda vale a estratégia de criar dificuldades para vender facilidades.

Entretanto, diferente dos gadgets tradicionais do capitalismo produtivo, os novos gadgets tem a forma das latusas que tanto podem ser encontradas embaixo de um paralelepípedo quanto na aletosfera onde perdem a sua substância material e nos entregam ao gozo de ver e ser visto, de escutar e ser escutado e de ter finalmente o controle de alguma coisa que não leva a nada e a lugar nenhum. Na década de 60 era o rádio, a televisão, as ondas Hertz. Hoje são o wireless, os fluxos globais de mídia e tecnologia que ocupam o espaço aletosférico. E eles parecem bem mais convincentes

eis então os bizarros habitantes do ilimitado território "aletosférico", constituído pelo enodamento discursivo capital-&ciência (Outro-contemporâneo): os gadgets e as latusas. Observem: - Os gadgets, quais sejam, as engenhocas, as geringonças, os objetinhos tecnológicos de toda espécie os quais você compra, usa por pouco tempo, joga fora e compra outro "mais completo, mais potente, mais avançado" (...) as latusas, quais sejam, os anúncios e as sinalizações em luz néon os quais apagam-e-acendem-e-apagam-e-acendem-e-apagam-e-acendem... As latusas-anúncios ofertam a um-qualquer bens imorredouros obteníveis por qualquer-um a qualquer-preço (são os gadgets), enquanto que as latusas-sinalizações indicam-nos que... não há saídas, mas apenas ruas, túneis, avenidas. (Mattos, 2004).

As latusas fazem semblante de *objeto a*, “objetos que chamaríamos *prêt à porter*, ou melhor, *prêt à jouir*, que funcionam como análogos do objeto causa do desejo, do *objeto a*” (Braunstein 2012:149), aqui compreendido como o *plus de jouir* que dão essa dimensão mortal do gozo pelo seu excesso. Essa é a diferença que Žižek (2012:53) irá estabelecer entre o hedonista, ligado aos prazeres calculados e o *jouisseur* que está “pronto para consumir a sua existência no excesso mortal do gozo” o *Jouisseur*, no discurso dos mercados, tende a vivenciar o gozo de uma forma

superegoica insana que não permite reflexões e elaborações complexas. É o que Jean Baudrillard vai chamar atenção em *Seduction* (1990) ao perceber alguns critérios da pós-modernidade que vão além do princípio religioso que diz "você tem uma alma e ela deve ser salva", mas sim

Você tem um sexo, e você deve fazer bom uso disso.

Você tem um inconsciente, e você deve deixar o id falar.

Você tem um corpo e deve extrair prazer dele.

Você tem libido e precisa gastar" (Baudrillard, 1990:38)⁶⁰

Žižek (2012) vai reproduzir uma passagem da vida do poeta Vladimir Maiakovski que, ao entrar em um vagão de trem em 1915, se dá conta de que havia apenas mais um passageiro no vagão, uma moça, a qual ele tranquiliza dizendo “não sou um homem, mas uma nuvem de calças”. Essa expressão, dita de forma espontânea lhe serve de inspiração para um de seus primeiros grandes poemas que terá o nome de “Nuvem de Calças”

se quiserem,

serei apenas carne louca

e, como o céu, mudarei de tom,

se quiserem,

serei impecavelmente delicado,

não serei homem, mas uma nuvem de calças !

⁶⁰ No original: Henceforth one no longer says: "You have a soul and it must be saved," but :

"You have a sex, and you must put it to good use."

"You have an unconscious, and you must let the id speak."

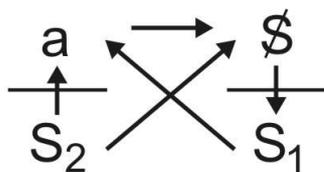
"You have a body, and you must derive pleasure from it ."

"You have a libido, and you must expend it,"

O poeta tranquiliza a moça com uma imagem inofensiva de si mesmo, uma nuvem de calças que, tal como os homens velhos, que pode se molhar a qualquer momento não oferecendo, portanto, o menor perigo sexual. Isso vem de encontro ao que Žižek (2012) nos diz sobre o semblante do mais de gozar, onde se tolera todos os excessos contanto que esses estejam desprovidos de sua substancialidade maligna, em outras palavras, o café sem cafeína, a cerveja sem álcool, a maionese sem colesterol, o sexo seguro, etc. Para Žižek (2012:54), esse “gozo descafeinado que se obtém é um semblante do gozo, não seu real e é nesse sentido que Lacan fala sobre a imitação do gozo no discurso da universidade” (Žižek2012:54). De que modo uma “nuvem de calças” faz sexo? A resposta nos remete de volta aletosfera onde encontraremos latusas/gadgets que nos oferecem pornografia ilimitada e algoritmos sexo-afetivos que nos poupam do encontro problemático e obsceno com o outro.

Estamos até agora discutindo sobre o possível matema que irá ilustrar o discurso dos mercados através das reflexões de Nestor Brausntein, buscando estabelecer um diálogo ampliado com outros autores a fim de estabelecer uma homologia que nesse momento parece já muito óbvia a partir de tudo o que estamos apresentando até agora ou seja, que o “discurso dos mercados” tem a mesma estrutura que o discurso do analista.

Discurso dos Mercados



Braunstein não foi o primeiro a propor esse matema. No próximo subcapítulo iremos ver o que Jacques Alain Miller propôs alguns anos antes de forma muito parecida. Em nosso primeiro capítulo trabalhamos com a questão analogia/homologia na relação que Lacan estabelece entre mais valia e mais de gozar que nos impedem simplificações grosseiras e reducionismos que já foram bem exemplificados por Sousa (1994) em *A paixão da Analogia*. Não parece haver dúvidas de que Braunstein (2012) faz a leitura desse possível “sexto discurso” de Lacan, de forma homóloga, ou seja com a mesma estrutura, porém com funções diferentes, o que explica de forma detalhada no artigo que aqui dialogamos. O discurso dos mercados, recordamos mais uma vez, é um discurso ainda por vir e que, de acordo com Lacan, iria ser totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista e que teria como efeito o fim da psicanálise da forma como ele a estruturou. Dessa forma, isso vai estabelecer “uma oposição ferrenha: ou a psicanálise ou a dominação do objeto tecnocientífico, com forclusão do sujeito, que fica reduzido à condição de produtor de significantes-mestres oferecidos, propostos e impostos pelo Outro” (Braunstein (2012:164))

O que, por exemplo, em um tratamento psicanalítico significa uma revolução em termos emancipatórios, ou seja, a produção de novos significantes mestres, na paralaxe do discurso dos mercados se torna uma profusão aletosférica de significados provisórios, despidos de substância que aponta para um vazio que pode ser ocupado tanto pela religião intranscendental dos neopentecostais ou pela religiosidade capitalista no sentido pensado por Benjamin; o fim da história, apocalipse dos universais que atesta a hegemonia do capital temida e prevista por Lacan. Como já vimos no discurso do analista, toda a verdade é, de fato uma “pós-verdade”, pois não interessa aquilo que “efetivamente” aconteceu tanto quanto a fantasia do paciente e suas interpretações.

Entretanto, a reprodução a nível macro dessa concepção clínica se torna problemática e bastante perigosa.

As campanhas eleitorais têm sido um bom termômetro de uma fissura de ordem, não só ideológica, mas também epistêmica e mesmo cognitiva. Veículos tradicionais de imprensa que construíram sua credibilidade em décadas de atuação são, em nossos dias, comparáveis a tantas outras alternativas que não possuem nenhum compromisso formal com a isenção ou a factualidade, como por exemplo: um vídeo caseiro do Youtube, uma corrente de whatsapp ou uma postagem em redes sociais. Não estamos, de forma alguma insinuando que veículos institucionais, tal como Le Monde ou Folha de São Paulo, possuam automaticamente um elo com a confiabilidade de uma informação isente. Temos exemplos contrários que contradizem isso. No entanto, buscamos acreditar que existe ao menos uma intenção cínica referente a isso. É diferente pensar que um grande jornal esteja no mesmo nível de um blog em termos de confiabilidade e efeitos de verdade que produzem, Isso pode ser, quem sabe, um filho indesejado do fim dos “regimes de verdade” institucionais foucaultianos em prol de informes pulverizados, provisórios e irracionistas que geram uma verdade mercenária cuja única função é adular nossos egos, servir a interesses privados e precarizar ainda mais o nosso laço social.

Assim retomamos a fantasia ideológica cínica pós – moderna que é trabalhada por Slavoj Žižek mas se encontra presente de forma homóloga nos trabalhos de Fredric Jameson, Zygmunt Bauman, Alain Badiou, Samo Tomšič e também Jacques Lacan. Uma fantasia desenvolvida de forma a anular qualquer possibilidade comparativa mínima entre o fato e a subsequente narrativa que vá além do discurso da manutenção de posições singulares fragmentadas, negligenciando o quão irracionais, perigosas e

comprometidas com interesses de outras singularidades poderosas isso possa levar. Já que não possuímos mais guardiões cognitivos e nem referenciais simbólicos minimamente estabelecidos, $2 + 2$ pode ser sempre aquilo a qual queremos que seja. As grandes narrativas da modernidade, as verdades universais a qual tantos pensadores se debruçaram em elogios e críticas, parecem valer tanto quanto um bispo da Igreja Universal, ungido não por anos de estudos acadêmicos e progressão em uma hierarquia religiosa, mas sim, pela capacidade instrumental de levar fiéis aos templos e angariar as metas de recolhimento do dízimo.

O que Lacan aponta em Milão, recordamos mais uma vez, é a crise do discurso do capitalista e a emergência de um novo discurso/avatar do antigo mestre, o PST, ou PESTE. Se retomarmos a imagem da “peste” que supostamente Freud teria dito a Jung quando de sua primeira viagem aos Estados Unidos, entenderíamos de forma muito fácil o quanto Freud já previa que o discurso do analista era o avesso do discurso do capitalista. Até aqui viemos montando o discurso “pestilento” de Lacan, o sexto discurso a qual dialogamos com Braunstein acerca de sua homologia com o discurso do analista.

Entretanto, como diria Nietzsche em *Para Além do Bem e do Mal* (1886) “quando se olha muito tempo para um abismo, o abismo olha para você” Freud não poderia prever que essa peste, no contexto capitalista emergente americano, seria logo enfrentada e tornada inócua justamente por dois de seus familiares próximos, Edward Bernays, seu sobrinho e Anna Freud, sua filha, a qual de posse das privilegiadas ferramentas teóricas freudianas, nos brindam com um novo ângulo paralítico sobre deus paradigmas e que talvez possamos batizar de uma forma bem humorada de “Capitanálise”.

