

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

Dissertação de Mestrado

SABER E OBJETO NO DISCURSO CAPITALISTA

Matheus Minella Sgarioni

Orientadora: Prof^a Dr^a. Marta Regina de Leão D'Agord

Porto Alegre

2013

Matheus Minella Sgarioni

SABER E OBJETO NO DISCURSO CAPITALISTA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marta Regina de Leão D'Agord

Porto Alegre

2013

Matheus Minella Sgarioni

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a dissertação “Saber e objeto no discurso capitalista” como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Carlos Henrique Kessler - UFRGS

Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa - UFRGS

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle - USP

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora Marta Regina de Leão D'Agord, que acompanhou o percurso de pesquisa e de escrita desta dissertação de maneira sempre atenta, propiciando um espaço de acolhimento para minhas interrogações, e colaborando sempre de maneira brilhante para o andamento deste trabalho.

Aos professores que se dispuseram a compor a banca de qualificação do projeto desta dissertação, e que contribuíram muito para a elaboração deste escrito; Prof. Dr. Carlos Henrique Kessler, Prof. Dr. Edson Luiz André de Souza e Prof. Dr. Tânia Coelho dos Santos.

Aos professores listados acima que também compõem a banca de defesa desta dissertação, além do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle, pela disponibilidade de participarem da discussão acerca do tema trabalhado neste escrito.

À professora Gislei Domingas Lazzarotto, pela sensibilidade.

Ao psicanalista José Zuberman, por suas importantes contribuições clínicas.

Ao Mario Fleig, pelo silêncio e pela escuta.

Ao meu grande amigo e colega de percurso Luis Adriano Salles Souto, pela inteligência e pelo bom humor de sua interlocução.

À Isabel, pelo carinho e pela cumplicidade.

A todos meus amigos e familiares, que tornam-me quem eu sou.

Aos meus pais, Rui Sgarioni e Maria Ângela Minella Sgarioni, por tudo que herdei e pelo incentivo a que eu seguisse meu próprio caminho.

RESUMO

Este trabalho parte da interrogação acerca do funcionamento discursivo contemporâneo e de suas implicações nos fenômenos clínicos atuais. As novas formas de nomeação e de produção de saberes são problematizadas a partir da teoria dos discursos de Jacques Lacan, a fim de traçar as particularidades referentes à instauração do “discurso capitalista” ou “discurso do Mestre moderno”. Iniciamos o trabalho com a tentativa de identificar a incidência de mecanismos de subjetivação atuantes na contemporaneidade. Em diálogo com alguns autores que trabalham esta temática, foi possível identificar um funcionamento próprio ao sujeito contemporâneo, cuja característica é o envolvimento na dinâmica que os objetos apresentam em nossa sociedade. Se a psicanálise procura escutar o desejo que se articula através do significante, perguntamos: é possível realizar uma leitura que leva em consideração o endereçamento que os sujeitos mantêm com o mercado de objetos de consumo? Na medida em que acreditamos que o objeto pode velar o movimento desejante, e que, nos dias de hoje, o objeto torna-se objeto de consumo, assumindo lugar privilegiado na busca por gozo e por filiação, percorremos o arcabouço teórico psicanalítico numa tentativa de situar a produção de diferença que se faz possível no atual panorama discursivo. Há espaço para a invenção no atual regime de incitação ao gozo pelo consumo? Neste sentido, encontramos na arte e na psicanálise o que parece contribuir para que vislumbremos alternativas ao sujeito que se encontra na clausura dos signos que o petrificam perante o Outro.

Palavras-chave: discurso capitalista, gozo, consumo, invenção

ABSTRACT

This research starts from questions about the contemporary discursive functioning and its implications on nowadays clinical phenomenons. The new ways of knowledge naming and producing are problematized using Jacques Lacan's discourses theory, in order to set the particularities surrounding the "capitalist discourse" or the "modern Master discourse" introduction. We start this writing trying to identify the incidence of subjectivation mechanisms that act in contemporaneity. On a dialogue with some authors that worked on this task, we started a search for the contemporary subject by the functioning attached to the dynamics presented by the objects on our society. If Psychoanalysis intends to listen desire articulated through the significant, we ask: is it possible to perform a reading that considers the addressing that the subjects keep with consumption objects? Since we believe the object can obliterate desire's movement, and that, nowadays, the object has become the consumption object, assuming privileged position on the seek for *jouissance* and filiation, we searched on psychoanalytic theory for trying to establish the production of a possible difference on the current discursive panorama. Is there room for invention on the current *jouissance* inciting performed by consumption? In this way, we have found on art and psychoanalysis what seems to contribute on alternative ways to the subject that find himself petrified under the prison of signs of the Other.

Keywords: capitalist discourse, *jouissance*, consumption, invention.

SUMÁRIO

1 UM PONTO DE PARTIDA	10
2 INTRODUÇÃO	14
2.1 Necessário e contingente	17
2.2 Perspectivas metodológicas: o ensaio metapsicológico	20
3 SABER E VERDADE	24
3.1 O sujeito na psicanálise	25
3.2 Significante e constituição psíquica	26
3.3 Saber e gozo	28
3.4 Ciência e Psicanálise	30
4 IDENTIDADE E ALIENAÇÃO	33
4.1 Identificação imaginária	33
4.2 Identidade e Identificação	34
4.3 Alienação	36
4.4 Desejo e significante	39
4.5 Alienação como condição	41
5 SIGNIFICANTE E SIGNO	43
5.1 Sintoma e saber	44
5.2 O Signo	45
5.3 Significante e valor	46
5.4 Verdade e ficção no endereçamento do sintoma	47
5.5 Classificação e Absolutização do saber	49
6 O ESTUDO DA DISCURSIVIDADE	51
6.1 Há uma teoria do discurso em Freud?	52
6.2 Foucault, Lacan e a discursividade	54
6.3 Renúncia ou perda de gozo?	56
6.4 Semelhanças e diferenças	61
7 CIÊNCIA E SABER NA SOCIEDADE MODERNA	65
7.1 O mito ultra reduzido e a exclusão do saber	66

7.2 Ciência e psicanálise	71
7.3 Dogma científico	72
8 DISCURSO DO MESTRE E O PREDOMÍNIO DO SUJEITO	74
8.1 Significante mestre e saber escravo	75
8.2 Discurso do Mestre e domínio do sujeito	76
8.3 “Marche!”	77
8.4 O Objeto “a” e o funcionamento do discurso do Mestre	78
8.5 S1 e o processo analítico	80
9 O SUJEITO DA CIÊNCIA E O DISCURSO CAPITALISTA	84
9.1 De onde vem o sujeito contemporâneo?	84
9.2 Aproximações do sujeito do discurso capitalista	86
9.3 O que é que se consuma?	89
9.4 A função lógica do mais de gozar	90
9.5 Mais-valia e mais-de-gozar	91
9.6 O gozo no discurso capitalista e os objetos de consumo	93
10 FETICHISMO E MERCADORIA	96
10.1 Marx e o “fetichismo da mercadoria”	96
10.2 Freud e o fetichismo	98
10.3 Marx, Freud e a ilusão	99
10.4 Cortina para a falta	101
10.5 Fetiche e mercado	103
11 FANTASMA E GOZO NO CAPITALISMO	105
11.1 Fantasma capitalista?	105
11.2 Gozo e fetiche	107
11.3 Imperativo de gozo	107
11.4 A completude do Outro	108
11.5 O Anonimato de um nome	109
11.6 Herança comprada	111
11.7 O <i>vintage</i> e o <i>heritage</i>	111
11.8 Da ficção ao fetiche	114
11.9 Do fetiche à filiação	116

12 ENSAIO CLÍNICO	118
12.1 O discurso do Mestre e o sintoma	120
12.2 O discurso capitalista e a disfunção	122
12.3 <i>Time is Money</i>	123
12.4 O trilhamento da dor	124
12.5 Sintomas do capitalismo	127
12.6 Toxicomania e Clínica	129
12.7 Psicanálise e invenção	131
13 CAPITALISMO E ARTE	133
13.1 Marx e o valor	135
13.2 Arte e valor	135
13.3 O valor e o sistema	138
13.4 Mais-valia, perda de gozo e produção da diferença	138
13.5 Investimento em que(m)?	140
14 CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
14.1 Das dificuldades encontradas	143
14.2 Das perguntas colocadas	145
14.3 Finalizações	146
14.4 Psicanálise e sua função no laço social	146
15 REFERÊNCIAS	149

1 UM PONTO DE PARTIDA

A pergunta colocada por este trabalho origina-se da experiência do autor junto ao trabalho com jovens que cumpriam medida sócio-educativa¹, no ano de 2009. O encontro com o universo simbólico deste público em especial suscitou grande interesse em interrogar os mecanismos que estavam em jogo no que diz respeito aos modos de identificação de que estes jovens lançavam mão para serem reconhecidos dentro do grupo.

A temática relacionada ao ato infracional, abordada em reuniões semanais com a presença de jovens internos da FASE² e estagiários de psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, permitiu que percorrêssemos algumas linhas de produção da subjetividade juvenil, nos dias atuais. Neste aspecto, chamou a atenção do autor as formas de nomeação adotadas pelos jovens para designarem as grupos de que estes faziam parte. A esse respeito, propomos a seguinte passagem, produzida a partir das impressões causadas pela pesquisa realizada junto ao grupo Estação PSI³, sob coordenação da professora Gislei Domingas Lazarotto, responsável pela promoção da interface entre jovens estudantes de psicologia e jovens em cumprimento de medida sócio-educativa:

Em Porto Alegre, numa vila entre tantas, existem duas gangues rivais, dois “bondes”, como se diz por aqui. Um deles chama-se Bonde dos Nikeiros, e o outro, Bonde dos Adideiros. O primeiro, constitui-se de jovens que “só usam roupas da Nike”, em referência à marca norte-americana de artigos para esporte, e o segundo, por aqueles que só usam roupas da marca Adidas.

¹ Medidas sócio-educativas são medidas aplicadas pelo Estado, com finalidade pedagógica, em jovens entre doze e dezoito anos que incidiram na prática de atos infracionais. Tais jovens são considerados inimputáveis por sua idade, de forma que o ato infracional distingue-se do crime e a medida socioeducativa não corresponde somente à privação de liberdade a que corresponderia a prisão.

² Fundação de Atendimento Sócio-Educativo do Rio Grande do Sul

³ Estudo e Ação em Políticas de Subjetivar e Inventar – Grupo de Extensão vinculado à UFRGS que promove o acompanhamento de jovens em medida sócio-educativa e medida protetiva que participam de um projeto de Trabalho Educativo em um órgão público.

A rivalidade busca signos, signos opostos, excludentes. A dimensão especular em que o semelhante aparece como ameaça encontra ancoragem em elementos que conferem identidade ao grupo, que se sustenta em oposição a outro grupo. A ameaça e a rivalidade são aspectos que marcam a relação entre os homens desde sempre, e as agremiações resultantes da formação de um grupo estabelecem sua interioridade ao negar tudo aquilo que lhe seja exterior. Neste sentido, a coesão de um grupo depende de um fator relacionado ao que o grupo não é. “Somos isso porque não somos aquilo”, ou “porque odiamos aquilo”, tendo em vista que o ódio, outra face do amor, prevalece no que diz respeito ao fanatismo que pode determinar a pertença a um grupo.

A relação dual que rege o funcionamento da rivalidade ancora-se no signo, pois ele representa o traço que distingue o “eu” (ou o “nós”) do “outro” (ou dos “outros”). Esta simples característica do signo, de estar em referência dual à ordem daquilo que confere identidade aos sujeitos que fazem parte de um grupo que rivaliza com outro, confere ao grupo a unidade que o representa frente aos demais grupos e, simultaneamente, propicia aos sujeitos um traço sógnico a que se identificarem.

Abundam exemplos de grupo que podem operar seguindo esta lógica, como é o caso de times esportivos (no Brasil, são os times de futebol os privilegiados), de grupos político-partidários (quando não fundamentados em propostas políticas consistentes, como sugere o caso de alguns, senão da totalidade deles, no atual contexto brasileiro), e mesmo os de grupos de auto ajuda, ou grupos de “anônimos”, que centram no combate aos “bebedores”, ou não abstêmios, sua operatividade e coesão grupal.

Os signos que nomeiam estes grupos, calcados na oposição que os representa ante outro ou outros grupos, podem variar bastante. Neste sentido, dizemos que o funcionamento imaginário de exclusão daquilo que é considerado “dessemelhante” não é privilégio dos grupos fundamentalistas, nem mesmo dos grupos que pregam ideologias racistas ou discriminatórias. O processo especular que demarca um limite entre o Eu e o outro está atuante no interior da dinâmica psíquica de todos nós, e é tributário ao mecanismo que Lacan descreveu em seu “*O estádio do espelho como formador da função do eu*” (LACAN, 1949-1966/1998). Segundo este esquema, em função do processo de formação do próprio Eu, o sujeito está fadado a manter com os semelhantes uma relação sempre ambivalente, que pode

facilmente descambar para uma perseguição paranóide, logo que os limites que distinguem o Eu do semelhante mostram-se, por alguma razão, ameaçados.

Em grupos, estes fatores podem ainda ser mais intensos, pois eles geralmente congregam os sujeitos que dependem da coesão e sentimento de pertença oferecidos pelo grupo para circular em suas próprias existências neste mundo, uma vez que o senso de identidade conferido pela pertença a um coletivo pode operar dando forma ao próprio Eu do sujeito. Esta busca por identidade que apóia-se no signo que define também o grupo, pode muitas vezes colocar o sujeito em posição de rivalidade contra aqueles que não pertencem a este grupo, aumentando as chances de um embate violento, na medida em que aquele que encarna o “dessemelhante” é encarado como ameaçador. Nestes casos, o grupo é também fruto do sintoma dos sujeitos que, em busca por identidade, encontram na rivalidade a marca de seu “ser”.