3.4. O Século do ego – eu não sei o que quero, mas algo dentro de mim provavelmente sabe

“Eu queria tanto encontrar/Uma pessoa como eu/A quem eu possa confessar/ Alguma coisa sobre mim “(*Graforréia Xilarmônica*)

A série documental intitulada *O Século do Ego* (2002) foi dirigida pelo cineasta/documentarista britânico Adam Curtis que a dividiu em quatro episódios que irão discutir as relações entre psicanálise e capitalismo, mais precisamente na forma como o uso das ideias de Freud foram utilizadas para o controle social e adequação a um *status quo* muito divergente do caráter emancipatório a qual nos habituamos a entendê-la, sendo que grande parte disso procede da releitura de Lacan, a partir da década de 50, sobre a psicanálise, seu discurso e sua ética que seria avessa ao poder estabelecido. Em *O Século do Ego*, Adam Curtis irá efetuar, sem dúvidas uma visão em paralaxe da Psicanálise para explicar o que poderíamos sintetizar como “fenômenos mutuamente intraduzíveis de um ponto de vista sempre mutável entre dois pontos entre os quais não há síntese nem mediação possível”. (Žižek 2004:43)

Adam Curtis não busca uma mediação tanto quanto nos remete à questões que irão se mostrar nos quatro episódios que compõe o documentário. Esses e suas respectivas datas de exibição na BBC2 são respectivamente:

1. "Máquinas de Felicidade" (17/03/2002)
2. "Engenharia do Consentimento" (24/03/2002)
3. "Há um Policial Dentro das Nossas Cabeças: Ele Precisa Ser Destruído" (31/03/2002)
4. "Oito Pessoas Bebendo Vinho em Kettering." (07/04/2002)

No primeiro episódio somos imediatamente apresentados a um personagem a qual já referenciamos de forma sucinta nos subcapítulos anteriores. Trata-se de Edward Bernays (1891-1995), o sobrinho de Sigmund Freud que emigrou para os Estados Unidos com a idade de um ano e lá fez carreira, inventando praticamente o ofício de “relações Públicas”. Bernays se tornou um dos cem americanos mais influentes do século XX, de acordo com a revista *Life* e em seu longo currículo constam serviços prestados a celebridades como Henry Ford, Thomas Edison, Eleanor Roosevelt, Enrico Caruso, e vários presidentes americanos que conheceu e aconselhou durante a sua longa existência, ajudando-os, com suas técnicas, a derrubar governos indesejáveis aos americanos.

Uma de suas atuações mais notórias ocorreu na Guatemala em 1954 quando orientou a CIA quanto a derrubada do Presidente Jacobo Árbenz Guzmán que sofreu, graças a Bernays, um longo processo de difamação calcado em mentiras e factóides cuidadosamente inventados para enfraquecê-lo junto à opinião pública. Esse foi um dos primeiros golpes perpetrados pelos Estados Unidos após o início da guerra fria e também um dos primeiros a utilizar aquilo que hoje conhecemos como “Fake News” de forma a embaralhar o jogo político através do medo, da desinformação e da mentira.

Pode-se atribuir a Bernays uma divisão de águas no capitalismo contemporâneo quando esse ultrapassa a barreira das necessidades dos indivíduos e penetra em sua estrutura desejante. Nas palavras de Paul Mazur, banqueiro de Wall Street ligado ao grupo Lehman Brothers: "Temos que mudar a América de uma cultura de necessidades para uma cultura de desejos. As pessoas devem ser treinadas a desejar, querer coisas novas, mesmo antes dos antigos serem totalmente consumidos. [...] os desejos do

Homem deve ofuscar suas necessidades". E foi justamente isso que Bernays oferecia. Em outras palavras, através de técnicas rudimentares da psicanálise era possível efetuar uma leitura do inconsciente de determinados grupos de forma a bolar a melhor forma de lhes vender um determinado produto, adivinhando seus “desejos inconscientes” mais obscuros. Nos dias de hoje, tais técnicas já se constituem no abecedário básico dos publicitários e profissionais de relações públicas, porém, na década de 20 técnicas como a formação de grupos para estudos comportamentais ainda eram incipientes, bem como aquilo que hoje se entende por “comportamento do consumidor” que serve de base para as campanhas publicitárias ao redor do mundo.

Como o próprio nome do documentário evidencia um século do “ego” se estabelece na medida em que um capitalismo, construído na lógica de uma democracia liberal, toma forma e começa a exercer um controle quase imperceptível sobre aquilo que sonhamos que somos. Quando afirmamos que Bernays se utiliza das técnicas psicanalíticas de forma rudimentar é porque ele a simplifica e a reduz a uma espécie de “magia” de causa e efeito, sem dúvida possível e eficiente como atesta o seu enorme sucesso, porém empobrecedora e distorcida nesse âmbito. Tomšič (2015) irá argumentar, já coerente com o campo lacaniano, que o inconsciente não seria propriamente o reino do irracional, um lugar onde a realidade social é suspensa. Muito antes pelo contrário, se constitui em um campo na qual o sistema político pode ser reproduzido de forma muito eficiente, tal como nos mostra Bernays, em outras palavras em um espaço que se constrói e organiza pela realidade social e política.

Essa realidade é o capitalismo e graças a ele que se fundem, de forma apropriativa e cínica, questões emancipatórias importantes com interesses comerciais

mesquinhos. Isso se materializa em uma das mais emblemáticas campanhas de Bernays, que trabalhava para a indústria do tabaco, e tinha como meta aumentar o consumo de cigarros entre as mulheres. Naquela época era até permitido que elas fumassem na privacidade de seus lares, porém, jamais nas ruas, espaço público destinado ao homem. De acordo com Adam Curtis, Edward Bernays teria perguntado a Sigmund Freud questões ligadas ao simbolismo do cigarro e o que este representaria para o universo feminino. Sem dar maiores detalhes, o documentário nos informa que a associação entre o bastão fumegante e o falo era algo que evidenciava a chance de uma ação publicitária que unisse esse produto com questões sociais emergentes naquele momento. Nascia assim, em 1929, a campanha “Torches of Freedom” (tochas da liberdade) ligando o ato de fumar à emancipação feminina.

Na Parada da Páscoa daquele ano, Bernays contratou belas atrizes para que desfilassem em público com o cigarro nos lábios e também paparazzis que iriam registrar aquele momento. A cena montada surte efeito, o cigarro é associado à liberdade e a emancipação feminina influenciando consumidoras em todo mundo a seguir esse modelo de comportamento. Tomšič (2015) sustenta um homologia entre economia política e libidinal significando que iremos ter estruturas discursivas semelhantes operando em realidades subjetivas e sociais. O que isso nos mostra, prossegue Tomšič (2015) é o fato de que a estrutura de nossos desejos reflete aquilo que se apresenta na estrutura de nossa sociedade, tal qual a relação estrutural marxista que tentamos demonstrar nos capítulos anteriores que se vincula ao conceito de causalidade estrutural do primeiro Lacan

um aspecto crucial dessa causalidade estrutural já foi tematizada no primeiro retorno a Freud, que definiu o sujeito do inconsciente como um inevitável efeito do significante. Mas apenas o desenvolvimento da teoria dos discursos, no final dos anos 1960, forneceu a estrutura para um nexos mais amplo de problemas que havia ocupado a psicanálise desde seus primórdios, as questões da autonomia do significante, sujeito do inconsciente e do gozo (Tomšič,2015:19)⁶¹

A estrutura capitalista se intensifica na linguagem do inconsciente, fazendo com que esse determinado modo de produção o capitalismo assumira um caráter naturalizado e inevitável que segue princípios homólogos à religião, recordando as palavras de Walter Benjamin. Se no final da década de 20, a aliança entre cigarros e liberdade feminina podia ter algo de inocente, para Žižek (1992) existe atualmente um paradoxo ligado à uma posição cínica que emerge quando se identifica a ilusão que atua no próprio cerne da realidade no momento em que sabemos que muitas de nossas atividades se pautam por essa ilusão, mas, isso não nos impede de prosseguirmos : “eles sabem que a liberdade que pauta sua atividade dissimula um interesse particular da exploração e, no entanto, continuam a se pautar por ela” (Žižek, 1992:63).

O principal argumento de Tomšič (2015) é que, embora o capitalismo se assemelhe a um efeito dos nossos desejos, seria mais correto o contrário entender o nosso inconsciente como estruturado e condicionado pela política do capitalismo e nossos desejos como um efeito desse. Isso nos leva ao segundo capítulo desse “Século do Ego”, intitulada *A Engenharia do Consentimento* onde se problematiza a intensa popularização da psicanálise nos EUA e o papel destacado de Anna Freud como a

⁶¹ No original: “One crucial aspect of this structural causality was thematised already in the first return to Freud, which defined the subject of the unconscious as an inevitable effect of the signifier. But only the development of the theory of discourses in the late 1960s provided the framework for the Whole nexus of problems that had preoccupied psychoanalysis since its beginnings, the issues of the autonomy of the signifier, the subject of the unconscious and jouissance”.

principal representante do legado deixado por seu pai a qual ela distorce de forma a deixa-lo praticamente irreconhecível. Na década de 50, essa leitura equivocada da teoria psicanalítica reduz o inconsciente freudiano a uma perigosa ameaça, uma espécie de território “desconhecido e hostil” que precisava ser controlado e gerido “de cima”, através de um ego forte cuja função seria a de estabelecer um princípio de realidade ao sofrimento do paciente.

Com a sua primeira edição em 1934, a obra intitulada *O Ego e os Mecanismos de Defesa*, Anna Freud se estabelece como “pioneira da psicanálise infantil” a qual, em sua prática clínica, objetivava a adaptação da criança ao meio social através da supressão sintomática, enfatizando a consciência (defesas) em detrimento da exploração do inconsciente, o que leva sua prática a uma associação forte com certo ortopedismo pedagógico. Poucas coisas poderiam ser mais propícias e adequadas a estrutura do discurso do capitalista quanto pensar em um agenciamento egóico (\$) ligado vetorialmente ao mais de gozar em uma mediação com gadgets diversos, esses que chamariam progressivamente a atenção de Lacan até desembocarem na teoria dos discursos no final dos anos 60. O fortalecimento da estrutura capitalista em uma América que saiu vitoriosa, rica e sem um arranhão após duas grandes guerras impõe imperativos que irão forçar a totalidade da produção para uma progressiva falta de propósito e um automatismo compulsivo. (Tomšič, 2015).

O ego americano é o grande sonho de Anna Freud que, de certa forma, se torna propagadora do “American Way of Life” como nota de corte da saúde mental. A peste finalmente se volta contra seu criador. O inconsciente estrutural capitalista deveria ser protegido já que o contato com os meandros dessa linguagem poderia ser fatal aos

interesses do sistema que oferecia uma consciência pronta, representada n ego forte e saudável de seu exército de ricos e influentes psicanalistas. Nada de desejo, “o objeto-excedente não serve a nenhum propósito. Não satisfaz outra tendência, exceto o impulso para a autovalorização, de modo que o objetivo último do trabalho consiste em produzir mais trabalho” (Tomšič, 2015:62)⁶²

Entretanto, no terceiro episódio do documentário, *Há um Policial Dentro das Nossas Cabeças: Ele Precisa Ser Destruido* o eixo paralítico de um capitalismo tradicional se movimenta e veste novas roupagens. Como já havíamos discutido anteriormente, a partir da década de 60 a infraestrutura capitalista começa a assumir progressivamente novas formas que exigem mudanças em sua superestrutura. Quando Lacan se dirige aos estudantes do maio de 68 lhes dizendo que buscavam um novo mestre, de acordo com o que estamos discutindo nesse trabalho, tal fala se refere o mestre pós-moderno, o que irá doravante comandar o discurso dos mercados, inteiramente devotado a um capitalismo blindado que admite todas as críticas e transgressões comportamentais, contanto que mantenham as suas bases intactas e o seu funcionamento garantido. Do contrário, podem-se esperar reações violentas como guerras, golpes e atentados diversos a pessoas, grupos ou países opositores ao sonho americano.

A família “célula da sociedade” já não sustenta o novo discurso. É preciso renovar o mercado através da ênfase no consumo de produtos de alto valor agregado que são inviáveis á família tradicional com numerosos filhos. Paradoxalmente a ênfase

⁶² No original: “the fact that the surplus-object “serves no purpose. It does not satisfy another tendency except the drive for self—valorisation, so that the ultimate aim of labour consists in producing more labour”

em um senso de coletividade e transcendência, muito bem representada pela subcultura hippie nesse período, traz consigo uma farta dose de auto investimento narcísico. Mais de 10 anos após a sua morte, os trabalhos de Wilhelm Reich são redescobertos e lideram um conjunto expressivo de novas técnicas destinadas a uma dissolução do ego que já não era mais desejável aos padrões de consumo pretendidos. Terapias corporais, drogas e um forte sentimento contra cultural vão se contrapor ao antigo modelo protetivo de Anna Freud. A ênfase, agora, é explorar o inconsciente e todas as suas possibilidades emancipatórias, múltiplas e, por que não dizer, lucrativas.

Tal como Edward Bernays havia feito ao associar o cigarro à questões legítimas ligadas a um desejo emancipatório feminino no final da década de 20, as empresas não perderam tempo em comercializar seus gadgets como ferramentas de auto expressão, torcendo parte significativa da efervescência da época como forma de fazer dinheiro. O som dos Beatles, Rolling Stones ou Bob Dylan, por exemplo, exigiam uma aparelhagem de som cada vez melhor e que reproduzisse em alta fidelidade os acordes de seu som. A juventude foi entendida como um grande polo de consumo e de formação de opinião, sendo que a sabedoria acumulada em milênios de civilização precisava se adaptar à reflexão e aos sonhos de garotos e garotas mal saídos da puberdade. Nesse ínterim, fazer do mundo um “lugar melhor” irá refletir a paralaxe do “fazer-se melhor” como se um indivíduo isolado se constituísse em um potencial ilimitado de ação, uma melodia agradabilíssima, sem dúvidas, aos ouvidos do mercado.

A ênfase hedonista e a promessa da construção de um novo homem “multidimensional” através da liberação de seu suposto potencial criativo inesgotável e supostamente reprimido desde o início da história humana acaba por soar de forma

sedutora à uma pequena burguesia europeia e norte-americana que emerge dos escombros da segunda grande guerra. O sonho de Edward Bernays de ultrapassar a barreira das necessidades se concretizava na busca incessante de novas experiências e na crítica à existência como algo bem mais além de “casar, trabalhar e procriar”. A retomada das teorias de Reich enfatiza o orgasmo feminino como uma das grandes barreiras a serem quebradas, assim como a busca de novas espiritualidades compromete a religião tradicional lançando ao oriente um olhar de esperança e utopia.

A destruição do policial que habita em nossas mentes compromete de forma definitiva certa utopia comunista enquanto contraponto ao capitalismo. A contraposição de imagens de jovens vivendo em democracias liberais com outros sufocados pelos tanques do Pacto de Varsóvia, em praga, foi um dos motes para a crise de um marxismo estrutural que se torna anacrônico e autoritário. A “new left” e os “cultural studies” gestados em Birmingham e em outras tantas universidades pelo mundo, traduzem a passagem de uma cultura politizada para uma política cultural, como destaca Eagleton (2000) onde as demandas políticas mais radicais do período dão espaço a um estilo de vida e uma política de identidade que afasta progressivamente a ideia de uma luta de classes

uma política de esquerda dos anos 70 que havia tentado reter o lugar da cultura dentro da política socialista e que havia se voltado ansiosamente para Gramsci, Freud, Kristeva, Barthes, Fanon, Althusser, Williams, Habermas e outros a fim de fazer isso, foi solapada não pelo filistinismo anticultural da própria esquerda, como havia acontecido tantas vezes antes, mas pelo seu oposto – pela inflação de seus próprios interesses culturais, a ponto de elas ameaçarem desvincular-se completamente da política. (Eagleton, 2000:180)

É justamente nesse contexto que identificamos a crise do discurso do capitalista, a qual Lacan fala brevemente em Milão e que irá descambar para o discurso dos mercados (PST) a qual, seguindo os passos de Nestor Braustein, associamos a uma paralaxe do discurso do analista onde o *objeto a* como mais de gozar agencia uma forma de vida diametralmente oposta a que vivíamos dentro do capitalismo tradicional. A peste se engendra em um discurso solto onde nada se referencia, onde nada há para retornar e ninguém é aquele que vamos encontrar ocupando a sala do mestre. O episódio que finaliza “O Século do Ego”, intitulado “Oito Pessoas Bebendo Vinho em Kettering” nos dará um exemplo bastante claro daquilo que alguns chamam de “pós- política”, “pós - democracia” ou mesmo, “pós-ideologia”

Não é nossa intenção aprofundar esses termos a fim de não nos desviarmos demais de nossa rota inicial, cabe porem lembrar que o prefixo pós não vai significar propriamente uma superação de algo, mas sim, talvez um acréscimo, uma máscara ou, em outros termos, uma paralaxe de algo a qual não se evitam as contradições e antinomias, tal como pensamos ao trabalhar, por exemplo, os conceitos de pós-modernidade e pós-estruturalismo. Em relação a pós-democracia, entre tantas e boas publicações nesse sentido, acreditamos que o pensamento do jurista italiano Luigi Ferrajoli nos forneça algumas pistas. *Em Poderes selvagens : a crise da democracia italiana* (2011) Ferrajoli observa uma tendência no poder judiciário ao desprezo daquilo que batizou de “garantismo”, ou seja um direito ético que leve em conta as sua antinomias e que encare os fatos além da letra fria da lei, supondo uma questão moral que vai além da processualidade instrumental.

A assim chamada “crise do Estado democrático de direito” é algo que vem sendo construído desde o fim da segunda guerra com uma função de controle que aponta para o fato de que direitos e garantias individuais, em outras palavras o eixo básico da democracia, já não devem mais servir de obstáculo ao exercício do poder e aqui estamos falando especialmente do poder econômico. A democracia constitucional italiana, nascida dos destroços da segunda guerra, incorporou a supressão de uma série de direitos civis baseados no fato de que foram votadas de acordo com os cânones da democracia formal quando, de fato, foi um golpe de Estado “brando” semelhante ao que vem ocorrendo atualmente pelo mundo. (Ferrajoli, 2011). Em resumo, o autor destaca que os poderes selvagens prestam contas somente ao lucro e a circulação do capital e com isso irão desaparecer certos limites éticos e jurídicos tornando dispensável a democracia e seus valores.

Com isso retornamos a Žižek (2009) em seu livro *Primeiro como tragédia, depois como farsa* em que este analisa que a democracia cada vez mais perde terreno para a ascensão de um capitalismo autoritário em que previa, há dez anos que seus tentáculos iriam se aproximar cada vez mais do Ocidente. O capitalismo autoritário, despido da máscara da democracia liberal, assume os “valores” de cada país. Na Rússia, Putin aposta em uma demonstração violenta de poder, enquanto, na época, de acordo com as tradições italianas, o capitalismo de Berlusconi traria em si um “exibicionismo cômico” e viril. É notório que ambos, “tanto Putin quanto Berlusconi governam democracias que se reduzem cada vez mais a conchas vazias ritualizadas e, apesar da piora rápida da situação econômica, ambos gozam de alto nível de apoio popular (mais de 60% nas pesquisas)” (Žižek 2009:117). Acrescentamos, agora, nesse ano de 2018, uma forma autoritária de capitalismo “com valores brasileiros” que é explorado pelo

populismo de direita e se locupleta na manutenção do racismo, da desigualdade e da violência como mantenedoras da ordem, usando a luta contra a “corrupção” como um reducionismo que justifica os poderes selvagens e a instauração de ditaduras com ares “democráticos”.

O último episódio de “o Século do Ego”, nos mostra de forma cruel a derrocada do discurso do capitalista que se transmuta em PST e tal como no conto de Jacques Cazotte, *o diabo amoroso*, (1772), retomado por Lacan (1966) em *Subversão do sujeito e dialética do desejo do inconsciente freudiano*” onde o demônio como voz do desejo, pergunta *Che vuoi?* (Que queres?), pergunta que remete acerca do particular do desejo diante do universal da lei. A democracia “on demand” se apoia no investimento em grupos focais de forma a criar uma forma nova e aprimorada de democracia, na qual efetivamente respondesse aos “sentimentos internos” do indivíduo. No lugar do agente, ninguém, significantes mestres (S1) podem ser construídos e esquecidos de acordo com a flutuação de algo volátil e manipulável: a opinião pública.

A política então vai se reduzir a um democratismo populista que anula toda e qualquer teoria mais sofisticada e complexa em prol de uma lógica plebiscitária que irá moldar o discurso dos governantes e dos partidos de acordo com os humores de grupos-controlados. O “leitor sensível” fará uma apreciação prévia de um romance, por exemplo, para ver se existe algo ali que possa melindrar os diversos e fragmentados agrupamentos identitários pós-políticos e a posição de determinado candidato pró ou contra o aborto será cuidadosamente construída a partir dos resultados dessas opiniões colhidas pelos marqueteiros políticos, Philip Gould e Matthew Freud, esse último não por acaso um bisneto de Sigmund, serão figuras de proa nesse processo de relações públicas que

remonta às máquinas da felicidade a qual discutimos no início desse subcapítulo. As técnicas as quais Adam Curtis associa com certo entendimento da Psicanálise, fizeram parte dos esforços, nos anos 90, para trazer os democratas, nos EUA o Novo Trabalhismo no Reino Unido de volta ao poder, subtraindo desses suas posições mais radicais, ou, como diria Slavoj Žižek, despidas de sua substância, como café sem cafeína, cigarro sem nicotina “and so on”.

Nos tempos do discurso do capitalista éramos subjugados à indústria que decidia por nós aquilo que deveríamos ver, escutar, vestir, ouvir....no atual discurso do mercado somos interativos e donos de nossas escolhas. Quando o diabo pergunta *Che vuoi?* A nossa resposta será “tudo”. Isso porque temos o direito de escolha e nenhuma bandeira, partido ou teoria tem o direito de arranhar essa sacralidade capitalista benjaminiana. O capital livre das amarras de Breton Woods, não tem mais lastro e muito menos a necessidade de nenhuma justificativa ou freio simbólico que impeça o seu livre fluxo e aí é que vamos encontrar paradoxalmente a presença de Deus, entidade econômica invisível, onipotente, onisciente e onipresente cujos desígnios são insondáveis, Ou mesmo o motor imóvel aristoteliano (Prime Mobile) que a tudo move, mas não é movida, em outras palavras, a mão invisível do discurso dos mercados, “anônimo, ateu e amoral”, na visão de Braunstein (2012)

3.5 In Westworld, we all live in a dark Pornocracy

“E quando o invisível já é uma coisa muito vulgar, quando o transcendental já é algo tão banal, que emoção espiritual resta para os habitantes de um super gueto capitalista, cujos olhos estão magnetizados pela excessiva presença de gigantescos televisores?”