O elemento que chama a atenção, no caso dos *bondes* encontrados na cidade de Porto Alegre, entretanto, não diz respeito ao espanto que a violência entre gangues pode provocar a qualquer cidadão de uma grande cidade. O que surpreende nestes *bondes* é o fato de que eles usam, para diferenciar-se um do outro, nomes que fazem referência às marcas de grandes corporações estrangeiras, fabricantes de roupas e outros objetos esportivos, que chegam até estes jovens pela via do consumo.

A função que o nome do grupo desempenha para a rivalidade entre os jovens, assim, fica atrelada aos objetos que eles consomem, de forma que a nomeação do *bonde* depende do que está implicado na posse dos objetos desta ou daquela marca. Notamos que o consumo, destarte, passa a figurar como via de identificação, definindo, inclusive, “quem deverá morrer” e “quem deverá viver”, uma vez que o conflito entre os “bondes” não permite compaixão com os rivais.

A intrincada relação entre o signo que define um “bonde” frente ao outro, e os objetos que este bonde consome não pode deixar de causar perplexidade. É como se houvesse uma guerra entre aqueles que gostam da cor azul e aqueles que preferem o amarelo. Porém, à primeira vista, o problema levantado por esta via de identificação pode induzir-nos ao erro de pensar que os jovens de determinado “bonde” **defendem** a marca de roupas que eles carregam consigo, o que não é o caso.

Parece não ser uma disputa entre gostos, ou a busca em defender uma opção, o que está em jogo. Os “bondes” encarnam um conflito de interesses mercadológicos, em busca do domínio de territórios nos quais possam administrar o tráfico de drogas. Trata-se, portanto, de uma guerra econômica, em que matar ou morrer significa obter ou não a possibilidade de controlar o mercado da venda de drogas do vizinho. Neste mercado, os lucros são astronômicos, fazendo com que o cenário liberal que atua “dentro da legalidade” pareça extremamente desvantajoso.

A lógica de acumulação do capital, porém, está presente em ambos os casos, de forma que os embates travados entre “corporações” são comuns tanto na esfera do comércio legal quanto no mundo informal do tráfico de drogas. No primeiro caso, as disputas costumam ser judiciais, enquanto no segundo, são letais.

Estes grupos, os *bondes*, atuam como corporações, em busca de mercados consumidores. Seria, portanto, compreensível, que eles se auto atribuíssem nomes de grandes marcas do cenário global, pois mantêm com elas semelhanças fundamentais

Por outro lado, não está claro o que a identificação às grandes marcas implica subjetivamente para estes sujeitos que, ao ingressar no funcionamento mercantil da mesma forma que ingressam num grupo de jovens, passam a reconhecer-se numa marca estrangeira, tornando-se eles mesmos objetos de consumo do tráfico – tão descartáveis quanto os produtos que destinam-se a ser substituídos rapidamente no mercado formal.

Estes jovens, que procuram um nome na marca estrangeira, denunciam o fato de estarem desprovidos de seus próprios nomes. Há uma escolha possível de um nome? Uma vez que, nestes casos, o nome depende da aparente escolha individual de cada jovem, acreditamos ser justamente o inverso, não uma escolha, mas uma imposição que impera na atribuição de um signo que retorna “desde fora” para significar a existência do sujeito dentro de um grupo.

O que encontramos nestes bondes diz da maneira com que os jovens em questão resolveram um dos grandes impasses gerados por nosso tempo. O cruzamento deste duas questões, a primeira relativa ao nome que designa o sujeito identificado a um grupo, e a segunda, relativa à marca que designa um objeto de consumo no mercado, sugere a intrincada relação que passamos a manter com as mercadorias que produzimos e que nos produzem, que consumimos e que nos consomem.

2 INTRODUÇÃO

Este trabalho de dissertação inscreve-se sob a tentativa de buscar, a partir da elaboração teórica psicanalítica, fundamentos que embasem o entendimento sobre o funcionamento dos sistemas discursivos e seus mecanismos de produção de subjetividade, nos dias de hoje. Tal fundamentação visa localizar a posição do sujeito em relação ao seu sofrimento psíquico, a partir de um recurso à teoria dos discursos de Lacan (1969-1970/1992), que pode auxiliar na compreensão de fenômenos observáveis na clínica psicanalítica da atualidade.

Diversos autores ocupam-se da temática que surge como pano de fundo deste trabalho; a problematização das transformações ocorridas atualmente no laço social e suas implicações para a subjetividade e para o sofrimento psíquico podem ser encontradas na obra de autores do campo da psicanálise, como, por exemplo, Charles Melman, Joel Birman, entre outros. A discussão acerca das transformações históricas nas estruturas discursivas, contudo, é objeto de estudo de outros campos teóricos como o da sociologia e da história e neste escrito serão apenas mencionadas, na medida em que representarem suportes interessantes ao tema em questão.

Na tradição psicanalítica, a abordagem do *socius* inicia seu percurso com Freud, nos textos em que o autor se propõe a expandir a leitura dos mecanismos atuantes no psiquismo individual, transpondo-os para o que seria um funcionamento psíquico geral em âmbito coletivo. Freud certamente foi o responsável por ampliar a aplicação do método de interpretação psicanalítico para as demais áreas do conhecimento, como inclusive o fez com a arte, introduzindo a psicanálise nas discussões acerca da política e da sociedade. Citaremos alguns desses textos ao longo desta dissertação, mas talvez seja interessante já antecipar o tom com que assumiremos a leitura que Freud empreende acerca do social.

Podemos dividir a concepção freudiana de sociedade em dois momentos, **i**mpulsionados pelas descobertas que Freud fez ao longo de sua jornada, e que de fato são análogos no que diz respeito às elaborações teóricas que o autor fazia sobre o psiquismo individual. Antes, é preciso dizer que Freud, como sujeito de sua época, tecia suas hipóteses baseando-se no sujeito de sua época, ou seja, aquele que surge com o advento da modernidade. Isso reserva algumas especificidades que pretendemos trabalhar mais adiante.

A posição imutável de Freud a respeito do tema é a de acreditar existir, entre indivíduo e sociedade, uma relação que sempre é da ordem do conflito. O autor situa, inicialmente, a psicanálise como método que solucionaria essa dicotomia conflitante, fazendo uma mediação entre os polos opostos afim de que eles se integrassem. Porém, assim como houveram mudanças de posição teórica no que concerne a outras noções em sua obra, Freud passa então a defender que não existe harmonia possível entre o funcionamento individual e coletivo. Ou seja, num segundo momento e após anos de prática clínica e de infindáveis elaborações, Freud concebe que os registros da pulsão e da civilização jamais entrariam em um acordo tranquilo. (BIRMAN, 2006)

A discussão que pretendemos estender, portanto, parte desse posicionamento trágico de Freud para pensar o desamparo do ser falante perante as estruturas que articulam o laço social. Este percurso, pretendemos fazer recorrendo à teoria lacaniana de modo a fundamentar, com a teoria do significante, um processo de abandono da dicotomia entre as noções de social e individual, e apoiando-se na teoria dos discursos e na formalização matemática proposta por Lacan para compreender como a discursividade opera tanto em nível social quanto no que se refere ao sujeito.

Partiremos, assim, de um momento teórico específico, baseando-nos em algumas noções prévias, para propor uma leitura que também se insere no registro temporal. É nosso objetivo traçar algumas características do laço social contemporâneo, no que tange à produção do sujeito que hoje chega aos consultórios psicanalíticos, psicológicos ou psiquiátricos, extraindo de suas manifestações patológicas indicadores para pensarmos os mecanismos de produção de subjetividade que atuam a partir do âmbito coletivo. No sentido inverso, adentraremos no tema utilizando as proposições teóricas psicanalíticas acerca do funcionamento das estruturas discursivas para pensarmos as manifestações clínicas que ocorrem isoladamente, nos dias de hoje.

Em relação à perspectiva teórica psicanalítica em que nos inscrevemos, pretendemos referir-nos à problematização que Lacan propôs acerca do advento do chamado discurso capitalista, ou o discurso do mestre moderno (LACAN, 1969-1970/ 1992), como situa o autor, muito embora para tal seja necessário que percorramos um caminho de certa forma extenso. A referência à esta forma específica de discursividade se justifica pela pertinência que podemos

conferir à proposta lacaniana, e são os seus efeitos que atestam o quanto Lacan torna profícuo o recurso à matematização dos discursos para a prática clínica psicanalítica.

A visão trágica de Freud a respeito da desarmonia entre pulsão e civilização serviu para modificar também a forma com que a psicanálise se insere na cultura. Carregamos conosco um pesado fardo de expectativas de adequação quando, na verdade, o único saber que de fato portamos é o da própria castração. Neste sentido, a psicanálise vê-se interrogada desde diversos segmentos a responder algo sobre o que está acontecendo com a humanidade.

Lacan, assim como Freud, ousou enunciar algo de nosso desamparo constitutivo, e por isso pagou um preço. A marginalidade e o prestígio da posição da psicanálise são produtos de sua renúncia em acreditar nos ideais, insistindo sempre em colocar em causa o desejo como manifestação que foge ao controle do próprio homem e o gozo, que como a pulsão de morte, nos impulsiona para vias pouco nobres.

A inadequação entre homem e cultura, pulsão e civilização, individual e social, dá lugar para pensarmos na desnaturalização e na desinserção que assinala a existência humana. Nessa vertente, podemos dizer que o laço social é fruto de nosso desamparo frente ao Real, forma de tentar remediar a própria castração, que nos separa de nossa essência e instaura a desarmonia no campo subjetivo.

Pretendemos abordar a temática relativa à ascensão dessa “nova” forma de lidar com o desconhecido, a saber, a discursividade capitalista, cuja origem remete à um modo de produção econômico, no intuito de avançar sobre o entendimento daquilo que é próprio à nossa época, afinal, nada poderia interessar mais a quem se dedica a trabalhar com clínica psicanalítica do que compreender em que chão se está pisando.

Este trabalho visa empreender, destarte, uma busca ontológica no interior daquilo que pode conter vestígios que apontem para a subjetivação contemporânea, de forma a localizar onde está situado o sujeito que, na atualidade, procura na clínica psicanalítica o alívio de sua mazela subjetiva.

Buscaremos algumas referências em autores que trabalham questões relativas a esta temática, levando em conta que tais autores já partem das indicações de Lacan a respeito das mutações no campo discursivo operantes a partir do advento da modernidade, e promovem uma discussão sobre a pertinência da psicanálise, enquanto método terapêutico, frente às subseqüentes transformações sociais ocorridas na história da humanidade.

Reconhecemos que tratar da contextualização das condições de possibilidade para a eficácia do método psicanalítico traz diversos problemas de ordem teórico-metodológica, uma vez que a análise que se torna necessária deve considerar a própria psicanálise como disciplina e prática historicamente localizável, tornando-se, assim, imprescindível o aprofundamento na temática relacionada à produção discursiva referente às diferentes épocas mencionadas.

Como este trabalho não se propõe a uma análise sócio-histórica de maior relevância, e levando em conta que ele se inscreve a partir da limitada prática clínica do autor e de uma revisão teórica de alguns pontos que sustentam a leitura que a psicanálise fez e faz do âmbito social, pode-se afirmar que esta dissertação consiste em fazer um levantamento relativo ao que poderiam ser considerados elementos necessários ao entendimento daquilo que situa-se como contingência na constituição psíquica do sujeito e nas suas manifestações sintomáticas.

A escolha da temática trabalhada nesta dissertação, é preciso ressaltar, provém do campo de observação e pesquisa disponível a este autor, e a sua importância está atrelada à singularidade do percurso deste que escreve. Portanto, devemos considerar que a abrangência do que é aqui proposto não busca superar os limites da reduzida gama de fenômenos observados através de um método indutivo, no qual se poderia generalizar afirmações referentes a elementos particulares para um espectro mais amplo de acontecimentos. Pelo contrário, as afirmações contidas nesta dissertação partem de um campo de saberes já constituído no meio psicanalítico, e que servem como embasamento e ponto de partida para a problematização a que este trabalho se propõe.

2.1 Necessário e contingente

O recurso à formalização da teoria psicanalítica, proposta por Lacan, permite que circunscrevamos aquilo que é de ordem estrutural para a constituição do sujeito psíquico, atuando de forma atemporal no que diz respeito às transformações que o laço social sofre ao longo de diferentes épocas. A contextualização histórica, portanto, serve para que aquele que se dedica à prática psicanalítica possa estar à par das contingências relativas a determinados períodos em que a clínica se insere.

Esta distinção, entre o elementos de ordem estrutural que operam em contraste com a contingência temporal relativa à determinado período histórico, deve ser observada para que desta análise possam ser extraídas consequências relevantes no que tange à função da psicanálise nos dias atuais. É a partir de um método estruturalista, portanto, que propomos discutir as manifestações clínicas das configurações discursivas que marcam nossa época.

Feita esta afirmação, caberia distinguirmos o que se define por uma abordagem estruturalista metodológica de uma abordagem estruturalista ontológica, destacando que, na primeira, o método estruturalista é tomado como forma de leitura dos fenômenos e, na segunda, há uma suposição de existência de uma estrutura que atua *a priori*, determinando a qualidade dos fenômenos observáveis. (RIBEIRO, 2012)

Preferimos optar pela primeira forma de abordagem descrita, adotando o método estrutural a partir do que pensamos ser a escolha lacaniana para a leitura daquilo que emerge na prática clínica. Este posicionamento leva em conta uma teoria sustentada em conceitos fundamentais, que agem como pressupostos teóricos a serem verificados em sua adequação à clínica, bem como a partir daquilo que a própria clínica interroga ao confrontar-nos com o inesperado e com o que insiste em escapar à apreensão da teoria psicanalítica.