A última emoção espiritual é a fascinação” (Fausto Fawcet)

O laço social irá dizer de uma relação entre os seres humanos que não é “natural”, mas sim, se sustenta no discurso visto que somos seres que se estruturam pela linguagem. Ele irá assumir diferentes modalidades de acordo com as épocas e a *Zeitgeist* vigentes e se particulariza com as modalidades do gozo dos sujeitos que o realizam. (Tizio, 2007). O laço social articula o social e o individual em uma forma paralítica indissociável, inaugurando um modo de pensar as estruturas clínicas e o vínculo social onde se articula os campos da linguagem e do gozo, o sujeito e o saber inconsciente. Até aqui estamos sustentando que a estrutura do discurso do analista e do discurso dos mercados contemporâneos pode ser lida de forma semelhante, tal como vimos em Braunstein (2012) nos subcapítulos anteriores.

No entanto, ele não foi o único e nem o primeiro a esboçar essa teorização. Alguns psicanalistas entre eles Žižek (2014) compreendem que a especificidade do laço social do agora se dá na forma da perversão, visto que o nível superior da fórmula do discurso do analista é o mesmo que sua fórmula de perversão (a- $\$$), o que abre uma possibilidade de ler toda a fórmula do discurso do analista como também uma possível fórmula de um vínculo social perverso. No IV Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), ocorrido na ilha de Comandatuba, na Bahia, em 2004, Jacques Alain Miller, na conferência intitulada “Uma Fantasia”, irá nos apresentar o matema do discurso do analista como sendo o aquilo que irá denominar de “discurso hipermoderno

da civilização”. Para Miller (2004), o discurso da civilização não se constitui mais em o “avesso da psicanálise”, mas sim, em seu sucesso.

em primeiro lugar, se refletirmos tranquilamente, sem emoção, Lacan não hesitou em formular que o discurso do mestre era a estrutura do discurso do inconsciente, ou seja, os dois tinham a mesma estrutura. Ora, se quisermos, o discurso do mestre é um discurso social, é o discurso de uma civilização que prevaleceu desde a Antiguidade. Portanto, não é absurdo, *a priori*, que o discurso da civilização de hoje tenha a mesma estrutura que o discurso do analista, isso não é inconcebível, sobre bases eventualmente desejanças a partir das quais trabalhamos. (Miller, 2004)

Ele irá de certa forma desqualificar a prática de muitos psicanalistas que sonham com a ideia de reinstalar a ordem do discurso do mestre, o que significaria em passar para os sujeitos “desbussolados”, em sua prática clínica, os significantes mestres da tradição, ou, em suas palavras, “reconstituir o inconsciente de papai”, associando isso a uma posição fundamentalista. Outras posições possíveis, de acordo com Miller (2004), seria a posição passadista: “nada acontece, nada se passou, o inconsciente é eterno, o eterno que é teu Deus, se assim posso dizer” e a posição progressista que “consiste em tentar fazer com que a psicanálise se ordene conforme ao progresso das ciências e das falsas ciências, em tentar arregimentar a psicanálise segundo os progressos das ciências e das falsas ciências”. Tais reflexões serão retomadas por Žižek (1990) quando este irá criticar certo “revisionismo analítico” entre outras posições de luto por um tipo de psicanálise perdida como vimos no primeiro capítulo desse trabalho.⁶³

⁶³ Fizemos vários cruzamentos de pesquisa e não encontramos nenhuma referência de Nestor Braunstein, cujo artigo citado nos subcapítulos anteriores é de 2012, a essa conferência de Jacques Alain Miller, a qual tratamos aqui, que é de 2004. Mesmo com suas diferenças, é inegável haverem semelhanças no entendimento do discurso do analista como um sucessor paralítico do discurso do mestre, bem como o matema proposto.

Ao pensarmos um mundo fluido, sem regras, a qual se produzem verdades convenientes e na qual cada um pode ser aquilo que quiser, onde democracia, direitos humanos e liberdades civis para todos são ideias ultrapassadas; onde o discurso da ciência encontra o discurso dos mercados e a fantasia ideológica Žižekiana atinge seu ápice, tudo converge para *Westworld*, série idealizada pelos produtores Jonathan Nolan e Lisa Joy e exibida pelo canal HBO em duas temporadas: a primeira em 2016 e segunda em 2018. *Westworld* é um colossal parque de diversões temático “para adultos” que reproduz diversos cenários no estilo do “velho oeste” americano. Lá iremos encontrar os seus habitantes: cowboys, bandidos “saloons”, bordeis, lindas mulheres (prostitutas ou mocinhas de família), fazendas, índios ferozes e muita poeira. Pela bagatela de 40,000 dólares por dia, todos podem desfrutar das inúmeras atrações oferecidas por este parque. E quais seriam elas? Principalmente sexo, estupros, violência, tortura, assassinatos, humilhações, prepotência contra os seus habitantes, porte de armas indiscriminado e falocentrismo. Em outras palavras, o parque oferece um amplo conjunto de opções feitas sob medida para o desfrute perverso de seus convidados. Não é por acaso que o velho oeste americano era conhecido como “a terra sem lei”, onde prevalecia a vontade do mais forte.

Existe, entretanto um detalhe que talvez possa minimizar alguns desconfortos causados pela descrição das atrações desse parque e do comportamento pouco civilizado de seus clientes em relação à população que ali se encontra. Na verdade tudo é apenas uma fantasia. Embora sejam verdadeiras as atrações violentas que elencamos no parágrafo anterior, os habitantes de *Westworld*, que interagem de forma radical com os clientes, não passam de robôs altamente sofisticados, praticamente indistinguíveis dos

seres humanos, conhecidos na trama como “hosts” (anfitriões) enquanto os endinheirados frequentadores do parque são os “guests” (convidados).

No momento em que você entra em Westworld, tudo lhe é permitido. Você pode assassinar os hosts apenas porque quer e pode fazer isso. Existe a opção de torturá-los e mutilá-los de acordo com a sua livre escolha e, especialmente em relação às mulheres é possível fazer um pouco de tudo: violência, mutilação, estupro, assassinato e o que mais passar pela cabeça do feliz convidado. Nenhum freio moral é necessário já que não estamos tratando com pessoas de verdade, mas sim, autômatos. Acrescentamos um detalhe interessante: os “hosts” são programados para não fazerem nenhum mal aos “guests”. A munição de suas armas é falsa, a resistência à violências e estupros vai até certo ponto que não impeça a sua concretização, enfim, tudo está programado para o gozo absoluto dos “guests”.

Não é exatamente isso que Freud nos apresenta em o *Mal Estar na Civilização* (1930) onde desconstrói a bondade humana como algo inerente sua natureza. Partindo da tradição hobbesiana, Freud observa que

os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. - *Homo homini lupus*. (Freud, 1930:70)

Talvez estejamos exagerando, já que tudo não passaria de uma forma hiper-real de jogos ao estilo banal dos vídeos games que conhecemos e que pessoas não estariam se ferindo de verdade. Alguns iriam mais longe e diriam que esses tipos de jogos podem ser

justamente um escape inofensivo para algumas de nossas fantasias inconfessáveis. Um refúgio que permitiria a expressão desses baixos instintos apontados por Freud, tal como o são, por exemplo, os jogos de tiro em primeira pessoa, tipo *Call of Duty* a qual se simula combates em diversos tipos de guerras ou mesmo o *Grand Theft Auto (GTA)* na qual se é um gangster precisa cumprir missões diversas, tais como roubar carros, assaltar assassinar pessoas e explorar prostitutas, entre outras tantas opções “fora da lei”.

Para Slavoj Žižek, no entanto, as coisas podem ser menos inocentes do que aparentam. No Guia do Pervertido do Cinema (2006), já citado nos capítulos anteriores, ao analisar o filme *Matrix*, ele irá criticar a escolha entre as pílulas vermelha e azul em sua função dicotômica que separa a realidade da fantasia. Ao invés disso, Žižek vai exigir uma terceira pílula cuja função seria a de oferecer uma compreensão necessária de que haveria "realidade dentro da própria fantasia" (reality within fantasy itself), estruturante do conceito de fantasia ideológica. Partindo disso, Žižek vai usar o exemplo dos videogames, como os que apresentamos no parágrafo anterior que supostamente permitiriam que os jogadores vivenciassem as suas próprias fantasias, tornando-se, no jogo, aquilo que não são o em suas “vidas reais”.

Há um “psicanalismo” interessante envolvido nisso. Supondo mais uma vez o inconsciente como uma zona de conflitos, mas também oferecendo uma válvula de escape segura aos seus desejos politicamente incorretos, podemos imaginar o seguinte: uma garota tímida e vulnerável que pode muito bem comandar um tanque de guerra em *Call of Duty* e dizimar uma aldeia inimiga: um garoto que não sai na rua sozinho à noite pode ser um cafetão assassino que espanca prostitutas em *GTA*. Para Žižek, a perspectiva errônea é supor que iremos ser violentos nos jogos para que não sejamos em

nossas vidas em sociedade, pois, ao invés de permitir que os jogadores representem uma espécie de fantasia de si mesmos, os videogames, ao contrário, lhes dão a chance de expressar aquilo que realmente são. A ficção se estrutura enquanto realidade e vice versa. Não poderíamos ir mais longe e supor o mesmo no universo paralelo das redes sociais?

Em *Westworld* a anomia moral reina em um universo lúdico de dimensões trágicas. O discurso hipermoderno da civilização atinge o seu ápice e nos fustiga com um *Che vuoi?* que se atualiza constantemente. A semelhança dos androides com os seres humanos começa a se intensificar no decorrer dos episódios ao ponto de começarmos a não mais distinguir entre um e outro. A inteligência artificial dos anfitriões, através de sucessivas programações irá lhes gerar um conjunto expressivo de dramas existenciais que lhes farão sentirem-se desconfortáveis dentro do ciclo narrativo que lhes impõe o parque. A diferença entre os seres humanos e as máquinas começa a ficar ínfima e alguns integrantes do staff do parque, que se julgavam humanos, irão descobrir aos poucos a sua verdadeira natureza robótica. Mas qual é mesmo a diferença? O que de fato, nos faz humanos se nossas memórias e nosso “eu” podem ser coisas tão construídas e falsas/verdadeiras quanto um software de inteligência artificial que move criaturas sintéticas.

Talvez uma das questões comuns entre *Westworld*, *Blade Runner* ou mesmo a recente onda de filmes e séries sobre vampiros, zumbis e outros seres sobrenaturais seja o culto do “mais humano”, Isso não seria propriamente uma fantasia de superpoderes, mas sim, o desejo de ultrapassar as barreiras simbólicas que ainda nos possibilitam certos laços sociais. Ao percorrermos a estrutura do discurso do capitalista, em vez de encontrar impossibilidades ou impotências, iremos passar, sem impedimentos, do ponto

de partida até o ponto de chegada que será o mesmo novamente. ($\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$$). Portanto nada favorece uma mudança de discurso e tudo nos leva, pelo contrário, a repetir o mesmo caminho que acaba de ser percorrido e assim sucessivamente (Holland, 2013).

No artigo *A paixão pelo autômato*, Medeiros et al (2015) o autômato enquanto ideal humano não é uma aspiração livre de certa carga de sofrimento. Nos filmes de ficção científica, o futuro tanto pode ser asséptico, que se traduz na arquitetura clean e no distanciamento afetivo, quanto caótico que remete ao caos urbano e desigualdades diversas. Em *Westworld* parece haver uma terceira pílula que sintetiza essa dualidade e acrescenta uma síntese dialética do pós-capitalismo em sua aparente libertinagem sádica que é o *objeto a* que é o puro semblante, “um ser quimérico sem substância, a frágil posituação de um nada, e o núcleo duro do real, a rocha sobre a qual a simbolização fracassa”. (Žižek, 1991:26). Qual resultado disso, que não o surgimento de um pós-humanismo dentro de tantos prefixos “pós” que dispomos?

A pós-humanidade não se constitui propriamente em uma ideia nova, Tanto os soviéticos quanto os nazistas tentaram construir seus androides na primeira metade do século XX, como relata Žižek (2017) no artigo *Blade Runner 2049: A View of Post-Human Capitalism* onde narra a saga do biólogo soviético Ilya Ivanov, cuja missão que lhe foi dada por Stalin seria a construção de uma super-raça humana na qual Ivanov tentou, sem sucesso, obter a partir de um cruzamento entre humanos e orangotangos. Para isso se utilizou de homens negros do congo que supostamente estariam “mais próximos geneticamente” de suas parceiras animais. Já Hitler apostaria nas drogas sintéticas a fim de expandir os limites do humano, bem como o exército americano que, nessa época já possuía substâncias capazes de fazer um piloto voar 72h sem intervalos.

Seres humanos, sob o discurso do capitalista também podem ser “gadgets”, quem haveria de duvidar? Tanto podem ser não mais do que sub-humanos do terceiro mundo ou da China, liberados para todos os sadismos do capital, ou mesmo máquinas industriais, humanas ou robóticas, existem poucas diferenças na verdade, tais como aquelas que substituem trabalhadores ao redor do mundo lhes condenando ao desemprego, a pobreza e conseqüentemente ao desterramento radical pois

o discurso do capitalismo, entre outras decorrências, tem a característica paradoxal de não organizar *verdadeiramente*⁶⁴ um laço social. Não valida, por conseguinte, as relações do sujeito com sua história e torna ineficaz a produção da memória. A única relação que promove é a de consumo num reiterado tempo presente. (Medeiros et all, 2015)

Como não falar de um laço social no discurso do capitalista se a verdade do laço social é o consumo e é nessa rede em que estamos há séculos. Nesse ínterim, a fantasia por uma vida puramente biológica, desprovida de valor simbólico encontra a sua paralaxe em um tipo de vida puramente “não biológica” que ultrapasse mesmo os limites do “humano”. É nesse ponto que surge e se itala o capitalismo tardio. Chega um momento em Westworld que os robôs começam a se dar conta de sua superioridade sobre-humana e, na revolta que se inicia na segunda temporada já usam essa sua vantagem contra seus antigos opressores humanos, plenos de dores e limitações diversas, tal como o medo da morte. Tal revolta não é por acaso, mas sim programada para acontecer através de uma programação clandestina de Robert Ford que vai garantir a sua imortalidade ao transferir sua consciência para uma de suas principais máquinas, o gerente geral do parque, Bernard Lowe.

⁶⁴ Grafo meu

Tanto *Westworld* quanto *Blade Runner 2049* se munem de uma mensagem divertidamente neo-humanista ao se atentar ao fato de que as máquinas podem e devem ter o seu status humano reconhecido pelos humanos que não seriam mais humanos do que os andróides apenas pelo simples fato de nascer...*humanos*. De certa forma semelhante ao pedido de transexuais masculinos ou femininos de terem seu nome social reconhecido e é difícil não sentir compaixão dessa metáfora de tolerância liberal que o próprio sistema nos apresenta. Ao programamos os andróides com uma miríade de sentimentos humanos (amor, compaixão, tristeza, etc.) por que não dar-lhes também direitos humanos, tratando-os como tal e incorporando-os ao nosso universo? Mas quando isso acontecer, pergunta-se Žižek (2017), nosso universo ainda permanecerá o mesmo universo por assim dizer humano? Qual seria a mudança que a chegada de andróides com consciência poderia significar para o status dos próprios humanos, não teria isso como consequência um contexto pós-humano de consequências ainda não conhecidas?

Se existe um sistema político em um universo híbrido entre humanos e máquinas, esse sistema será não a democracia, mas muito provavelmente a pornocracia. Em *Pornocratie: Les nouvelles multinationales du sexe*, (2017) documentário dirigido pela diretora, produtora, jornalista, feminista, pesquisadora-doutora em literatura e escritora francesa, autodenominada Ovidie⁶⁵, o pós-humano se atualiza na explosão da pornografia pós capitalista. Esse novo mercado do sexo representa mais de 100 bilhões de vídeos assistidos a cada ano, praticamente todos transmitidos na web. O argumento de Ovidie, embora se valha de algumas análises comportamentais, é predominantemente econômico. Ela parte da análise de uma paralaxe moral/política/econômica no que

⁶⁵ O seu verdadeiro nome é desconhecido por uma opção pessoas da artista.

concerne ao surgimento de grandes multinacionais do sexo que substituem os antigos barões da “indústria pornográfica” não propriamente para melhor. E como funcionam essas estranhas e fluídicas latusas do sexo que, em seis anos, de acordo com Ovidie fizeram a humanidade assistir ao equivalente a 1,2 milhões de anos de vídeo pornográfico, sendo que mais de cem bilhões de páginas são visitadas a cada ano em sites de streaming.

Tal como nos games, como falávamos nos parágrafos acima, aquilo que somos, nossas fantasias sexo- ideológicas não se escondem em salas escuras ou confrarias de iniciados, mas sim, estão ao alcance de qualquer gadget que acesse os milhares de sites, no estilo “tube” que agrupam incalculáveis cenas de sexo para todos os gostos e perversões. Será que ainda podemos falar em perversão? O fato é que outrora havia uma “indústria pornô” que empregava atores e atrizes e muitas vezes os transformava em respeitáveis sucessos mundiais, com direito a premiações e sessões de autógrafos. Poderia haver até um sentimento libertário em relação a sexualidade, uma das muitas fantasias do Kitsch pornô. Porém, as sex-latusas digitais acabaram de vez com esse idílio capitalista clássico quando toda a produção mundial de cenas de sexo explícito não possui mais um agente conhecido, ou seja, uma suposta grande indústria, mas sim, pequenas produtoras que ocupam um espaço puramente virtual com seus provedores instalados em alguns locais obscuros do terceiro mundo ou em paraísos fiscais diversos. Ou mesmo, atores e atrizes independentes que são pornógrafos de si mesmos.

As novas regras do capitalismo mundial, representada no discurso dos mercados (PST) tendo o *objeto a* como agente, vende a falsa ideia da disseminação de conteúdo gratuito pela web através dos “Tubes”, muitas vezes com conteúdos piratas ou roubados das antigas produtoras e que sobrevivem através de anúncios ou colaborações

espontâneas de homens e mulheres que publicam ali seus próprios filmes adultos em troca de uns poucos trocados, geralmente advindos do sucesso em visualizações que seus filmes suscitam. Ovidie também comenta a explosão de sites de “Live Cams” que contratam milhares de modelos para fazerem sexo via webcam, ganhando verdadeiras mixarias, mas rendendo lucros milionários para os seus donos. É o princípio da “uberização do sexo” vendida como um modo de vida libertário, sem padrões e sem amarras.

Para se manterem em atividade e fornecerem material inédito para um público cada vez mais saturado em seu desejo pela excessiva exposição das mais amplos e elaborados atos de uma *ars erótica* massacrante, os protagonistas se obrigam praticar cenas de sexo cada vez mais bizarras e hardcores como forma de ganhar público. O documentario finaliza com o relato de modelos colombianas e romenas, a grande maioria das modelos de webcams, que reclamam da alta carga de trabalho imposta e a complexidade do que precisam fazer para ganharem uns poucos trocados, tal como a ingestão de fezes e urina para o deleite de seu público. Ovidie (2017) lamenta que "as meninas aceitem práticas que a maioria dos produtores jamais ousaria propor antes, atores, diretores, produtores e empresários estão gradualmente desenhando os contornos de uma indústria global, insalubre, perigosa, e acessível a todos”

Ao ultrapassarmos o discurso do capitalista, entramos em uma nova e desordenada lógica onde nada regula o fluxo de capitais no mundo, onde o “livre mercado” já não é mais o território da produção de bens de consumo de Adam Smith mas sim uma incógnita e desconhecida força que espalha seus tentáculos/latusas arrasando a maior parte do mundo, em especial, a sua periferia. A Pornocracia de Westworld é um sistema que tenta de todo o modo riscar as fronteiras entre humanos e

máquinas. Bilhões de vídeos a disposição que contém todas as formas de sexo já pensadas pelo ser humano, legais ou abusivas, ainda se constituem em formas banais de auto-erotismo. Os Androides de Westworld foram programados para um conjunto de sensações controladas e seguras, tal como seguro é o sexo em pornocracia. Isso eleva a novos patamares a alienação do sujeito tanto em um entendimento lacaniano quanto marxista.

Que o sistema capitalista se alimenta e prospera com a mais-valia, já se constitui em algo bem conhecido. Entretanto o capitalismo contemporâneo parece associar os conceitos do mais de gozar, que é o agente do discurso dos mercados em sua radical copulação com a pulsão de morte, não permitindo mais um gozo regulado, mas sim, uma explosão insana e desordenada de um excesso que nos desumaniza e angustia, nos levando menos para uma espécie de reducionismo biológico como poderia se supor, mas como algo, além disso, o pós-humano e suas denotações sombrias. O território dos poderes selvagens e da absoluta falta de referências que bem pode ser a tradução do PST lacaniano de Braustein e Miller, de uma peste multifacetada em um discurso a qual ainda tentamos entender e que esse trabalho se constitui em uma modesta contribuição.

Conclusão

Chegando o momento de concluir esse trabalho, iremos apresentar alguns desfechos que derivam de tudo aquilo que pesquisamos, discutimos e descobrimos, tanto quanto as dúvidas que ainda persistem no final desse percurso. Milan Kundera, em entrevista para a revista francesa *Paris Review*, cita os romancistas vienenses Robert Musil e Hermann Broch como os idealizadores de algo que denominam “romance poli-histórico”, que seria uma síntese entre poesia, fantasia, aforisma e ensaio, tudo ao mesmo tempo. A partir disso, vai redefinir o termo “poli-histórico” como “aquilo que reúne todo o artifício e toda forma de conhecimento a fim de lançar luz sobre a existência” (1983:318). Isso bem pode ser uma definição “avant la lettre” da nossa proposta de uma escrita em paralaxe e esperamos que o nosso diálogo com os diversos autores que compõe a nossa bibliografia possa legar uma modesta contribuição enquanto pesquisadores ao tema aqui proposto.