O posicionamento adotado nesta pesquisa, portanto, busca alinhar-se com o método psicanalítico fundado por Freud e recolocado por Lacan, numa perspectiva que adota a leitura estrutural dos fenômenos considerando-os como produtos da própria criação humana. Aprofundando este entendimento, podemos dizer que a escolha pelo método estrutural não ontológico considera a dependência que o objeto de estudo em questão tem dos esquemas em que seu pesquisador o insere.

Rechaçando uma concepção empirista, buscamos, a partir da teoria e da própria linguagem – e, conseqüentemente, a partir das leis que as regem – situar a problemática referente ao lugar que o sofrimento psíquico pode ocupar perante as assim chamadas novas formas de constituição psíquica relativas ao período atual. (MELMAN, 2002)

Quanto à definição e diferenciação dos períodos históricos que devemos abordar, podemos afirmar que o trabalho de classificação dos mesmo já é produto de um posicionamento ético, em que se busca formular as consequências engendradas no que se refere às formas de subjetivação próprias a cada época. Partimos, portanto, das colocações de Birman no intuito de delimitar a passagem à modernidade como contexto propício ao

surgimento da psicanálise. Neste sentido, assumimos que a descoberta Freudiana acerca do inconsciente é tributária do advento da ciência, acontecimento que marca as subjetividades de modo a operar uma “redução de material” que determina o posicionamento deste sujeito a respeito do gozo e de sua renúncia, em sua articulação ao laço social. (LACAN, 1968-1969/2008)

Entendemos que o corte epistemológico estabelecido pelo método científico funda também aquilo que lhe era anterior, e que passa a ser tratado como uma forma de saber não mais reconhecida no campo do conhecimento. Tal perspectiva denomina as sociedades pré-modernas em função da relação que o saber mantém com o mito e com os métodos ditos “encantados” de nomeação da realidade.

No mesmo sentido, adotamos a perspectiva proposta por Bauman ao designar pós-modernidade ou modernidade tardia o período relativo ao incremento e aceleração do projeto moderno no ocidente, marcado pela globalização do conhecimento e pela rapidez na disseminação de informações, possível com o advento da rede mundial de computadores e com o crescente desenvolvimento tecnológico.

A escolha particular do que Lacan (1972) designa “discurso capitalista”, portanto, apóia-se no percurso que o pensamento humano empreendeu para atingir o que podemos chamar de uma configuração atual dos saberes, fundando assim uma nova disposição discursiva que passa a reger as relações humanas.

Esse “avanço” centra-se na disseminação do modo de produção capitalista, tendo no acúmulo de capital seu objetivo primeiro. Temos, então, que há no período de modernidade tardia uma acentuada relação entre o campo dos saberes e a produção de capital, encontro que imprime marcas profundas na subjetividade humana.

Partir de uma leitura estrutural, como propõe Lacan, implica que levemos em conta as particularidades que o autor impõe à sua maneira de ser “estruturalista”. Isso determina que encaremos a suposição de adequação do método estrutural a uma perspectiva que considera que a estrutura em questão é a estrutura da própria falta. Ou seja, a estrutura para Lacan não se refere a um sistema fechado e muito menos perfeito, operante de um processo hermético e autônomo. A estrutura, pelo contrário, deve ser concebida como erigindo-se em torno de uma falha interna, falha que é homóloga à existente no campo da linguagem e tributária ao funcionamento do próprio significante.

Este posicionamento torna-se uma prerrogativa ética no que tange à aproximação que faremos do campo discursivo, a partir da perspectiva psicanalítica lacaniana. Somente considerando a castração como via de acesso do sujeito ao campo da realidade podemos empreender um trabalho relevante para uma maior compreensão dos elementos que estão em jogo na intrincada relação entre a subjetividade e as formações discursivas contemporâneas.

2.2 Perspectivas metodológicas: o ensaio metapsicológico

Para a realização do presente trabalho, adotaremos a perspectiva ensaística proposta por Adorno (1974/ 2003), de forma a embasar a pesquisa psicanalítica à qual nos propomos. Um retorno á apreciação da forma na produção de conhecimento nos convida a tomar um caminho que se isente da rigidez metodológica que poderia encontrar somente aquilo que a proposição causal do método já antecipara em seu processo inicial de suposição de um objeto invariável e dado. Deste modo, Adorno propõe o ensaio como forma, resgatando o valor da experiência subjetiva que se apóia na escrita para a produção de uma ficção. (ADORNO, 1974/ 2003)

Assim, o ensaio mostra que sua forma é irmã da literatura, modalidade de escrita em que o autor não se retira da cena, mesclando sua subjetividade à objetividade do tema. Os conceitos, num ensaio, devem ser tomados como construções subjetivas tributárias à experiência humana e circunscritas historicamente.

“O ensaio tem a ver, todavia, com os pontos cegos de seus objetos. Ele quer desencavar, com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, através das contradições em que os conceitos se enredam, acaba revelando que a rede de objetividade desses conceitos é meramente um arranjo subjetivo” (ADORNO, 1974, 2003, p.44)

O ensaio, portanto, possui autonomia estética na medida em que duvida que a construção de saber seja algo objetivo, cuja consistência resultaria da retirada do sujeito em favor de uma almejada neutralidade científica. A consistência buscada pelo ensaio baseia-se na relação com a alteridade, na medida em que sua escrita busca criar uma experiência instauradora de aprendizagem.

O ensaio metapsicológico, fundado por Freud, almeja ser um texto produtor de modelos conceituais, construindo ficções teóricas que recolocam o problema da experiência humana. Garcia-Roza (1998) nos dá uma ideia da metapsicologia freudiana: “O termo ficção teórica pode causar estranheza. Afinal costumamos opor a liberdade imaginativa da ficção ao caráter rigoroso e restritivo da teoria. Mas, na verdade, produzir conceitos é inventar, é violentar o dado, ultrapassando-o” (1998, p. 11)

A invenção, nesta perspectiva, refere-se ao papel do autor na produção de um saber, que segundo Freud, é sempre fragmentário deixando, em cada um de seus graus, algo que figura como um resto sem solução (FREUD, 1909/2006). Desta forma, o ensaio metapsicológico coloca o autor na posição de ator de um drama singular e intransferível, em que estão em jogo fatores que escapam à esfera puramente objetiva que visaria à completar o campo do conhecimento.

O caráter insuficiente do saber, assim, permite a construção de um estilo que está referido à dimensão estética em que a experiência do autor encontra sua forma de comunicação. É num diálogo com seus interlocutores que o ensaio metapsicológico poderá produzir algo novo, algo inédito.

2.2 Método de pesquisa científica e método de pesquisa psicanalítica

A ciência normal, a respeito de seu método de pesquisa, não busca partir rumo ao desconhecido. Aprisionada num ideal positivista, ela não permite que a ficção ingresse na formação do conhecimento. O ensaio metapsicológico, por outro lado, insere-se na pesquisa a que nos propomos, uma vez que ele não trata de uma busca por uma verdade que vise completar um corpo teórico que se proponha total, ou suficiente. Acreditamos que qualquer descoberta somente será possível ao adotarmos a posição que Caon (1997) problematiza ao traduzir o termo *Serendipity*:

“De qualquer forma, a serendipidade permite ao pesquisador psicanalítico encontrar e aprender, na academia dos alucinados, aquilo que as instituições universitária ou para-universitária psicanalítica recusam como irracional e inconciliável (*unverträglich*), porque insuportável (*unerträglich*).” (CAON, 1997)

Adotar uma posição que permita a descoberta não intencional e desejada acerca de um objeto que tem suas bordas permeáveis e produzidas, não sem recorrer ao *setting* analítico, ajuda a definir a posição assumida pelo autor do ensaio metapsicológico.

Também para Caon (1994), o que singulariza o pesquisador psicanalítico, é sobretudo, o seu campo de estudo, ou seja, o inconsciente.

“A característica essencial que singulariza o pesquisador psicanalítico é o campo, o objeto e o método de sua pesquisa. Este campo é o inconsciente. O objeto é o enfoque ou perspectiva a partir de uma posição e que é colocado o pesquisador psicanalítico, a fim de aceder ao inconsciente. O método é o procedimento pelo qual ele se movimenta pelas vias ou perspectivas de acesso ao inconsciente (Caon, 1994).”

A atenção do pesquisador psicanalítico, como Freud (1912/ 2006) já antecipara em relação à regra fundamental a ser seguida pelo psicanalista no *setting* terapêutico, deve ser “flutuante”, de maneira a não privilegiar nenhum elemento do discurso do analisante. Assim, pretendemos discorrer, de maneira ensaística, sobre o assunto a respeito do qual nos ocupamos, a partir dos elementos que podem ser destacados por uma escuta clínica ampliada, que leva em conta aspectos da experiência do próprio autor, a fim de percorrer algumas linhas possíveis de produção e transmissão de saber.

Adotamos, assim, o ensaio metapsicológico em seu diálogo ficcional com a literatura, e portanto com a arte, buscando alcançar uma verdade que tem natureza estética e que permite, acima de tudo, a criação autoral que baliza também o método terapêutico psicanalítico. Ao recusarmos a uniformização científica do conhecimento, concordamos com a afirmação de Caon (1996), que diz: “Eu sou universal, mas não posso ser generalizado” (CAON, 1996), na medida em que o sujeito, para a psicanálise, é universal pois sua singularidade é universal.

Reconhecemos, desde o princípio, as dificuldades implicadas neste percurso de pesquisa, uma vez que o tema que buscaremos trabalhar está referido à uma esfera temporal específica, vinculada aos modos de subjetivação contemporâneos. Portanto, devemos reconhecer desde já a insuficiência deste escrito para a construção de hipóteses relativas ao

funcionamento da discursividade capitalista, nos dias de hoje, tornando-se necessárias propostas que visem empreender outros estudos a respeito do tema em questão.

3 SABER E VERDADE

Este capítulo busca traçar uma leitura dos conceitos de saber e verdade, em Lacan, a partir da aproximação que o autor propõe à teoria dos conjuntos e das implicações que a cisão existente entre os dois conceitos (saber/verdade) tem para a constituição psíquica e para os modos de subjetivação engendrados pela ciência, nos dias de hoje.

Lacan empreendeu, durante muitos anos, pesquisa que buscava diferenciar o sujeito da psicanálise do sujeito do conhecimento, baseando-se na assertiva de que este último desconhece sua própria verdade. Ao afirmar que “o sujeito com o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência” (LACAN, 1966/ 1998), o autor defende que a descoberta freudiana do inconsciente deu-se em função de condições de possibilidade que estavam relacionadas ao advento do método científico, no século XIX. Podemos afirmar, então, que o fracasso do saber científico perante os sintomas apresentados pelas histéricas da época de Freud permitiu que a psicanálise surgisse, vindo a interrogar ao sujeito do sintoma desde um lugar distinto e novo.

A histeria, neste sentido, contribuiu para o início da psicanálise por questionar o saber científico, fazendo-o vacilar ante às manifestações patológicas próprias à estrutura histérica, de modo a colocar em questão o inconsciente como formador de sintomas.

Sendo assim, compreende-se que o sujeito psicanalítico e o sujeito do conhecimento são a mesma coisa, porém, é através do discurso analítico que uma diferença poderá ser lida. Por desconhecer sua própria verdade, entendemos que o sujeito do conhecimento, ou sujeito científico, recusa a divisão constituinte do próprio psiquismo, assumindo a perspectiva de totalizar um saber que dê conta de sua verdade.

A busca pela verdade positivada no conhecimento define a matriz filosófica idealista herdada pelo movimento cientificista do século XVIII. Alcançar o saber último, alçando o conhecimento ao estatuto da verdade, marca a busca empreendida pelo pensamento do sujeito epistêmico que funda o método científico. Da mesma forma, encontrar a verdade a respeito do objeto de estudo, ocupando lugar neutro de pesquisador e mantendo o distanciamento necessário à apreensão das qualidades do objeto são ideais perseguidos pelo cientista até os dias de hoje.

Lacan (1969-1970/ 1992) , em vertente oposta, defende que o psicanalista não deve procurar a verdade. Em “*O Avesso da Psicanálise*”, o autor sustenta que a verdade é uma impotência, e que a raiz dessa impotência é a castração. A verdade, portanto, é o véu lançado sobre a impossibilidade de dizê-la, uma vez que o sujeito relaciona-se apenas com o saber.

Saber e verdade são conceitos que não se tocam, operando numa relação de mútua exclusão. Ao longo da obra de Lacan, encontramos outros conceitos que apresentam relação similar, como é o caso de desejo e gozo, por exemplo. Existe, portanto, uma dessimetria no que tange à relação que o saber mantém com a verdade. Esta dessimetria tem origem na cisão que determina que a verdade do sujeito está para sempre perdida e que somente é possível a construção de saberes. Colocar este termo no plural denota que um saber nunca será capaz de dizer a última palavra sobre a verdade, ou seja, nunca existirá O saber, mas somente saberes parciais que operam enquanto ficção a nível da estruturação psíquica.

Podemos dizer que a distinção entre saber e verdade, de fato, inicia-se com o cógito cartesiano, que institui a dúvida em relação às formas de explicação do mundo que habitam o pensamento mítico. Historicamente, podemos afirmar que a ciência busca superar a continuidade existente entre o sujeito e o Cosmos, concepção que marca as formas de descrever os fenômenos através dos mitos e do animismo. O pensamento científico, portanto, tenta estipular uma separação entre aquilo que é considerado duvidoso, por ser suscetível ao engano e à ilusão, do fruto da apreensão racional das qualidades de um objeto, que deve ser analisado de forma neutra e imparcial, excluindo-se o “fator humano” que poderia influenciá-lo.

No fundo, a divisão em questão busca excluir o sujeito eliminando seus vestígios, para que eles não possam interferir no processo de conhecimento. Este movimento fundamenta-se na ideia de que é possível que se pense a partir de uma lógica pura, praticada por uma máquina pensante que está localizada no ser, e então, desligada do Cosmos. O saber, para a ciência, é o conhecimento que está no nível do pensamento, enquanto que a máquina pensante é o próprio sujeito engendrado pela ciência.

3.1 O sujeito na psicanálise

A divisão constituinte do sujeito, portanto, refere-se também à divisão existente entre o saber que este sujeito poderá produzir e a sua verdade, que está perdida desde a origem. Esta postulação permite que avancemos no entendimento do que concerne ao saber: o saber é construído a partir da relação entre significantes.

O par ordenado reduzido por Lacan aos termos S1 e S2, presentifica o encadeamento significante que permite ao sujeito significar-se. “Um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1960/ 1998, p. 833). O aforismo lacaniano deixa claro que o sujeito pode representar-se somente a partir da relação que um significante mantém com outro, desta forma constatando a dependência do sujeito em relação à ordem significante e ao campo do simbólico.

A essência do sujeito, para a psicanálise, consiste em ser marcado pelo significante e a partir dele constituir-se. Esta concepção, introduzida por Lacan e construída sobre a teoria do significante, busca desfazer a noção de essência que costuma centrar no paradigma biológico o que constituiria a verdade do sujeito.

Reduzir o estudo do sujeito ao modelo que o considera apenas como organismo desconsidera a dimensão que a linguagem introduz na existência humana. Cabe à psicanálise instaurar a escuta que permite à subjetividade reingressar na constituição da singularidade de cada sujeito, levando-se em conta a dependência que este tem do funcionamento significante.

O saber produzido pelo sujeito do conhecimento a respeito de sua própria existência, portanto, não permite observar as nuances próprias a cada estrutura psíquica. Alicerçando-se sobre uma gama de generalizações, o saber científico acaba por produzir sujeitos que se crêem elementos de uma série de organismos, governados por leis deterministas, sem levar em consideração a articulação significante que irá representar a posição singular de cada sujeito.

3.2 Significante e constituição psíquica

Para Lacan, o par ordenado (S1,S2) coloca em relação dois significantes distintos: S1 é tomado como significante primordial ao qual o sujeito se identifica quando de sua entrada na linguagem. Devemos levar em conta a dimensão temporal e localizar, no momento em que o infante ainda é falado pelo Outro, o advento desse significante que aliena o sujeito a uma significação. Provenientes do campo da linguagem, os significantes S1 são os primeiros traços

que o sujeito carregará consigo como forma de nomeação de sua própria existência. O sujeito, entretanto, os porta sem sabê-lo, pois, segundo Lacan (1969-1970/1992), o significante S1 está reprimido desde a origem. É a instauração da metáfora paterna que recalca o desejo da mãe (S1), dando lugar ao significante do nome-do-pai e conferindo assim um novo estatuto a S1, que irá operar enquanto função: a função paterna.

A função paterna implica a exclusão de um significante do campo do Outro, sendo a partir desse significante que o discurso se ordenará de maneira consistente. Lacan dedicou bastante trabalho para conceitualizar a função paterna, e o fez apoiando-se na noção freudiana de pai mítico da horda primeva. O nome-do-pai, enquanto função, é formalizado na teoria lacaniana com o suporte que pode oferecer a teoria dos conjuntos, e para compreendermos no que isso acarreta, devemos rapidamente repassar alguns aspectos desta escolha teórica.

Lacan sugere que pensemos alguns paradoxos, ao longo de sua obra, para ilustrar a impossibilidade de demonstrar de forma empírica os articuladores lógicos usados em sua teoria. O paradoxo de Russell, do “barbeiro que barbeia a todos aqueles que não fazem a própria barba”, introduz a problemática relativa a que um conjunto não pode conter a si mesmo. Desta forma, um conjunto, para ter consistência, deve estar ordenado a partir de um elemento que lhe seja externo. Temos então que um conjunto, para ser consistente (para que seus elementos tenham valor), precisa ser incompleto.

É nesta formulação que Lacan embasa sua tese sobre a função paterna, de modo a considerar que um significante somente poderá ordenar de maneira consistente o campo dos outros significantes se o fizer desde um lugar de exterioridade, ou de interioridade exterior, como contido no conceito de “êxtimo”, também proposto pelo autor. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 45)

A relação entre S1 e o campo do Outro (S2), tesouro dos significantes, só será efetivo na produção de um sujeito se sua articulação se der a partir de uma dissimetria entre ambos, e tal dissimetria, na neurose, deve-se à ação da repressão que libera S1 da clausura do desejo materno, elevando-o a significante do nome-do-pai. A função do significante do nome-do-pai, assim, é a de representar um lugar vazio que denota a possibilidade de deslizamento na cadeia significante, presença de uma ausência, cuja inscrição é necessária para que o desejo se instaure.

O sujeito da psicanálise é, portanto, marcado pelo caráter constituinte de uma divisão que opera desde seu ingresso na linguagem, e o modelo proposto por Lacan para apresentar essa cisão leva em conta um representante primordial (S1) que representa o sujeito junto ao campo do Outro (S2).

Sendo assim, a consequência de o sujeito ser representado por S1 junto ao campo do saber (S2) é a perda de gozo que a entrada na linguagem implica, de modo que o sujeito encontra-se “desinserido” do campo da natureza, pois habitante do mundo dos significantes.

3.3 Saber e gozo

A “busca da verdade”, empreendida ao longo dos séculos pela filosofia, somente demonstra o quanto necessitamos do amparo imaginário que uma certeza pode oferecer. Supor que exista um ponto rígido e estável que sustente um saber de forma definitiva resolve muitos problemas, principalmente os que estão ligados à dúvida que sentimos sobre nosso próprio desejo. Encontramos em pacientes obsessivos esta dúvida elevada ao patamar do patológico, tornando o sujeito escravo de uma operação incessante de busca por um referente. Neste sentido, Lacan esclarece que o amor pela verdade, paradoxalmente, é o amor pela castração, donde depreendemos que a castração é o último refúgio que o desejo tem para sustentar-se, e que é sob o véu da verdade, portanto, que a castração se esconde. (BADIOU, 1994, p. 66)

“o amor à verdade é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração. [...] A verdade é, a saber, a impotência. [...] O amor é dar o que não se tem, ou seja, aquilo que poderia reparar essa fraqueza original (LACAN, 1969-1970/1992, p. 49).”

A verdade da essência do sujeito, estando perdida desde o princípio, questiona permanentemente o aparelho psíquico, forçando a produção de saber, que só pode formar-se quando articulado pelo significante. Há, porém, uma particularidade no que tange ao tempo em que esta operação ocorre. Freud já ensinou que o inconsciente atua a partir de um patamar atemporal, desconhecendo a distinção entre passado e futuro, desconsiderando a linearidade causal imposta pela consciência. Este saber, portanto, age significando um “futuro anterior”,

quando, retroativamente, estipula o que a verdade “poderia ter sido”. Se o inconsciente é atemporal, a consciência adota a noção de temporalidade assumida por determinadas condições históricas e sociais. Seria importante, a esse respeito, ressaltar a razão como traço produzido por e produtor de subjetividades, tanto na modernidade quanto no período de modernidade tardia.

A propósito da inapreensibilidade da verdade, Lacan acrescenta, em “O Avesso da Psicanálise”, que ela pode apenas ser semi-dita. “o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhor a encarna é o mito” (Lacan, 1969-1970/ 1992, p.103). O mito, assim, seria a forma príncipes de revelação da verdade. Esta noção remete ao funcionamento do saber enquanto ficção, em que as palavras que compõem a história são contingentes, mas a sua estrutura, apesar de não poder ser predicada numa frase, diz algo da verdade.

Dizer que as palavras são contingentes implica considerar que o saber tem sustentação no significante, e que o significante, por não ser nada mais que pura diferença em relação a outro significante, não mantém nenhuma relação possível com o seu referente, com aquilo que ele designa. É na articulação com outro significante que uma significação irá surgir, recheando assim o campo do saber.

Badiou (1994), em referência ao matemático Paul Cohen, afirma que a verdade é irreduzível ao saber. Ele propõe que consideremos a verdade como um subconjunto genérico do saber, situando como subconjunto genérico aquele “subtraído a toda determinação por uma fórmula fixa da língua” (BADIOU, 1994, p. 67), ou seja, um subconjunto de elementos indefinidos e infinitos. Se o saber deve ser passível de construção, a partir do apoio entre significantes, a verdade, então, não pode ser representada no campo do saber. “[...]uma verdade é um subconjunto da situação tal que seus componentes não podem ser totalizados sob um predicado da língua” (BADIOU, 1994, p. 67). A verdade escapa ao saber, isso pois ela está ligada ao que Lacan chamou de campo do gozo.

O gozo é um conceito que se mostra útil em diferentes épocas e tendo diferentes definições na elaboração teórica de Lacan. Neste trabalho adotaremos a perspectiva que considera o gozo como sendo determinado pelo limite do significante, localizado por uma borda que contorna o objeto e causa o apagamento do sujeito do desejo. Consideramos, portanto, que o gozo é índice da perda determinada pelo ingresso na linguagem e no discurso,

subsistindo enquanto suposição de recuperação de algo que nunca tivemos, na vertente da pulsão de morte.

Ao tomarmos como referência os matemas propostos para designar os discursos no Seminário “*O Averso da Psicanálise*”, é possível notarmos como Lacan indica o caráter constituinte da divisão que marca o sujeito e o alija de sua própria verdade. Além disso, o uso dos matemas dos discursos é especialmente fecundo à teoria psicanalítica por reservar, em sua escrita, um lugar para o sujeito e outro para o gozo. Dessa maneira, Lacan permite avançarmos na compreensão do papel que a articulação significativa tem para a produção de saber e a recuperação de gozo.

O gozo perdido quando do ingresso do sujeito no discurso é passível de ser recuperado, embora parcialmente, através da linguagem - paradoxo que remete ao funcionamento do gozo fálico. Cabe ressaltar, desta forma, que a recuperação de gozo ocorre por meio do encadeamento da linguagem enquanto composta e dependente dos significantes, e que é o saber produzido pela articulação significativa que funciona como meio de gozo.

O gozo recuperado via saber, atrelado à articulação do par ordenado, implica necessariamente o Outro. Isso pois a verdade, enquanto impossível, resulta do próprio fato de a linguagem, para o sujeito, constituir-se como um obstáculo ao gozo.

Assim, para a psicanálise, saber nada tem a ver com o sujeito do conhecimento, mas sim com um sujeito que, dividido entre dois significantes, recupera, via saber, parte do gozo para sempre perdido. Neste sentido, verdade, para Lacan, distancia-se de uma concepção que visaria à busca da suposta adequação entre pensamento e coisa, entre representação e objeto. A verdade, “irmã do gozo” (LACAN, 1960/ 70), relaciona-se ao gozo pré-linguagem, e é nessa relação que se pode enunciar uma impotência: o saber, meio de gozo, é impotente na tentativa de recuperação do gozo perdido pela ação do significante; a verdade é ex-sistente: a articulação significativa não pode tocá-la.

3.4 Ciência e Psicanálise

A banda de Moëbius serve para que possamos visualizar a diferença entre as concepções científica e psicanalítica no que diz respeito à articulação possível entre saber e verdade. Se para a ciência o saber é o conhecimento que pode ser elaborado pelo pensamento

lógico, para a psicanálise, o saber diz respeito à produção significativa que é singular a um sujeito.

Na estrutura da banda de Moëbius podemos vislumbrar uma continuidade entre saber e verdade, pois é somente a partir do saber que o sujeito opera, saber que desempenha a função de verdade. Desta forma, para a psicanálise, a verdade tem estrutura de ficção pois ela pode apenas se fazer representar no campo do saber.

Para o pensamento científico, o saber é concebido como o encadeamento lógico que compõe o campo do conhecimento, de forma a fazer emergir um saber que é relativo a qualidades supostamente verdadeiras de qualquer coisa ou fenômeno estudados.

Desta forma, o surgimento do campo do conhecimento irá forçar o apagamento de qualquer produção de saber que não recorra à racionalidade, restringindo e homogeneizando as possibilidades de significação que diferem do método científico. A verdade passa então a ser do domínio da ciência.

O sujeito do conhecimento, porém, precisa apoiar-se num desconhecimento fundamental para sustentar uma união possível entre seu saber e a verdade. Esse desconhecimento caracteriza-se por desconsiderar que a verdade não pode ser apreendida por ela mesma, senão através da rede simbólica que a organiza sob a ordem do significante. Ao considerar que o saber produzido no campo do conhecimento diz respeito à verdade, portanto, o cientista apoia-se numa prerrogativa que constitui um falso problema.

O que a psicanálise permite desvelar na relação entre sujeito, saber e verdade está ligado ao funcionamento do inconsciente, que opera enquanto produtor de saber. Essa característica do inconsciente parece retornar ao próprio cientista desde o que ele considera ser a realidade, de forma a atribuir à verdade de um fenômeno as qualidades projetadas da trama simbólica em que o próprio saber se inscreve.

Consideramos que o saber só é possível através da articulação significativa, e portanto, depende de uma estrutura simbólica que sustente o lugar da significação. Esta estrutura diz respeito ao Outro, campo simbólico em que se inscreve a linguagem.

Assim, concluímos que o saber que constitui o campo do conhecimento científico representa apenas um saber, e não “o” saber, uma vez que o saber nunca é definitivo. As regras específicas para que o conhecimento científico se estabeleça apoiam-se na lógica pura e na razão, restrição que define a principal característica do que marca esta forma de saber.

Podemos também dizer que, ao presumir-se um valor de verdade no saber científico, ingressa-se no campo do signo que, dirigido a um referente, designa de maneira unívoca um único sentido. Esta operação é oposta ao funcionamento significante, em que são necessários ao menos dois significantes para que uma significação emerja.