Tendo por base essas considerações, iniciamos algumas inferências no sentido de ampliar o entendimento sobre psicanálise, cultura e política. O recurso a uma visão em paralaxe nos possibilitou a resolução provisória de um impasse inicial que se faz presente em uma quantidade expressiva do material consultado para essa dissertação. Tal impasse se dá quanto à possibilidade do discurso do capitalista ser um elemento estranho, um quinto discurso associado aos quatro discursos originais. Em nossa concepção, ao partirmos do discurso do mestre como um ordenador simbólico e ponto de partida para os demais discursos, nos parece claro que Lacan nos fala de algo que se localiza no passado, estabelecendo uma espécie de antropologia estrutural que vai situar

esse discurso como formador de nossa civilização ocidental. Um tempo mítico onde a religião e a monarquia absolutista estabeleciam uma forma definida de laço social que irá conhecer o seu progressivo declínio a partir do início da modernidade.

Em nosso entendimento, o discurso do capitalista não é um matema que se destaca dos outros quatro discursos, mas tão somente uma primeira paralaxe do discurso ordenador do mestre que irá se modificar através de um desencantamento do mundo weberiano/cartesiano que, aliado ao desenvolvimento progressivo do modo capitalista mercantil de produção, modificarão de forma quase que definitiva os laços sociais primevos. Esse sistema capitalista vai atingir a sua maturidade na revolução industrial e podemos estabelecer o início de seu declínio nos anos 70, cujo marco simbólico pode ser estabelecido, entre outros, no momento em que o ouro deixa de lastrear a economia mundial e o dólar americano se torna o referencial de uma economia imaginária. Tal fato altera a infraestrutura produtiva do capitalismo, tendo como consequência a crise de seu discurso original, tal como reconhece Lacan em Milão.

Colocamos em dúvida a questão de não haver propriamente um “laço social” no discurso do capitalista. De acordo com nossa pesquisa, supomos a existência de um laço diferenciado que pode ser entendido a partir da concepção antropocêntrica moderna, representado pela torsão lacaniana que desloca o \$ no lugar do agente, se adequando à fenomenologia renascentista que evolui através dos séculos rumo aos valores construídos pelo moderno capitalismo cuja psicanálise e o marxismo são seus filhos mais diletos. O consumo é o laço social predominante no capitalismo, um consumo que assume um caráter religioso calvinista-benjaminiano em um mundo ordenado por classes sociais definidas por um Deus que abdica de sua metafísica em prol de um culto pragmático ao trabalho e a acumulação de riquezas.

Observamos que muitas críticas ao discurso do capitalista não levam em conta essa historicidade, baseando o seu entendimento em um modelo de exaltação ao consumo dos tempos da Guerra Fria. Podem muito bem existir laços sociais legítimos construídos a partir de uma superestrutura generosa e aberta à solidariedade, a pesquisa e as mudanças, como se percebe na Europa em todo o século XX até meados dos anos 70. A nostalgia de tempos melhores onde supostamente tudo era mais justo e verdadeiro, onde o gozo era regulado pela castração evoca o fantasma de um discurso do mestre jamais conhecido e para sempre perdido. A ficção ideológica à qual nos apegamos ao criticar a “liquidez” dos tempos atuais seria a do antigo capitalismo produtivo que marca a subjetividade do século XX e na qual, em nosso entendimento, Lacan constrói a sua paralaxe inicial, partindo do discurso do mestre.

Como não supomos aqui um quinto discurso, não poderemos, da mesma forma, conceber um sexto. O que tentamos demonstrar com o assim chamado “discurso dos mercados” na visão de Braunstein, ou o “discurso hipermoderno da civilização” de Miller, foi a existência de uma segunda movimentação paralítica do discurso do mestre a partir de outro modo de produção capitalista que o mundo irá conhecer a partir dos anos 80. O capitalismo tardio, pós-industrial ou neoliberal, aos poucos vai subtraindo do laço social diferenciado do capitalista o pouco de simbólico que lhe restava. A partir dos anos 60, as questões superestruturais vinculadas à família, religião, política e demais instâncias que no marxismo clássico eram reflexos e que faziam a manutenção do modo de produção capitalista, conhecem uma desconstrução sem precedentes. A pós-modernidade, enquanto lógica cultural do capitalismo tardio termina por aniquilar de forma inédita as assim chamadas estruturas patriarcais ligadas minimamente à tradições que haviam sobrevivido à época do primeiro capitalismo e a verdade é tão somente uma

participante do jogo, sem privilégio algum (Dunker, 2018). Não tendo Lacan construído um matema para o discurso dos mercados, tal como o fez com o discurso do capitalista, usamos provisoriamente a representação do discurso do analista para esse fim. Não cometeremos aqui a heresia de afirmar que o discurso dos mercados é análogo ao discurso do analista, mas ao que nos parece eles podem ter homologia importantes entre si. Através das ideias de Slavoj Žižek e demais integrantes da corrente de pensamento político-psicanalíticas que nos filiamos nesse trabalho, concordamos que o *objeto a* seja o grande semblante de uma contemporaneidade que nos expõe a um simbólico frágil, formado por significantes mestres fugazes. Tais significantes estruturam de forma precária as identidades, sexualidades, partidos políticos, os empregos, as famílias e as espiritualidades em torno de um *prêt a jouir* narcísico destinado às tribos e subculturas pulverizadas que orbitam em torno de uma precarização geral, seja de seus trabalhos, seja de sua vida cotidiana.

Muitas vezes esse discurso vem acompanhado de um substrato cínico que visa tão somente ao apaziguamento das consciências em face de sua imobilidade. É o que Žižek vai falar do capitalismo ético representado pela rede de cafés Starbucks na qual, ao comprar um de seus produtos, parte do lucro será destinada a algum “grupo oprimido”, o que ajuda a mantê-los nessa situação não permitindo a crítica do sistema em si. Não pretendemos reeditar uma postura moralista como a que vemos em muitos autores que parecem associar questões básicas de liberdade individual a uma estruturação perversa que urge ser revista pela pesquisa em psicanálise com a máxima urgência. O que podemos dizer, nesse momento, é que a liberdade sem precedentes dos mercados nos dias atuais é a linguagem de um inconsciente estruturado pela linguagem do “mais de gozar” representado pelo agenciamento discursivo do *objeto a*. O “não

laço” do discurso dos mercados supõe, de certa forma, a naturalização de um sistema que não supõe mais nenhuma alteridade, rompendo com o semblante democrático do discurso anterior. A ficção que estrutura nossa realidade parece não suportar a dialética de uma terceira pílula.

Não é nossa intenção chegar ao fim desse trabalho com a repetição de clichês apocalípticos sobre como serão cinzentos os nossos dias em uma sociedade cujos laços se tornam cada vez mais distantes e opressivos. Se no discurso dos mercados que introduzimos nesse trabalho, o *objeto a* assume um viés anárquico que se materializa pela angústia de um mais de gozar ansiógeno e sem bordas, recordemos que para Žizek ele representa o objeto paralítico puro. É o que de certa forma Sousa (2009) nos mostra ao atentar para o fato de que o *objeto a* introduz uma fissura no discurso contra as estruturas totalizantes. Portanto, podemos associar o *objeto a* com diferentes formas de utopia, ambos apontando para um “não lugar” que sustentaria uma posição possível para o surgimento do sujeito contra as estruturas totalizantes.

Em relação às utopias, Žizek aponta para o fato de que elas se constituem na melhor forma de se questionar questões relativas à exclusão social e que são cada vez mais agudas no modelo econômico atual. Entretanto, como sair do discurso dos mercados se não imaginarmos que as coisas podem ser diametralmente opostas a regras aparentemente sem alternativas na qual vivemos? As teorias que fazemos nos servem para mostrar como as coisas são e como elas devem ser e não são. No primeiro caso, identificamos um problema, mas se permanecermos apenas nisso, eliminamos a possibilidade de que as coisas sejam diferentes de como elas são.

Seria possível ainda engajar as pessoas em projetos emancipatórios coletivos, ou permaneceremos fragmentados, em pequenos grupos, lutando contra um poder abstrato e não localizável? A superestrutura capitalista contemporânea que comanda o discurso dos mercados é uma máquina incessante de produção de “mais gozos” que podemos suportar. A figura do autômato pode bem ser a metáfora de um “pós-humano” baseado na lógica binária da informática que não admite subjetividades e nem paralaxes. A falta de conexão com as necessidades humanas mais básicas e o rosto impessoal do discurso dos mercados não raro descambam para um autoritarismo coercitivo que repete farsescamente os piores momentos da ideologia fascista do século XX. Se o discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, a psicanálise deverá se situar de forma clara no avesso das paralaxes capitalistas e mercadológicas desse discurso ao qual vimos nesse trabalho.

O fosso que separa os ricos e os pobres aumenta drasticamente e toma formas cada vez mais catastróficas nas periferias do mundo, traduzidas em segregações e exclusões diversas que não geram nenhum mal estar entre aqueles que supõe fazer a sua parte através do consumo ético e do clicar de seus mouses. Em suma, não cremos que haja alguma esperança de sair do discurso do capitalista em sua paralaxe mercadológica sem a introdução de alguma forma de ordenamento simbólico mínimo. Para isso o recurso a certo idealismo se faz necessário, bem como a construção de utopias bem mais radicais e arrojadas que possam ir além do *eu prefiro não jogar esse jogo* rumo a um *eu quero mudar esse jogo*.

Bibliografia

- Adorno, T & Horkheimer, M. (1944) *Dialética do Esclarecimento* (1985). Rio de Janeiro. Ed. Zahar.
- Agambem, G.(2012) Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro. Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. In <http://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/512966-giorgio-agamben>
- Àlvares C. (2010) Lacan e os quatro discursos. RepositóriUM. Universidade do Minho. In <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/12428/3/4%20discours.pdf>
- Badiou, A & Roudinesco, E. (2012). *Jacques Lacan passado presente*. Ed. Difel. São Paulo.
- Badiou, A. (2009). *L'eloge de l'amour*. Paris. Ed. Flamrion.
- Bairrão, J. (2015) *Etnografar com Psicanálise. Psicologias de um ponto de vista empírico. Cultures-Kairós– Revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants*. In <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1197>.
- Baudrillard, J.(1990) *Seduction*. Montreal . Ed. Galilée. New World Perspectives CultureTexts Series.
- Benjamin, W.(1912) *Diálogo sobre a religiosidade de nosso tempo*. In Lowy, M. (Org) (2013) *O capitalismo como religião*. São Paulo. Ed. Boitempo.
- Benjamin, W.(1913) *Romantismo*. In Lowy, M. (Org) (2013) *O capitalismo como religião*. São Paulo. Ed. Boitempo.
- Benjamin, W.(1921) *O capitalismo como religião*. In Lowy, M. (Org) (2013) *O capitalismo como religião*. São Paulo. Ed. Boitempo.
- Beucké. P. (2009) *Quelques conséquences du discours capitaliste. Le Cercle freudien, association de psychanalyse*. in <http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2012/11/62.pdf>
- Bottomore, T.(Ed.) (2001) *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar.
- Braunstein, N. (2011). *Le discours capitaliste : « cinquième discours » ? Anticipation du « discours pst », ou peste. Savoirs et clinique, 14,(2), 94-100. doi:10.3917/sc.014.0094.*
- Braunstein, N. (2010) *O Discurso Capitalista : Quinto discurso? O Discurso dos Mercados (PST): Sexto Discurso? A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia. v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. São Paulo.*

Brousse, M.H.(2002) O futuro da psicanálise depende da insistência do real, In Cervelatti C.S (org) (2003) O inconsciente é a política - Seminário Internacional. Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo

Brunkhorst, H (2004) A Teoria Crítica e a análise da sociedade contemporânea de massa. . In Rush, F. (org) (2008). Teoria Crítica. São Paulo. Ed. Ideias e Letras.