O funcionamento do signo, portanto, depende do endereçamento a um campo de saber completo, na medida em que este campo serve de garantia ao significado predicado no signo. De maneira distinta, a operação significante só é possível quando encadeada a um campo incompleto, representado pelo Outro que, enquanto estrutura, encontra-se marcado pela falta, de forma a estabelecer a abertura de significações e promover a equivocidade própria à linguagem.

4 IDENTIDADE E ALIENAÇÃO

4.1 Identificação imaginária

Em “O Estádio do Espelho[...]” (1966/1998), Lacan avança em torno do conceito de Eu, buscando demonstrar a precocidade da formação desta instância e a dependência que sua constituição tem em relação ao campo especular. A identificação de que se ocupa Lacan neste escrito é a identificação imaginária, ocorrida num período precoce da vida da criança, quando ela se identifica à sua própria imagem refletida na espelho do Outro.

Por se tratar de uma analogia, o espelho em questão representa o amparo imaginário que o olhar de quem encarna o primeiro Outro para o bebê oferece como significação totalizante que retorna à criança. Este reconhecimento, portanto, necessário para a formação do Eu, depende de um Outro que devolva ao infante sua própria imagem unificada, imagem que antecipa uma união pulsional que encontra-se ainda dispersa para o corpo imaturo daquele que irá, então, reconhecer-se como um Eu.

Lacan não desconsidera que seja preciso à imagem devolvida articular-se pela via do simbólico, uma vez que é também pelas palavras proferidas pela mãe ou por quem cumpre essa função, que o bebê poderá aceder à qualidade daquilo que o identifica como um ser unificado. O modelo utilizado por Lacan, porém, dá maior importância à relação que a formação da instância do Eu mantém com as manifestações patológicas ligadas ao desmonte da trama que sustenta a posição do Eu frente ao próprio semelhante. Para isso, a paranóia, categoria clínica ligada à estrutura psicótica, servirá como modelo que permite vislumbrar os pontos de fragilidade no armado imaginário sobre o qual o Eu está assentado.

Neste sentido, podemos dizer que o processo de identificação idealizante à imagem oferecida pelo Outro apresenta-se de forma análoga, tanto nas formações sintomáticas do Eu neurótico quanto nas manifestações delirantes encontradas na paranóia. De fato, esta constatação auxilia-nos a reconhecer que a criança identifica-se com uma imagem que encontra-se em outro lugar, como num espelho plano, onde a imagem refletida é virtual e encontra-se “dentro” do espelho, num lugar distinto daquele em que encontra-se a criança. Esta dinâmica transforma a relação especular com a própria imagem numa relação persecutória por excelência, uma vez que este duplo que constitui a imagem da criança dentro

do espelho do Outro pode sempre surgir sob forma ameaçadora e encarnar um ser perseguidor que deseja “tomar meu lugar”, numa disputa em que somente um poderá prevalecer, às custas da morte do outro.

Podemos afirmar que a fragilidade imaginária deve-se, então, à fragilidade da instauração da metáfora paterna, enquanto identificação simbólica ao lugar do pai que introduz o desconhecimento relativizador da posição da criança perante a imagem refletida pelo Outro. Nesse processo, a função do recalque suspenderá uma significação estática da criança perante ao Outro materno, abrindo a possibilidade de identificação ao traço unário. Esta operação está ligada à identificação ao significante do nome-do-pai, e portanto à neurose, já que este significante encontra-se foracluído na estrutura psicótica delirante.

4.2 Identidade e Identificação

Notamos portanto, que em Lacan podemos diferenciar as operações de identificação entre a identificação de ordem especular e a identificação simbólica, sendo que a primeira apóia-se no olhar e nas palavras do Outro, que retornam à criança como significação imaginária do seu *ser*, e a segunda, está relacionada à instauração da metáfora paterna, que introduz a criança na ordem significante e no campo do simbólico. No que diz respeito à identificação simbólica, o que está em jogo é a divisão que constitui a relação que o sujeito mantém com o significante, de que se desprende a dúvida e o esburacamento do plano totalizador que marca o registro imaginário.

A oposição entre identificação imaginária e identificação simbólica, como exposto acima, não se refere a um arranjo simétrico, já que tratam-se de duas operações com lógicas distintas. Entretanto, propomos que sua diferenciação pode ser útil para entendermos o contraste existente entre os conceitos de identidade e identificação.

A identidade, *grosso modo*, funda-se no si mesmo, no solipsismo de não estar em referência a nenhum outro elemento. Este é o caráter daquilo que é igual a si próprio, constituindo-se como elemento destacado de um sistema que o confira valor relativo. A identificação especular serve para pensarmos o conceito de identidade, uma vez que ela diz respeito à uma identificação imaginária que depende dos “caprichos” do Outro de quem ela provém.

Em lógica, podemos dizer que o princípio de identidade admite que um termo seja idêntico a si mesmo, como $A=A$. Lacan, porém, dirá que em psicanálise não podemos operar a partir da concepção lógica de identidade, justamente por trabalharmos com o significante, que é índice de pura distinção.

O conceito de identificação simbólica pode ser tomado como representação do que chamaremos simplesmente identificação, já que, em oposição ao conceito de identidade, esta operação funda-se a partir de uma diferença. A diferença em questão é a possibilidade de metáfora referente ao próprio significante que, enquanto lugar vazio, torna-se o elemento principal na possibilidade de que surja um sujeito.

Lacan retoma o que Freud (1921/ 2006) havia proposto sobre as três formas de identificação para referir-se, no Seminário “*A Identificação*” (1961), ao caráter constitutivo que o traço unário apresenta em relação ao significante. Todo significante, assim, seria constituído pelo traço enquanto marca distintiva de pura diferença.

O autor avança, destacando que o traço unário, portanto, fundamenta-se na divisão do próprio sujeito pela linguagem, onde algo que diz respeito ao objeto se perde. O traço opera a partir de seu apagamento, e na medida em que se reduz a ser um traço sem qualidades, ele suporta o lugar da pura diferença.

Eidelsztein (2006), a esse respeito, sustenta que, ao referir-se ao par (S1,S2), Lacan na verdade está buscando enfatizar a função que o significante opera enquanto lugar vazio ordenado numericamente. A referência ao número tem grande importância na teoria lacaniana do significante, pois é a partir da diferença entre a posição numérica em que estão dispostos os elementos da cadeia que poderá se afirmar o caráter distintivo que marca o funcionamento significante.

Temos então que a identificação está referida ao funcionamento significante, e portanto, à dinâmica que o traço unário institui ao psiquismo enquanto lugar de pura diferença. A identidade, por outro lado, não está referida a nenhum outro elemento, mas somente a si mesmo, realizando no registro do imaginário um curto circuito que causa o apagamento do sujeito.

É importante lembrar, entretanto, que ambas operações constituem a experiência humana de ingresso na cultura e na linguagem, deixando marcas subjetivas na medida em que ocorrem à revelia do próprio sujeito.

A dependência provocada pelo desamparo que caracteriza o advento de um recém nascido ao mundo o coloca à mercê de um semelhante que proverá os cuidados básicos para a sua sobrevivência, além dos significantes que inicialmente o constituirão. A arbitrariedade do complexo arranjo singular referente à forma com que a entrada da criança na linguagem se efetua, pode ser entendida a partir do conceito de alienação, processo em que o sujeito encontra-se aliado do campo em que sua significação é produzida. Passamos, assim, a uma análise da alienação e de suas implicações para a constituição da subjetividade.

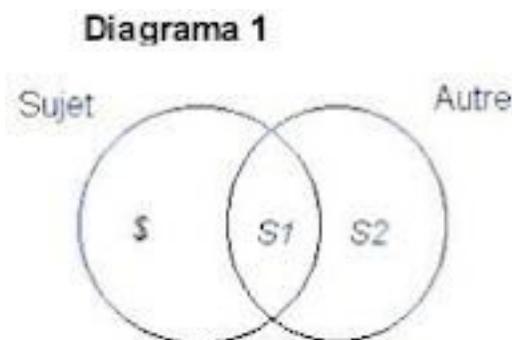
4.3 Alienação

Para a psicanálise lacaniana, a alienação é um conceito fundamental para entendermos a forma com que o sujeito se insere na linguagem. Ao afirmar que o sujeito é efeito do discurso do Outro, Lacan aponta para o fato de que, mesmo antes de nascer, uma criança já tem seu lugar no desejo dos pais. Assim, as expectativas e fantasias que antecedem a vinda de um novo ser humano ao mundo têm um importante papel para a constituição psíquica deste que ainda nem iniciou a fazer uso da linguagem, de forma que a determinação que o espaço discursivo criado para recebê-lo irá influenciar em suas fantasias e desejos. A partir desta constatação, podemos dizer que o sujeito encontra-se alienado ao desejo do Outro desde a origem.

No seminário 11 (1963-1964/ 1998), Lacan destaca que o sujeito surge no campo do Outro, como efeito de linguagem, a partir de duas operações: a alienação e a separação. Tais operações não devem ser consideradas estágios de um desenvolvimento, pois não constituem etapas que se sucedem numa linearidade temporal. Trata-se, portanto, de um par lógico que denota duas formas de relação ao campo do Outro no processo de constituição psíquica e de advento do sujeito.

Lacan recorre à topologia e à teoria dos conjuntos para explicar o que está em jogo nestas duas operações. Na alienação, partimos de dois conjuntos: o do *ser* e o do Outro. Para Lacan, o *ser* representa o campo do sujeito, e o Outro, o campo do sentido. Há, portanto, uma escolha forçada entre o *ser* e o sentido. Se o sujeito escolhe o *ser*, furtando-se a ser representado no campo do Outro, ele não se constitui. Se a escolha é pelo sentido, ele aceita alienar seu desejo ao campo do Outro e pode, assim, advir como sujeito. Ao escolher pelo

sentido, porém, o sujeito perde o *ser*, pois irá advir no campo do Outro, ou seja, em outro lugar, e não a partir de si mesmo, no que constituiria processo de “autofundação”.



Por este motivo, dizemos que, em psicanálise, não lidamos com o *ser*, mas com o sujeito – este que perdeu sua essência por constituir-se alienado ao campo do Outro. Assujeitar-se ao Outro, desta forma, acarreta na perda de si mesmo enquanto *ser*, para que o sujeito possa advir no campo dos significantes. Neste sentido, o sujeito surge como *falta-a-ser* (LACAN, 1957-1958/ 1999), estando ligado ao funcionamento do significante como sendo aquilo que representa algo para outro significante.

Esta é uma contingência que diz respeito à constituição dos sujeitos de linguagem. É através do Outro que o ser falante sofrerá a determinação do sistema simbólico que o antecede, de forma a ingressar na cultura e nela operar. A alienação, assim, diz respeito à lógica da reunião, na qual o que está em jogo é uma escolha que tem por consequência a operação de “nem um, nem outro”.

Para melhor compreendermos do que se trata nesta lógica, Lacan propõe que pensemos o exemplo de um assaltante que faz a seguinte imposição: “*A bolsa ou a vida! Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, a vida decepada*” (LACAN, 1964-1965/ 1998, p. 201). Ou seja, escolhendo a bolsa, (ou o *ser*), perdemos a vida e qualquer possibilidade de existir. Por outro lado, se escolhemos a vida, (ou o sentido), ficamos sem a bolsa, índice de que algo foi perdido.

Esta é a forma de Lacan afirmar que, quando do ingresso do sujeito na linguagem, o que está em causa é sempre uma perda. Tal perda representa a cisão que constitui a relação que cada um manterá com sua própria existência, num processo em que o inconsciente demarca o limite do saber que o sujeito tem a respeito de seu próprio *ser*.

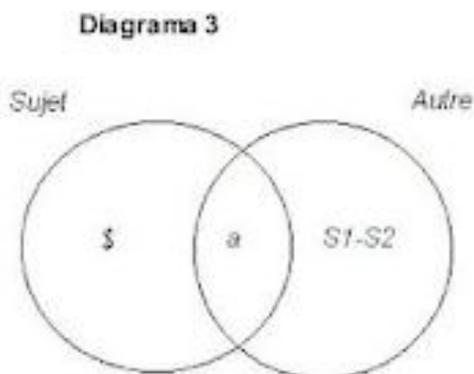
A alienação, desse modo, demarca que nenhum falante existe sem estar em relação a um Outro. Da mesma forma, podemos dizer que nenhum falante emerge no campo do Outro sem ter sido deste o objeto de desejo, ao qual foram direcionadas significações que atuam à revelia do sujeito.

A separação, por sua vez, diz respeito ao processo em que o sujeito passa a não mais ocupar o lugar de objeto do Outro. Isso só é possível a partir do desvelamento da falta do Outro, ou seja, o Outro atuante no processo de separação é distinto do Outro que engendra o processo de alienação.

Na operação de alienação, ao deparar-se com a falta do Outro, com o fato de que este é incompleto, há a possibilidade de que o sujeito identifique-se com esta falta, vindo a ocupar, inicialmente, o lugar do objeto que tampona a falta do Outro. Esta pode ser uma forma com que o sujeito se situa frente ao desejo enigmático do Outro, porém há outra.

No processo de separação, o sujeito reconhece que o desejo do Outro está para além do sujeito, ou seja, a criança percebe que não é capaz de tamponar o desejo materno, e que portanto, a sua relação com o Outro é marcada por um desencontro. Este movimento lógico permite ao sujeito sair da posição de objeto que sutura a falta do Outro e ingressar na ordem do desejo.

Para Lacan, a separação é representada por uma operação de intersecção entre o campo do sujeito e do Outro, porém o que existe em comum entre eles é o vazio representado pelo objeto “a”, que figura como resto do processo de separação e causa do desejo inconsciente. Esta intersecção é representada no diagrama a seguir:



A operação de separação, portanto, estabelece um corte entre sujeito e Outro, destacando assim o objeto “a” enquanto resto de um processo de alienação. Este corte permitirá que o sujeito advenha como ser faltante, causado pelo desejo inconsciente que resulta do desvelamento da falta existente no Outro.

4.4 Desejo e significante

Lacan compartilha da perspectiva estruturalista adotada por autores de diversas áreas, e isso implica em uma noção de estrutura psíquica que está disposta segundo leis que, mais amplamente, também regem as organizações sociais humanas. Estas leis, são análogas por se referirem a um sistema simbólico que edifica as relações entre os elementos da estrutura a partir da linguagem. Quando falamos em alienação, portanto, nos referimos ao campo das representações que o sujeito assume, para si e para o Outro, através da escolha dos signos e significantes que o constituem de maneira imaginária. Esta escolha, porém, não se dá de maneira consciente, escapando à vontade do Eu e estabelecendo-se de maneira arbitrária.

O desejo, para Lacan, irá emergir a partir de uma falha existente na estrutura do Outro, falha que está referida à própria cisão existente entre significante e significado, encontrando na equivocidade o que torna possível a retórica que caracteriza o deslizamento do desejo através da cadeia significante.

Saussure (1916/1993), autor estruturalista cujos estudos sobre a linguagem contribuíram para a elaboração teórica lacaniana a respeito do significante, define o signo linguístico a partir de uma separação entre sua imagem acústica e seu significado. Tal separação, o linguista traça com uma barra que posiciona o significado alijado sobre a sua imagem acústica (SAUSSURE, 1916/1993). Lacan mantém esta divisão, mas passa a chamar a imagem acústica de significante e propõe que o consideremos prevalente sobre o significado. A barra usada por Lacan para separar os dois termos pode ser entendida, portanto, como a própria castração promovida pela linguagem, que determina o desencontro entre a palavra e o seu referente.

A coisa, desta forma, encontra-se para sempre perdida, no campo da linguagem, uma vez que o ser falante opera a partir de palavras que representam a realidade, e não com a realidade em si. O que chamamos de verdade em si refere-se ao Real, este indiferenciado que

se furta à representação e que, portanto, exclui-se do campo da linguagem e do saber em que se insere o ser falante.

O acesso à linguagem garante o que distingue o ser humano dos demais animais, e esta particularidade diz respeito também ao sistema simbólico que a linguagem instaura e que define a organização de nossa sociedade.

Entendemos, assim, que a representação é por si, também, uma forma de alienação, pois ela depende de um sistema que antecede ao sujeito para que algo seja significado. A relação existente entre significante e significado é designada por Saussure como arbitrária, já que nada presente numa imagem acústica pode ser ligado empiricamente ao objeto a que ela designa. O relativismo a que esta posição pode nos levar interroga quais seriam, portanto, os pontos de basta para que um significante possa representar algo. Se a representação se define por sempre colocar em questão um segundo termo que designe o primeiro, então temos que sempre são necessários ao menos dois elementos para que algo se faça representar.

Esta relação pode ser entendida se recorrermos ao conceito de valor, usado por Saussure para analisar qualitativamente um signo. É pelo duplo processo de articulação entre termos semelhantes, por um lado, e dessemelhantes, por outro, que um signo se define dentro de um sistema. A incapacidade de um signo representar a si mesmo faz com que ele somente tenha valor dentro de um sistema de leis determinadas, onde poderá ter relações de semelhança e diferença com outros signos, emergindo assim suas características qualitativas. O mesmo, podemos pensar, vale para o significante, que se define por representar algo para outro significante, ou seja, um significante necessita de outro significante para estabelecer uma significação, dentro de um sistema simbólico em que assumirá valor.

Sendo assim, a alienação diz respeito ao plano da significação dos sujeitos em dependência ao Outro, uma vez que o Outro é o campo dos significantes e é a partir das leis destes que aquele está organizado.

Propomos tratar deste forma específica de alienação, referida ao funcionamento do significante, como resultado do processo de separação. Sendo assim, afirmamos que a alienação do sujeito não se resume ao processo de identificação imaginária que designamos como condição de formação da noção de identidade. Há uma alienação que marca também o desejo, e a afirmação lacaniana “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1962-1963/1998, p. 32) serve para ilustrar como esta perspectiva estava colocada em Lacan.

Esta alienação, portanto, podemos chamá-la simbólica, por se referir à dependência que o sujeito tem do funcionamento dos significantes do Outro. A diferença entre a alienação simbólica e a alienação imaginária, neste ponto, refere-se ao fato de que, na segunda, apesar de também haver a dependência do sujeito em relação ao Outro, este Outro está completo, não marcado pela falha que constitui a relação entre significante e significado.

Neste sentido, mesmo no que se refere à neurose, há um Outro que diz não à castração: o mito do pai da horda e o mito de Édipo são usados por Lacan para sustentar que há a ilusão de que existe pelo menos um que garante sentido à linguagem, mas esse Outro é imaginário. Esta suposição neurótica, porém, distingue-se do posicionamento psicótico perante a linguagem, em que a relação que se estabelece com os signos do Outro, em sua univocidade resistente à metáfora, definem o caráter de mandato que a identidade tem sobre o sujeito.

A falha existente no Outro diz respeito à inadequação entre o campo dos significantes e seus referentes, já que é de forma quase arbitrária que um sentido se cola a uma representação, havendo aí a dependência entre significante e campo do simbólico. Desta forma, temos que a divisão constitutiva que marca o sujeito e o aliena de sua essência está presente no ingresso deste sujeito na linguagem por ação das leis do significante. Esta alienação necessária ao campo dos significantes marca o ingresso do sujeito na ordem do desejo e introduz a problemática do inconsciente.

4.5 Alienação como condição

A dupla operação alienação/separação constitui, assim, a forma de ingresso do sujeito na linguagem e, conseqüentemente, seu advento enquanto sujeito de desejo. A passagem da identidade à identificação depende do processo de separação ocorrido entre sujeito e Outro, onde há a desidentificação imaginária do lugar de objeto que vela a falta do Outro.

Chegamos, portanto, à conclusão de que qualquer identificação está marcada por uma dimensão alienante: a identificação imaginária, que oferece ao sujeito um sentido de identidade, também implica uma ambigüidade radical que induz a uma tensão antagônica na relação com o semelhante. A identificação simbólica, por sua vez, é marcada por uma relação de alienação ao Outro no que se refere à dependência do sujeito para com os significantes. Lacan, a esse respeito, afirma que a alienação ocorre “devido a que o sujeito depende do

significante e o significante está primeiro no campo do Outro.” (LACAN, 1964-1965/ 1998, pg. 204-5)

A problemática da identidade, portanto, ilustra como a identificação refere-se a uma instância que nunca se estabiliza, em psicanálise. Seja fazendo recurso a imagens ou a significantes, a identificação continuamente encontra a falta que reintroduz o fracasso de uma identificação plena, constituindo assim um jogo circular entre identificação e falta. Conforme afirma Stavrakakis (2007, p. 63, tradução nossa), “O sujeito encontra a falta e a alienação ali onde busca a completude e a identidade”.

Esta compreensão da impossibilidade de uma identificação totalizante que dê conta do ser do sujeito serve para avançarmos a respeito do que estabelece o discurso científico, no qual o sujeito é alçado à posição de indivíduo, ocupando lugar dominante na estrutura discursiva.

5 SIGNIFICANTE E SIGNO

Ao afirmar que a verdade tem estrutura de ficção, Lacan (1958-1959/ s.d.) sugere que a psicanálise não tem a pretensão de querer dizer a verdade. A proposta lacaniana é que rompamos com a busca de uma verdade fenomênica para procurarmos, no significante, aquilo que de fato opera como uma verdade, já que é somente pela via do saber que algo da verdade poderá se inscrever.

O saber, enquanto articulado ao significante, resulta da produção referida ao trabalho do inconsciente. Segundo Lacan (1973/1998), podemos atribuir a Freud a descoberta que “o inconsciente trabalha sem pensar, nem calcular, nem tampouco julgar, e que, ainda assim, o fruto está aí: um saber que se trata apenas de decifrar, já que ele consiste num ciframento” (LACAN, 1973/1998 , p. 553).

O ciframento, desta forma, está ligado à possibilidade de algo da pulsão inscrever-se na economia psíquica do sujeito. Este processo foi descrito por Freud (1900/ 2006) em “*A interpretação dos Sonhos*”, apresentando funcionamento análogo ao da construção onírica, que atua a partir do recurso à metáfora e à metonímia de que dispõe o inconsciente estruturado como uma linguagem.

Lacan utiliza o termo “cifragem” (*chiffrage*) em seus “*Outros escritos*” (1973/1998), quando afirma que “*a cifra funda a ordem do signo*” (LACAN, 1973/ 1998, p.553). Podemos dizer, então, que a cifragem é o processo de escrita de algo que até então configurava-se como entidade abstrata e disforme, e que, a partir do trabalho do inconsciente, passa a estar contido numa forma. Este é o processo que permite à pulsão se inscrever no aparelho psíquico, demarcando um limite entre o saber e o Real.

Freud (1915/ 2006), em “*A pulsão e suas vicissitudes*” afirma que uma pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência, sendo possível somente à representação que a representa tornar-se consciente. A pulsão, portanto, assume qualidades psíquicas ao assimilar traços mnêmicos das representações recalcadas no inconsciente, demarcando uma fronteira entre o que é de esfera mental e o que é somático.

Lacan (1959-1960/ 1997) apoia-se no termo freudiano *Vorstellungsrepräsentanz* (FREUD, 1915/ 2006) para propor o conceito de significante, estabelecendo um hiato entre o

que é da ordem da necessidade e do desejo humanos. Esse hiato, Lacan vai referi-lo à oposição entre a insatisfação própria ao desejo em contraste com a satisfação pulsional.

5.1 Sintoma e saber

O sintoma, como formação do inconsciente, pode ser entendido como indicativo da desproporção existente entre a pulsão e o saber, que só se forma articulado ao significante. Algo surge enquanto pergunta, na medida em que se afirma na exterioridade do campo do saber. Podemos dizer, portanto, que o sintoma é uma verdade que não encontra no saber uma forma de se expressar, dessa maneira, passando a operar a partir de um enigma que se coloca para o sujeito.

A possibilidade do sintoma (e de outras formações do inconsciente, como sonhos e lapsos) poder ser decifrado em uma psicanálise, aponta para a possibilidade de resignificação que a ação do significante confere à abertura do sentido do que foi cifrado pelo inconsciente.

Porém, a hiância da pulsão determina que a cifragem não acontece sem deixar um resto, uma vez que é a partir dos significantes do Outro que ela se inscreve no inconsciente. Este resto está ligado ao gozo da pulsão, que insiste em se fazer representar sem o conseguir, alimentando o mecanismo da repetição.

A cifra opera mesmo fora do sentido (LACAN, 1973/1998). O sentido, que Lacan vincula ao descobrimento de Freud acerca da sexualidade, refere-se à possibilidade de inscrição da relação sexual, que é impossível por estrutura (LACAN, 1972-1973/ 2008). Ou seja, o sentido do sintoma é sempre sexual, apesar de seus signos serem resultado de um processo quase aleatório de ciframento inconsciente da pulsão.

Uma psicanálise, portanto, permite que o analisante descubra o sentido de seus sintomas, mas, como escreve Lacan, “Uma mensagem decifrada pode continuar a ser um enigma” (LACAN, 1973/ 1998, p. 550). Desta forma, podemos afirmar que o enigma em questão no sintoma mantém relação com a ordem do signo, na medida em que se refere à demanda do Outro que instaura a pulsão.

Lacan (1959-1960/ 1997) afirma que a pulsão só é concebível enquanto enlaçamento ao Outro, desvinculando dela a origem somática atribuída por Freud. Ao propor para a pulsão o matema $\$ \diamond D$, Lacan (1960) refere que o que está em jogo em sua instauração é a demanda

do Outro, que a partir de seus signos demarca a relação que a criança mantém com a satisfação ligada os orifícios do corpo. Assim, o sentido do sintoma está vinculado aos signos da demanda do Outro, que constroem a ligação entre a pulsão e a sexualidade.

Quando Lacan (1975-1976/ 2005) recorre aos nós para formalizar a dinâmica existente entre os registros do Real, simbólico e imaginário, é na intersecção entre simbólico e imaginário que ele localiza o sentido. Depreende-se, portanto, que o sentido encadeia-se a partir da fala, porém numa relação estática própria ao registro imaginário, que confere qualidades a uma representação de forma a condensar-se em sentido. O sentido pode ser entendido como obturação, fechamento que engessa uma representação no registro imaginário.

Se considerarmos que o saber se forma a partir do deslizamento da cadeia significante e que o sentido, por outro lado, encontra-se no ponto de parada do movimento da cadeia, nos signos que conferem uma posição imaginária ao sujeito, podemos compreender o que distingue o signo do significante.

5.2 O Signo

O signo, em psicanálise, diferencia-se do significante na medida em que representa algo para alguém, traçando de forma unívoca uma relação de sentido entre um representante e o seu referente. Assim como o símbolo, o signo não se engana, ele representa alguma coisa pela imposição de um sentido único. O significante, por outro lado, é aquilo que representa um sujeito para outro significante, dependendo, assim, da alteridade da cadeia significante para assumir algum valor relativo.

Se, como afirma Lacan (1973/ 1998), a cifragem está referida ao signo e dizemos que o sintoma pode ser decifrado, logo concluímos que o sintoma é também constituído por signos. Signo de gozo referidos à demanda do Outro, enquanto não articulado pelo significante. O sintoma, assim, manifesta o conflito existente entre a pulsão e a civilização, sendo a expressão do desejo inconsciente que falha em articular-se simbolicamente, representando um enigma que interroga o sujeito a partir de seus signos imaginários.