BUENO, C.M.O (2015) Laço Social como Discurso: questões sobre sua escrita. Correio Appoa 243 - Associação Psicanalítica de Porto Alegre. In http://www.appoa.com.br/correio/edicao/243/laco_social_como_discurso_questoes_sobre_sua_escrita/187

Cardoso, M. J. (2012) Retorno sobre a influência de Saussure sobre Lacan Analytica: Revista de Psicanálise v.1 n1. In. <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/analytica/article/view/232/368>.

Chaboudez, G. (2013). Le plus-de-jouir. Figures de la psychanalyse, 25,(1), 197-225. doi:10.3917/fp.025.0197.

Chauí, M. (1994) Introdução a história da filosofia – dos prés socráticos a Aristóteles. São Paulo. Ed. Companhia das Letras.

Colbeaux, C. (2012) Quatre discours, plus un. Jornal Le Monde. In <http://colblog.blog.lemonde.fr/2012/02/08/quatre-discours-plus-un/>

D'Agord, Marta Regina de Leão. (2013). Do grafo do desejo aos quatro discursos de Lacan. Psicologia USP, 24(3), 431-451. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642013000300005>

Derrida, J. (1967) L'Écriture et la différence. Paris. Ed. Seuil.

Dunker C. (2005) Mal-estar, sofrimento e sintoma. Coleção Estado de Sítio. São Paulo. Ed. Boitempo.

Dunker C.(2018) Pequeno Glossário Lacaniano. Revista Cult. In <https://revistacult.uol.com.br/home/pequeno-glossario-lacaniano>.

Dunker, C, (2013) Žižek: um pensador e suas sombras. In Marx: a criação destruidora. Ed Boitempo. SP.

Dunker, C. (2015) Leitura, Interpretação, Comentário e Reconstrução a Querela do Método em Psicanálise. Instituto Vox - Pesquisa em Psicanálise. In http://www.voxinstituto.com.br/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/6_2015_A_QUERELA_DO_METODO_PSICANALITICO_CHRISTIAN_DUNKER.PDF

Dunker, C. [et all](2018) Ética e Pós verdade. Porto Alegre São Paulo. Ed dublinense.

- Eagleton, T. (1994). A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In Žižek, S. (org) (1994) Um mapa da ideologia, Ed. Contraponto. Rio de Janeiro
- Eagleton, T. (1997) Marx e a Liberdade.(1999). São Paulo. Ed.Unesp.
- Eagleton, T. (2000) A Ideia de Cultura. (2003). São Paulo. Ed. Unesp.
- Ferrajoli L. (2011) Em Poderes selvagens : a crise da democracia italiana. São Paulo. Ed Saraiva.
- Figueiredo L.C. & Minerbo M. 2006). Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257-278. In http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100017&lng=pt&tlng=pt.
- Foucault M. (1976) História da Sexualidade (1983). Rio de Janeiro. Ed. Graal.
- Foucault M.(1978-1979) Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (2004). Hautes études. Paris. Ed.Gallimard/ Seuil.
- Freud, S. (1915) Reflexões para os tempos de guerra e morte (2010) Obras completas Vol XIV (1914-1916). Rio de Janeiro.. Ed. Imago.
- Freud, S. (1921). Psicologia das Massas e análise do eu (2013) Porto Alegre. Ed. L&PM.
- Freud, S. (2010). O Mal-Estar na Civilização. (1930) Obras completas Vol XXI (1927-1931). Rio de Janeiro. Ed. Imago.
- Fukuyama, D. J. (2009) Biologia Evolutiva. Ribeirão Preto. Ed. Funpec .
- Grasmci A, (1932) Cadernos do Cárcere, volume II (2001). Rio de Janeiro. Ed Civilização Brasileira.
- Greenfield, Jerome (1974). Wilhelm Reich Vs. the U.S.A. New York. Ed. W. W. Norton & Company.
- Hall, Stuart.(1992) A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. (2011). Rio de janeiro. DP&A editora.
- Hegel, G. W. F. (1837) Filosofia da História (2008). Porto Alegre. Ed. Vozes
- Hegel, G.W.F. (1807) Fenomenologia do Espírito (2011). Porto Alegre. Ed. Vozes
- Hobsbawm, E.(1994) Era dos Extremos – O breve século XX, 1914-1991. (1997). São Paulo. Ed. Companhia das Letras.

Hoens D.(2006) Toward a New Perversion: Psychoanalysis. In Clemens J & Grigg, R. (Editors) (2006) Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII. London Duke University Press.

Holland J.(2013) Au sujet du discours capitaliste. Communication présentée au collectif de Rennes, Association Psychanalyse Jacques Lacan, Rennes. In <https://jhollandtranslations.com/docs/HOLLAND-Du-discours-capitaliste.pdf>

Horkheimer, M. (1937) Teoria Tradicional e Teoria Crítica (1973) Coleção os Pensadores v XLVIII. São Paulo. Ed. Abril.

Internacional Situacionista (1966) Sobre la Miseria en la Vida Estudiantil - Considerada bajo sus aspectos económicos, políticos, psicológicos, sexuales y particularmente intelectuales, y algunas formas de tratarla. In: <https://www.autistici.org/difusionclaustrofobia/internacional-situacionista-sobre-la-miseria-en-el-medio-estudiantil/>

Jadin, J.M & Ritter, M. (2009) La Jouissance ao fil de l'enseignement de Lacan. Actualités de la Psychanalyse. Toulouse. Ed. Érès.

Jameson, F. (2006) First Impressions . London Review of Books Vol. 28 No. 17, p. 7-8. In <https://www.lrb.co.uk/v28/n17/fredric-jameson/first-impressions>.

Jameson, F. (1996) Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio. Porto Alegre. Ed Ática.

Japiassu, H. & Marcondes, D. (2001) Dicionário Básico de Filosofia. Rio de Janeiro. Ed Zahar.

Kepler S.O & Saraiva, M. (2003) Astronomia e astrofísica. Porto Alegre. Ed da Ufrgs.

Klepec, P. (2016) On the mastery in the four discourses. In Tomšič , S. e Zevnik, A. (2016) Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics. New York. Ed. Routledge.

Kundera, M.(1983) A insustentável Leveza do Ser. Rio de Janeiro . Ed Nova Fronteira.

Lacan J. (1972) Du discours psychanalytique: Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. In <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-05-12.htm>

Lacan J. Sobre o Passe (1975) Lettres de L'École Freudienne número 15, páginas 185 a 193 in <http://psicoanalisis.org/lacan/passe-b.htm>

Lacan J.(1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Lacan, J. (1966) Escritos.(1998) Rio de Janeiro. Ed. Zahar.

Lacan J.(1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In Lacan, J. (1966) Escritos.(1998) Rio de Janeiro. Ed. Zahar.

Lacan, J (1964) O Seminário, Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1988). Rio de Janeiro. Ed. Zahar.

Lacan, J (1968-1969) O Seminário, Livro 16. De um Outro ao outro (2006). Rio de Janeiro Ed. Zahar.

Lacan, J (1970-71) O Seminário, Livro 18. De um discurso que não fosse semblante.(2007). Rio de Janeiro: Ed Zahar.

Lacan, J. (1959-1960) O Seminário, Livro 7. A Ética da Psicanálise (1988). Rio de Janeiro. Ed Zahar.

Lacan, J. (1966) Escritos.(1998) Rio de Janeiro. Ed. Zahar.

Lacan, J. (1969-1970) O seminário, livro 17. O Averso da psicanálise (1992). Rio de Janeiro. Ed. Zahar

Lacan, J. (1972) Le Savoir du psychanalyste. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

Lacan, J. (2005) O triunfo da religião – precedido de Carta aos Católicos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

Lacan, J. Séminaire 14 - La logique du fantasme : 1966-1967. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

Lacan, J. Séminaire 15 (1968) L'acte psychanalytique. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

Lacan, J. Séminaire 17 (1969-1970) L'envers de la psychanalyse. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

Lacan, J. Séminaire 18 (1971) D'un discours qui ne serait pas du semblante. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

Lacan, J. Séminaire 4 (1956-1957) La relation d'objet et ses structures freudiennes. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

Lacan, J.Séminaire 10 (1962-1963) L'angoisse. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

Lacan, J.Séminaire 12 (1964-1965) Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse. In Melman, C. (org) (2003) Jacques Lacan. Les Séminaires (1952 – 1978.) l'Association lacanienne internationale.

- Liguori G, Voza P. (2017) Dicionário gramsciano. São Paulo: Ed. Boitempo.
- Maffesoli, M.(2011) Pós-modernidade. Revista Comunicação e Sociedade, vol. 18, pp. 21-25. In <http://revistacomsoc.pt/index.php/comsoc/article/view/982>
- Mahfouz, N (1985) Akhenaton, o Rei Herege (2005) Rio de Janeiro. Ed Record.
- Marcuse, H (1955) O homem unidimensional. Estudos da Ideologia na Sociedade Industrial (2015). São Paulo. Ed Edipro.
- Marcuse, H.(1975) Eros e civilização. uma interpretação filosófica do pensamento de Freud (1968). Rio de Janeiro. Ed. Zahar.
- Marx K. A Dominação Britânica na Índia. Arquivo Marxista na Internet. In <https://www.marxists.org/portugues/marx/1853/06/10.htm>
- Marx, K. Engels F. (1867) A Ideologia Alemã. Feuerbach. A Contraposição entre as Cosmologias Materialista e Idealista (2010). Rio Grande do Sul. Ed. Martim Claret.
- Mattos, J.M.C (2004) Nos sulcos da aletosfera (Lacan e as políticas do Outro). Revista Acheronta n 20. In <http://www.acheronta.org/acheronta20/castro.htm>
- Medeiros R.H.A, Mano G.C.M & Weinmann, A.O. (2013) A paixão pelo autômato: a clínica para o cuidado em saúde no templo da tecnologia. P 251-263. Physis Revista de Saúde Coletiva. Rio de Janeiro.
- Medeiros, R. H. A. (2015) Cinismo, fundamentalismo, o vencido e a amizade: o quarteto do fantástico capitalismo e sua coesão insustentável. Correio Appoa 246 - Associação Psicanalítica de Porto Alegre. In http://www.appoa.com.br/correio/edicao/246/cinismo_fundamentalismo_o_vencido_e_a_amizade_o_quarteto_do_fantastico_capitalismo_e_sua_coesao_insustentavel/218
- Miller J. A. (2004) Uma fantasia . Conferência de Jacques-Alain Miller em Comandatuba - IV Congresso-AMP. In <http://2012.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>
- Miller, J. A. (2011) Instituições Milanesas I. Opção Lacaniana online nova série Ano 2, n. 5 Julho 2011. In http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_5/Intui%C3%A7%C3%B5es_milanesas.pdf
- Miller, J.A (2012) Le réel au XXIe siècle. Associação Mundial de Psicanálise (AMP) In <http://www.wapol.org/pt/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intArticulo=2493&intIdiomaArticulo=5>.
- Miller, J.A. (1991-1992) De la naturaleza de los semblantes (2005). Buenos Aires: Ed.Paidós.