O saber que pode melhor dizer o que há de verdade no sintoma, então, passa pela decifração dos signos da demanda do Outro. Este processo não ocorre sem resistências, já que

encontro com os signos do Outro marca o momento de manifestação da angústia, num processo de análise.

A possibilidade de decifração consiste em justamente fazer com que o signo opere enquanto significante, havendo assim a perda de uma significação coaguladora de sentido que coloca o sujeito à mercê de um Outro imaginário. A esse respeito, a afirmação de Saussure pode ajudar-nos: “É por ser arbitrário que o signo não conhece outra lei que a tradição e é por fundar-se na tradição que pode ser arbitrário” (SAUSSURE, 1916/ 1993, p.88)

A perda que deve ocorrer para que o sintoma se dissolva diz respeito ao gozo que está ligado à imutabilidade própria ao sintoma, uma vez que este funciona como satisfação substitutiva do desejo inconsciente. Esta perda, por outro lado, é também localizável no que tange ao sentido, que deverá ceder, marcando a transmutação do signo em significante, passando da tradição à invenção. O processo de transformação de um signo em significante, ilustrado pelo atravessamento do registro Real e imaginário para inscrever-se no registro simbólico, entretanto, implica que sempre haverá um resto que não se deixa significantizar. Para Lacan, esse resto está ligado à função do objeto “a” (LACAN, 1961-1962), que localiza-se na intersecção entre o sujeito e o Outro (ver capítulo “*Identidade e Alienação*”).

5.3 Significante e valor

O significante, portanto, deve ser entendido como aquilo que produz a diferença, a partir da sustentação de um lugar vazio em que qualquer termo poderá ocupar o lugar da significação, uma vez que ela só se produz na articulação entre dois significantes. Um significante, então, não representa nada, a não ser que esteja endereçado a outro significante, de forma a representar um sujeito a partir das leis sintagmáticas e paradigmáticas que regem o funcionamento da linguagem.

Lacan modifica o conceito saussuriano de signo linguístico introduzindo a noção relativa à primazia que o significante tem sobre o significado, de forma que um significado é apenas o efeito do deslizamento da cadeia significante, e não a sua causa. Esta concepção do significante considera uma abordagem estrutural da linguagem, assumindo que o funcionamento da linguagem apoia-se nas relações entre os termos de um sistema, num processo que independe de elementos que sejam externos a ele.

Assim, os significantes se definem por serem distintos uns dos outros, sendo este o traço que os caracteriza e que permite sua operação na linguagem. Saussure (1916/1993) propõe que um signo linguístico tem um **valor**, mas que este não está somente vinculado à sua suposta propriedade de representar uma ideia. Saussure parece referir-se, apesar de não citá-lo, à problematização iniciada por Aristóteles, que introduziu a noção de valor a partir das relações de semelhança e diferença que um elemento mantém com os demais elementos, dentro de um sistema. Esta forma de conceber valor busca traçar as características qualitativas de um termo em uma operação, baseando-se na relação que este termo estabelece com os demais. Assim, o valor de um signo linguístico, para Saussure, emerge de sua “não coincidência com o resto” (1916/ 1993, p. 137), de maneira que suas qualidades correlativas estão ligadas ao diferencial que o signo linguístico representa frente aos demais signos linguísticos.

Lacan cria o conceito de significante baseando-se nos avanços de Saussure no campo da linguística, mas não sem alterar algumas propostas deste, alteração que incide principalmente na primazia do significante sobre o significado que Lacan propõe. Podemos, porém, considerar que Lacan não recusa o entendimento que Saussure tem do funcionamento do valor linguístico de um significante, uma vez que esta fundamentação saussuriana embasa a concepção lacaniana de estrutura da linguagem, cujo funcionamento depende das leis internas que regem o funcionamento de um sistema linguístico.

“A palavra referência, na ocasião, só se pode situar pelo que constitui como liame o discurso. O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (LACAN, 1972-1973/ 1982, p. 43)

5.4 Verdade e ficção no endereçamento do sintoma

Em psicanálise, podemos afirmar que a verdade em questão no sintoma pode ser semi-dita na forma de ficção, sendo este processo também chamado de elaboração. A ficção é um

saber que opera independente de sua veracidade factual, constituindo a via pela qual algo do desejo poderá ser enunciado.

A palavra “ficção” provém do latim *fictionem*, cujo radical *fictio* passa a ideia de “insinceridade”. Em sua acepção comum, “ficção” pode significar elaboração, criação imaginária, fantasiosa ou fantástica; fantasia (HOUAISS, 2009). É portanto através de uma criação que o Real em jogo no sintoma poderá inscrever-se na cadeia significante.

Chegamos ao ponto que nos interessa, em que podemos colocar a questão relativa à dependência que a articulação de uma ficção mantém com o campo do Outro. Segundo Zubermand (2007), é distinto se a elaboração de um sintoma se dá em referência ao campo do saber médico, psicanalítico ou até mesmo religioso, por exemplo.

Um sujeito atordoado por suas manifestações inconscientes pode procurar o significado de seu sofrimento recorrendo a uma explicação (ficcional, saliente-se) biológica, como costuma ocorrer nos dias de hoje. O saber que se desprenderá desta forma de interpretação, porém, terá consequências no destino deste sintoma.

O sintoma, enquanto signo, dirigindo-se ao campo do Outro poderá articular-se enquanto saber que se sustenta no significante. Porém, há diferenças caso o campo do Outro seja povoado por um saber que opera imaginariamente enquanto verdade, ou seja, caso suponha-se o campo do Outro completo. Desta forma, os signos portados pelo sintoma, que dizem da relação imaginária que este mantém com o Outro, perdem a possibilidade de articular-se enquanto significantes.

Neste sentido, o conhecimento científico pode ser considerado como pertencente à esfera do saber completo, que esgota as possibilidades de significação por tudo incluir, numa categorização que vorazmente captura qualquer fenômeno sob a égide da explicação científica.

O saber científico, então, atua sobre o sofrimento psíquico ordenando as manifestações sintomáticas a partir de uma classificação prévia, homogênea. Operando ela mesma a partir de signos, a ciência exclui qualquer possibilidade de que os signos do sintoma sejam interpretados ou ressignificados. Desta forma, a obtenção de sentido conferida pela classificação sintomatológica estatística resulta no fechamento da via desejante que se articula pelo deslizamento significante.

Em psicopatologia, costuma-se dizer que o método psicanalítico opera a partir da escuta do sujeito do sintoma, em oposição à escuta do sintoma do sujeito, que constitui a abordagem realizada pelos métodos terapêuticos de orientação científica, centrados na resolatividade do sintoma. Esta diferença relativa ao discurso analítico é mencionada por Lacan (1962-1963/ 2005, p. 67) ao apontar que “a cura vem por acréscimo” num tratamento psicanalítico, afirmação que gerou polêmica inclusive entre psicanalistas.

Podemos dizer que Lacan está justificado em usar a expressão “em acréscimo” no que tange à cura, pois é pela via do significante que ela opera. O significante é o que representa a possibilidade de um “acrécimo”, uma vez que seu funcionamento é responsável pela possibilidade de abertura e ampliação do sentido, conferindo ao analisante a capacidade de avançar para além de suas identificações imaginárias.

5.5 Classificação e Absolutização do saber

Sabemos que uma neurose obsessiva manifesta-se muitas vezes em sintomas semelhantes entre sujeitos, como a ritualização ou a intromissão de pensamentos indesejáveis. Classificar este tipo de sintoma baseando-se em suas semelhanças com os sintomas apresentados em outros casos clínicos, porém, significa nivelar um sujeito a uma norma externa a ele. Perde-se, desta forma, a chance de que o próprio sujeito possa construir um saber que leve em conta a singularidade contida no processo de formação de seus sintomas que, se analisados detidamente, apresentarão mais particularidades e diferenças do que semelhanças em relação à uma suposta “norma”.

O exemplo que escolhemos para ilustrar como a ficção constitui um saber que se articula pelo significante na tentativa de dar sentido ao Real baseia-se no sintoma como enigma e no saber médico como campo em que se sustenta a explicação ficcional desta manifestação. Porém, os efeitos que a imaginarização do campo do Outro enquanto registro do conhecimento tem para a subjetividade superam a esfera de um tratamento psi.

A absolutização imaginária do Outro, enquanto lugar que reúne o saber a respeito do sujeito, é responsável pelo surgimento da psicanálise, uma vez que é ela que irá ocupar-se de questões que fogem à esfera do saber calcado na razão, marca do Outro científico, se assim podemos chamá-lo.

Neste sentido, a psicanálise surge a partir dos sintomas produzidos pelo próprio modo cientificista de conceber os fenômenos, afirmando-se como uma disciplina que colaborará para a discussão crítica dos modos de subjetivação criados pela ciência nos mais diversos âmbitos, sejam artísticos, políticos ou sociais.

Interessa à psicanálise debruçar-se sobre a gênese do sujeito produzido pelas ideologias dominantes nas diferentes épocas, sendo esta uma demanda dos psicanalistas, que buscam abarcar uma compreensão que supera o espaço do *setting* analítico, mas que com ele não deixa de manter relações.

Assim, o entendimento dinâmico da estrutura discursiva, proposta Lacan, pode ser útil para que vislumbremos os elementos que estão em jogo na referência que o saber representa à subjetividade, a partir da dependência que este saber tem ao campo do Outro.

6 O ESTUDO DA DISCURSIVIDADE

Este capítulo propõe-se a um recorrido teórico que busca localizar alguns pontos que permitam articular uma construção possível em torno do conceito de discurso em psicanálise. A partir daí, tentaremos extrair elementos que ajudem a compreender a operatividade que este conceito pode conferir à prática clínica psicanalítica.

À primeira vista, o termo “discurso” pode parecer um tanto vago. De acordo com o dicionário HOUAISS (2009) de língua portuguesa, seu sentido pode ser:

1. Mensagem oral.
2. Peça de oratória para ser proferida em público, ou escrita como se fosse para esse fim.
3. Raciocínio que se realiza pela sequência que vai de uma formulação conceitual a outra, segundo um encadeamento lógico e ordenado.
4. língua em ação, tal como é realizada pelo falante.
5. Enunciado oral ou escrito que supõe, numa situação de comunicação, um locutor e um interlocutor

Destas definições, não destacaremos nenhuma em particular, mas somente alguns traços que parecem emergir, de diferentes maneiras, do conjunto delas : trata-se de apontar a que o termo “discurso”, considerando-se sua concepção corriqueira de uso, refere-se a um ato que, antes de mais nada, envolve a fala. Temos, então, que a ocorrência de um discurso está determinada por um evento que envolve mais de uma pessoa, constituindo assim o encontro entre, no mínimo, dois sujeitos implicados com os efeitos de uma fala.

“Discurso” também aparece atrelado ao “encadeamento lógico e ordenado”, indicando o caráter racionalista inerente à suposição de sanidade àquele que é capaz de ingressar no jogo dos discursos, sendo em posição de quem o profere ou na de quem seus efeitos sofre.

Resumindo, a partir desta breve análise da acepção coloquial da palavra “discurso”, podemos inferir que seu uso está relacionado a um acontecimento social, que implica ao menos duas pessoas com capacidade comunicativa, numa situação de fala que se desenrola de maneira lógica. Partamos desta noção para empreender uma leitura psicanalítica do discurso.

Seria importante, antes, precisar que o tratamento que daremos a este termo o eleva à condição de conceito, buscando localizar na teoria freudiana e lacaniana momentos em que ele assim opera. Diferenciar uma palavra de um conceito implica em considerar que, quando nos referimos a um conceito, não nos reportamos a um fenômeno empírico observável diretamente, mas a uma problematização teórica que permite aos próprios fenômenos relacionados ao conceito (no caso, o discurso) serem formulados sob a escrita da teoria psicanalítica. Em outras palavras, partimos da concepção que os discursos não são fenômenos com existência própria, mas que sua conceituação parte de um corte que as palavras operam sobre o indiferenciado constituinte da realidade humana, num processo de nomeação que não é sem consequências.

6.1 Há uma teoria do discurso em Freud?

Freud não utiliza o termo “discurso” em seus escritos, mas em diversas obras trata das implicações que o laço social tem para a dinâmica psíquica dos indivíduos. Sua elaboração permite articular o sintoma clínico ao recalque proveniente da cultura, relacionando o sofrimento individual neurótico aos interditos próprios do modo de vida civilizado.

O mito de “*Totem e Tabu*” (1913/ 2006) pode servir como metáfora para a origem da instauração do que consideramos a concepção de discurso, em Freud; a partir da noção darwiniana de um “estado de natureza” (FREUD, 1913/ 2006), quando reinava a lei do mais forte entre os seres humanos, Freud reconstrói o que seria o ato que inaugura a civilização. Após o assassinato do pai da horda (*Urvater*) - este ser temido por sua força e odiado por possuir todas as mulheres do bando - há um pacto entre os irmãos e estabelece-se uma organização que garante a não ascensão de nenhum dos membros da comunidade à posição ocupada anteriormente pelo pai. Ergue-se um interdito que se materializará no horror ao incesto, traço observado em diversas tribos pelos autores citados na obra de Freud. Desta forma, ocorre a redistribuição do gozo em função de uma lei que exige uma renúncia, renúncia pulsional que se faz em nome da manutenção da ordem social.

A pergunta que norteia os ensaios que compõem a obra “*Totem e Tabu*” é se há relação entre o totemismo e a exogamia, ou se estes dois fenômenos são independentes entre si. Freud conclui afirmando que há uma ligação estreita entre as práticas totêmicas de filiação

a um antepassado comum e a interdição do incesto. Tal ligação fica clara quando levamos em consideração a formulação de Levi-Strauss (1908/ 1985) a respeito das estruturas de parentesco, em que a pertença a determinado clã restringe a escolha de parceiros matrimoniais a partir de leis do grupo. A exogamia, portanto, só pode ser localizada com a organização dos seres humanos em grupos estáveis, a partir dos quais se desenham possibilidades de trocas matrimoniais entre estes grupos.