Miller, J.A.(2011) Les Prophéties de Lacan. Le Point Débates. In https://www.lepoint.fr/chroniques/jacques-alain-miller-les-propheties-de-lacan-18-08-2011-1366568_2.php.

Monasta, A. (2010) Antônio Gramsci. Recife. Ed. Massangana.

Monteiro. M. P.(2014) A topologia de Lacan. Revista Estudos de Psicanálise. Belo Horizonte-MG | n. 41 | p. 133–140 | Julho/2014. In <http://www.cbp.org.br/n41a13.pdf>

Nascimento, M. B. Alienação, separação e travessia da fantasia. Opção Lacaniana Online. In http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_1/Alienação_separação_e_a_travessia_da_fantasia.pdf

Neira, M.G e Lipi, B.G (2012) Tecendo a Colcha de Retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional. Educ. Real., Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 607-625, maio/ago. 2012. In. http://www.ufrgs.br/edu_realidade.

Nietzsche, F (1882) A Gaia Ciência (2012). São Paulo. Ed. Companhia das Letras.

Nietzsche, F (1891) Assim falava Zaratrusta (2011). São Paulo. Ed. Companhia das Letras.

Nobre, M (2008) Modelos de Teoria Crítica. In Nobre M. (Org) Curso livre de teoria crítica. Ed Papiros. Campinas

Nye Jr, Joseph S.(2004) The Benefits of Soft Power. Harvard Business School. Working Knowledge. In <https://hbswk.hbs.edu/archive/the-benefits-of-soft-power>

Pedó, M.(2008) O que fazer com os restos? Uma abordagem psicanalítica. In <http://www.unijui.edu.br/arquivos/clinicapsicologia/informativos/falandonisso23/ensaio>

Porge, E. (2006). Les noms du père chez Jacques Lacan: Ponctuations et problématiques. Toulouse, France: ERES. doi:10.3917/eres.porge.2006.01.

Pujó. M.(2013) Zeitgeist – el espíritu de la época. Leitura Flutuante – Revista do Centro de Estudos em Semiótica e Psicanálise, v. 5 n. 1, pp. 3-29 in <https://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/16106/12157>

Rabaté, J.M. (2016) Lacans Anné Érotique (1968/1969). In Tomšič , S. e Zevnik, A. (2016) Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics. New York. Ed. Routledge

Ragland E. (2006) The Hysteries Truth. In Clemens J & Grigg, R. (Editors) (2006) Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII. London Duke University Press.

Reich , W. (2012) Sex-pol essays 1929-1934. New York. Ed. Verso

Reich W.(1929) *Materialismo Dialéctico e Psicanálise* (1977). Lisboa. Ed.Presença.

Reich, W. (1933) *Psicologia de Massas do Fascismo* (1988). São Paulo. Ed Martins Fontes.

Roudinesco, E. (2016) *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro. Ed Zahar.

Roudinesco, E.(2016) *Lacan é um lógico que desafia a lógica*. Revista Prosa, Vers e Arte. In <https://www.revistaprosaversoearte.com/elisabeth-roudinesco-lacan-e-um-logico-que-desafia-logica/>

Rush, F. (2008). *As bases conceituais da primeira Teoria Crítica*. In Rush F. (org) (2004) *Teoria Crítica*. São Paulo. Ed Ideias e Letras.

Sales, L. (2005) *O funcionamento do simbólico segundo Lévi-Strauss e sua aplicação, por Lacan, ao sofrimento neurótico* Revista de Psicoanálisis y Cultura Número 21 - Julho 2005 In <http://www.acheronta.org/acheronta21/silveira.htm>

Solano -Suarez, E. (2006) *O objeto causa do desejo e o pai*. Opção Lacaniana Online. In <http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/n4/textod.asp>.

Souza, C.C.D. *Slavoj Žižek e o capitalismo autoritário chinês*. Jornal Zero Hora, Caderno Cultura p. 6 – 13 de fevereiro de 2010.

Sousa, E (2017). *Psicanálise e a vocação iconoclasta das utopias*. revista MORUS - Utopia e Renascimento, v12. In <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/viewFile/98/83>

Sousa, E. (2000). *O obstáculo da teoria*. Jornal Folha de São Paulo In <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1208200009.htm>

2010 Sousa, E. (2010) *Utopia e objeto a*. in Scotti S.,Bergamaschi, R., Lange, M., Guimarães, B. Vargas, R., Stobbe R., & Costa, A. *Escrita e Psicanálise II*. Curitiba. Ed. CRV.

Terra, R. (2008) *Herbert Marcuse – Os limites da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais*. In Nobre M. (Org) *Curso livre de teoria crítica*. Ed Papiros. Campinas

Tizio, H (2007) *Novas Modalidades do Laço Social*. a sephallus Volume II – Número 4, maio a setembro, p.32 In. http://www.isepol.com/asephallus/numero_04/asephallus04.pdf

Tomšič, S (2015) *The Capitalist Unconscious Marx and Lacan*. New York: Ed. Verso

Taylor, V. & Winqvist. C. (eds.) Encyclopedia of Postmodernism (2001). UK. Ed. Routledge.

Tomšič S e Zevnik, A.(2016) Introduction: Jacques Lacan between psychoanalysis and politics. In Tomšič , S. e Zevnik, A. (2016) Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics. New York. Ed. Routledge

Volckrick, M. E.(1997) Le lien social comme effet de discours . Le Bulletin Freudien n°30. Septembre. In http://www.association-freudienne.be/pdf/bulletins/31-BF30.9_VOLCKRICK.pdf

Werneck, M. M. F (2012) Claude Lévi-Strauss e a experiência sensível da Antropologia. Revista Cronos, v. 9, n. 2, 27 abr. 2012.

Whitebook, J (2008) A União de Freud e Marx: A teoria Crítica e a Psicanálise. In RUSH F. (org) (2004) Teoria Crítica. São Paulo. Ed Ideias e Letras.

Wood, E.(2001) A origem do capitalismo. Rio de Janeiro. Ed. Zahar

Žižek S. O desejo, ou a traição da felicidade. Slavoj Žižek blogspot. In <http://Žižek.weebly.com/texto-011.html>

Žižek S.(2000) O absoluto frágil. (2015). São Paulo Ed. Boitempo.

Žižek S.(2005) Lacan entre os estudos culturais e o cognitivismo. In . Butler R e Stephens S (orgs) Interrogando o Real (2005). Belo Horizonte. Ed Autêntica.

Žižek S.(2016) Can One Exit from The Capitalist Discourse Without Becoming a Saint? Crises and Critique Volume 3, issue 3, 16-11-2016 In <http://crisiscritique.org/political11/Slavoj.pdf>

Žižek S.(2017) Blade Runner 2049: A View of Post-Human Capitalism. The Philosophical Salon. os Angeles Review of Books In <http://thephilosophicalsalon.com/blade-runner-2049-a-view-of-post-human-capitalism/?fbclid=IwAR1bIjGkAWfLMZYTTwKN-kQseTHY0g2uFqWxQ9cZnJsOwgm6pZYIFkTNcHY>

Žižek, S (1991) O mais sublime dos históricos Hegel com Lacan (1988). Rio de Janeiro. Ed Zahar.

Žižek, S (2004) Arriscar o impossível: conversas com Žižek (2006). Rio de Janeiro. Ed Zahar.

Žižek, S. & Gunjevic, B. (2015) O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse (2012). Belo Horizonte. Ed Autêntica.

Žižek, S. (1989) Bem-vindos ao deserto do real (2003). São Paulo. Ed. Boitempo.

Žižek, S. (1994) Žižek, S. Como Marx inventou o sintoma? In Žižek, S. (org) (1994) Um mapa da ideologia, Ed. Contraponto. Rio de Janeiro

Žižek, S. (2008) Em Defesa das Causas Perdidas (2011) São Paulo. Ed. Boitempo.

Žižek, S. (2009) Primeiro como tragédia, depois como farsa (2011). São Paulo. Ed. Boitempo

Žižek, S. (2009) Violência Six Sideways reflections. London. Ed Profile Books LTD.

Žižek, S. (2010) Living in the End Times. New York: Ed. Verso.

Žižek, S. (2012) Menos Que Nada Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético. (2013) São Paulo. Ed. Boitempo.

Žižek, S. (2012) O ano em que vivemos perigosamente. São Paulo. Ed. Boitempo

Žižek, S. La véritable leçon à tirer de Mai 68. (2008) Jornal Le Monde, Publicado em 02.06.2008. In https://www.lemonde.fr/idees/article/2008/06/02/la-veritable-lecon-a-tirer-de-mai-68-par-slavoj-Žižek_1052652_3232.html#meter_toaster

Žižek, S. Legado de 1968: como uma revolução de esquerda ajudou os capitalistas a vencer. Revista Carta Maior. Publicado em 20/02/2018. In <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Legado-de-1968-como-uma-revolucao-de-esquerda-ajudou-os-capitalistas-a-vencer/4/39401>

Žižek, S. The Parallax View (2004). The New Left Review n 25. In <https://newleftreview.org/II/25/slavoj-Žižek-the-parallax-view>

Žižek, S.(2008) As estruturas não caminham pelas ruas. Slavoj Žižek blogspot. In <http://slavoj-Žižek.blogspot.com/2009/12/as-estruturas-nao-caminham-pela-rua-o.html>

Žižek, S.(2014) Jacques Lacan's four discourses. Site Lacan dot com. In <http://www.lacan.com/zizfour.htm>

Žižek,S (1988) O mais sublime dos histéricos Hegel com Lacan (1991). Rio de Janeiro. Ed. Zahar

Žižek,S. (1990) Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia (1992). Rio de Janeiro. Ed Zahar

Žižek,S. (2008) A visão em paralaxe. São Paulo: Ed. Boitempo.

Zupančič A. (2006) When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. . In Clemens J & Grigg, R. (Editors) (2006) Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII. London Duke University Press.

Zupančič, A. Ethics of the Real. Kant, Lacan (2000). London. Ed. verso.

Filmografia

Bertolucci, B.(2003) Os Sonhadores [The dreamers]. Recorded Picture Company. Reino Unido

Kaufman, P. (1988) A Insustentável Leveza do Ser (The Unbearable Lightness Of Being). Estados Unidos.

Nobre, M.(2013) Teoria Crítica, In <https://www.youtube.com/watch?v=jkIcl5XDrZk&t=2584s>

Nolan J. Et all. (2016-2018) Westworld. Série Televisiva. HBO Entertainment. Estados Unidos

Ovidie (2017). Pornocracia [Pornocratie: Les nouvelles multinationales du sexe] 1h 17min. Documentário. Direção Ovidie. França

Žižek S. Don't Act. Just Think. YouTube. Série Big Think in <https://www.youtube.com/watch?v=Igr6uaVqWsQ>

Žižek, S. (2012) O Guia Pervertido da Ideologia [The Pervert's Guide to Ideology]. 2h 24m | Documentário. Direção Sophie Fiennes. Reino Unido.

Žižek, S. (2006) O Guia Pervertido do Cinema [The Pervert's Guide to Cinema]. 2h 30min | Documentário. Direção Sophie Fiennes. Reino Unido