O ato parricida perpetrado pela horda fraterna, criação mítica freudiana, articula a origem da organização social empenhando os sujeitos que o cometeram a uma postura ambivalente em relação ao seu próprio ato. A culpa resultante do assassinato do pai retornará enquanto renúncia pulsional, operando no campo das trocas sob a forma de exogamia. Porém, o mais interessante a respeito desta construção freudiana talvez seja a ideia de que, num momento logicamente anterior à renúncia implicada pela culpa resultante do assassinato, encontramos o processo cujo efeito é o próprio sentimento de filiação e pertença a um grupo, ou a um clã. Ou seja, o assassinato do pai, por parte dos irmãos, parece ser a causa do sentimento de filiação, sentimento que será construído sobre um ato terrível e imperdoável, cujas consequências assombram o psiquismo neurótico sob a forma de uma culpa ancestral que motiva os rituais obsessivos. Para Freud, a transposição do símbolo da filiação totêmica para um animal ou objeto inanimado seria mero deslocamento da representação de uma figura paterna que anteriormente fora reconhecida como elo entre os irmãos – mesmo que de maneira homicida.

A leitura freudiana da civilização leva em conta que há algo dos homens primitivos que persiste em nossas maneiras e em nossos costumes.

“Se essa suposição for correta, uma comparação entre a psicologia dos povos primitivos, como é vista pela antropologia social, e a psicologia dos neuróticos, como foi revelada pela psicanálise, está destinada a mostrar numerosos pontos de concordância...” (FREUD, 1913/ 2006, p. 20)

A lei simbólica, que ordenará as relações sociais no grupo, após o assassinato do *Urvater*, emerge como consequência de um ato que funda um antes e um depois: se no “estado de natureza” descrito por Darwin reinava o caos e a força bruta se sobrepunha ao uso da linguagem, agora o grupo é regido por normas cuja aplicação deve ser vigiada por todos,

coletivamente. O mito de Freud busca, desta forma, criar um evento que tenha permitido o surgimento da organização social tal como a conhecemos, e neste ponto a utilização do conceito de discurso pode nos ajudar a avançar na compreensão do funcionamento que esta configuração assume.

Em “*Mal-Estar na Civilização*” (FREUD, 1930/ 2006), o autor chama a atenção para o pêndulo que baliza as relações nas formas de organização humanas, pêndulo que oscila entre a porção de liberdade individual que deve ser renunciada para o convívio em sociedade e a segurança que o grande grupo obtém com esta renúncia . De certa maneira, Freud afirma que a vida em sociedade requer que se abra mão de algumas liberdades individuais a fim de garantir a segurança e a coesão do grande grupo. Assim, parece que podemos afirmar a existência de uma concepção freudiana de discurso, concepção que implica uma dívida em relação ao que se supõe ser comum ao grupo e uma renúncia de satisfação pulsional, necessários ao convívio em sociedade. Em Freud, estar no discurso é, portanto, habitar o mal-estar.

6.2 Foucault, Lacan e a discursividade

Após este breve recorrido a alguns textos freudianos que podem enriquecer nosso entendimento em torno do conceito de discurso, passaremos às formulações propostas por Lacan para a sua formalização dos chamados quatro discursos. Antes, entretanto, é pertinente citarmos outro autor que, no século XX, debruçou-se bastante sobre o estudo e o debate das diferentes formas de discursividades.

Michel Foucault analisou as condições de funcionamento de práticas discursivas específicas e de grandes unidades discursivas no campo das relações de poder. Sua obra está voltada para o desvelamento das complexas formas de controle inerentes aos discursos dominantes em diferentes épocas, como é o caso dos discursos religiosos e científicos e seus efeitos subjetivantes, por exemplo.

Em exposição intitulada “*O que é um autor?*”, Foucault (1969) pergunta-se sobre a função da escrita em causar a “abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não para de desaparecer” (FOUCAULT, 1969, versão online) . A desaparecimento do autor caracteriza o que

Foucault irá atribuir à “função autor”, em sua vertente própria do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade.

Citando Freud e Marx como “instauradores de discursividade”, Foucault insiste que suas proposições acerca da necessidade da exploração do campo referente aos discursos apenas apontam para o fato de que este trabalho ainda não havia sido feito. O autor afirma que a análise das propriedades discursivas poderia permitir a introdução de uma tipologia dos discursos – na medida em que ganhava importância estudarmos os discursos “não mais apenas em seu valor expressivo ou suas transformações formais, mas nas modalidades de sua existência(...)” (FOUCAULT, 1969).

Lacan, que neste mesmo ano ditava seu seminário de número 16, estava sentado na platéia que escutava Foucault. É sua a última intervenção feita pelo público, na qual o psicanalista diz que as proposições de Foucault são “perfeitamente pertinentes”. Porém, Lacan ressalta a necessidade de apontar para a “dependência do sujeito em relação a alguma coisa verdadeiramente elementar, e que tentamos isolar com o termo “significante”” (FOUCAULT, 1969). É assim que Lacan indica como toma o conceito de discurso em sua teoria: a partir do funcionamento do significante no par ordenado e da dependência que isso confere ao sujeito em relação à linguagem.

Para Lacan, apostar na análise dos discursos não implicava na negação do sujeito, dicotomia que pouco poderia ajudar, mas antes significava que sujeito e discurso estão ligados por leis comuns – as leis do significante. Desta forma, Lacan faz notar que à psicanálise também não convém diferenciar o que seria pertencente ao campo do social daquilo que podemos chamar de plano individual. Neste sentido, Lacan concorda com Freud, e a posição de ambos pode ser resumida pela afirmação freudiana de que “a psicologia individual é, ao mesmo tempo e desde o princípio, psicologia social” (FREUD, 1921/ 2006, p. 7).

Temos, assim, que a discussão acerca da função dos discursos torna-se relevante na medida em que reconhecemos que o sujeito é efeito de uma discursividade, e a relação que ele estabelece consigo e com o mundo se dá em função do que estrutura sua “realidade” discursiva. É a partir da relação significante presente no discurso que o sujeito se constitui, na e pela linguagem, o que significa dizer que não há realidade pré discursiva. (LACAN, 1972-1973/ 1982, p. 45)

6.3 Renúncia ou perda de gozo?

“El discurso ¿qué es? Es lo que, en el orden.. en la disposición de lo que puede producirse por la existencia del lenguaje, tiene la función de lazo social” (LACAN, 1972, Conferência de Milão).

O discurso, portanto, não trata da forma de comunicação humana, mas de uma regulação de gozo, através do simbólico, que articula o laço social e produz subjetividade levando em conta as leis da linguagem. Assim como é impossível pensar num “antes da linguagem”, não podemos pensar num “antes do discurso”, a não ser de maneira mítica, uma vez que o corte que a palavra opera sobre o indiferenciado da experiência humana coloca-nos em relação com o significante desde sempre, fundando assim a realidade psíquica que se desenha através do fantasma individual.

“Os discursos nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem palavras, que vêm em seguida alojar-se nele” (LACAN, 1969-1970/ 1992, p. 158)

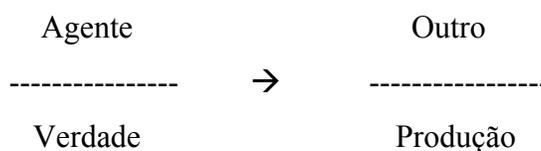
Lacan eleva o discurso à condição do laço social – aparelho de linguagem que, a partir das leis desta, possibilita diferentes formas de relação entre os sujeitos e produz laço entre eles. Entendidos desta forma, os discursos não devem ser tomados como equivalentes a uma determinada época. Da mesma forma, a história não pode ser pensada como uma sucessão de discursos, uma vez que os discursos se articulam e se sobrepõem, coexistindo no tempo e no espaço.

As palavras, conforme Lacan, são ocasionais; já o discurso é uma estrutura necessária, produzido pela articulação da cadeia significante, que subsiste na relação fundamental de um significante com outro.

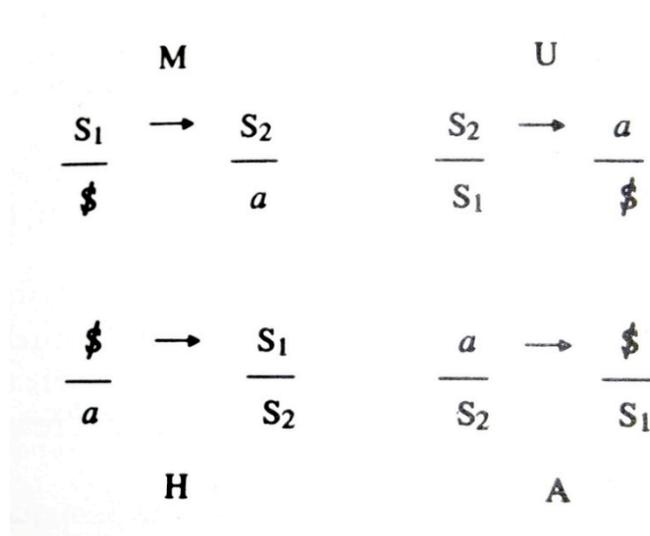
Em seu intuito de formalizar o ensino psicanalítico a partir da matematização dos conceitos, Lacan (1969-1970/1992), em “*O Avesso da Psicanálise*”, irá propor quatro discursos fundamentais, pilares das relações humanas, representando laços sociais possíveis entre o sujeito e o outro. São eles o Discurso do Mestre (DM), Discurso da Histórica (DH),

Discurso Universitário (DU) e o Discurso do Analista (DA). Tais discursos são compostos por quatro letras que rotam entre quatro lugares, que representam diferentes funções, numa sequência em que a passagem de um discurso para o outro se dá pela operação de um quarto de giro. Os elementos, ou letras que compõem os discursos, são: S1 (significante mestre), S2 (saber), \$ (sujeito barrado), a (objeto mais-de-gozar). Tais elementos irão permutar entre quatro lugares; agente, verdade, outro e produção.

Os lugares:



Os quatro discursos:



Os quatro discursos remetem aos “três impossíveis” descritos por Freud (1937/ 2006); governar, no que se refere ao DM; curar (ou psicanalisar), relacionado ao DA; educar, vinculado ao DU e a um quarto “impossível” introduzido por Lacan e descrito como “fazer desejar”, próprio ao DH.

Desta forma, o que caracteriza um discurso, para Lacan, é justamente o impossível a que ele aponta: a construção de um saber a respeito da verdade – o discurso encobre o Real enquanto impossível de ser recuperado – ou seja, o discurso já constitui uma renúncia ao gozo e implica na recuperação de um gozo cifrado pelo laço social, estabelecido pela linguagem. Eis o paradoxo operado pelo discurso no campo do gozo: gozo que na fala se perde e na fala

se recupera.

Lacan ensina a formalização dos seus quatro discursos em seu seminário, no fim da década de 60, durante um período marcado pelos acontecimentos políticos de maio de 1968. Sabemos que este foi um levante intelectual iniciado com uma série de greves estudantis que levou cerca de dois terços dos trabalhadores da França à greve. Suas bandeiras eram fundamentalmente filosóficas e a discussão que este movimento promovia questionava os costumes e valores de uma sociedade encarada pelos jovens como autoritária e impositiva.

Dentro do turbilhão de ideias e reivindicações que marcaram o movimento de maio de 1968, Lacan opta por introduzir o tema dos discursos de maneira a destacar a ética psicanalítica e mostrar, a partir da leitura que os discursos permitem, as particularidades do método empregado pela psicanálise para compreender o laço social.

É neste seminário que Lacan expõe as mudanças conceituais operadas na noção de discurso. De fato, este seminário transmite o momento em que há um real aprofundamento do autor sobre o assunto, e podemos dizer que é a partir do Seminário 17 que discurso passa a operar na teoria lacaniana como um conceito, articulando-se com outros e operando de maneira especialmente fecunda tanto nas elaborações teóricas quanto na prática psicanalítica.

Até então, o termo discurso dizia respeito à cadeia significante, e levava consigo a expressão de um posicionamento teórico que Lacan adotou durante o início de sua obra. Através do que se convencionou chamar “primazia do simbólico”, o autor ressaltava a função do significante e a sua incidência sobre a vida psíquica inconsciente, de modo a resgatar o que fora negligenciado da obra freudiana, por parte dos psicanalistas, numa crítica que visava desconstruir os excessos imaginários que impregnavam a obra de autores ingleses pós freudianos. Assim, Lacan tratou de afirmar a eficácia do simbólico e do campo do desejo, tomando este como expressão singular da articulação entre S1 e S2 que permitia ao sujeito desfazer-se dos mandatos de gozo do Outro.

Em 1969, Lacan já trabalhava com outros elementos em sua teoria, dentre os quais vale destacar o operador lógico proposto pelo autor para representar o objeto de desejo e resto de gozo, o objeto “a”, que ao longo dos tempos funcionou de diferentes formas na teoria lacaniana.

“*De um Outro ao outro*”, o título escolhido por Lacan (1968-1969/ 2008) para o seminário em questão, renova o entendimento que o autor tem da relação entre sujeito e

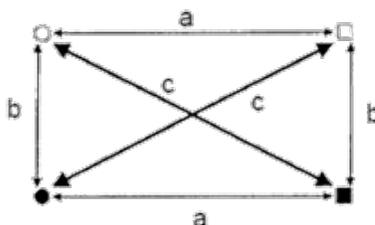
Outro. Aquilo que ambos tem em comum, que deve cair justamente “entre” os dois, sujeito e Outro, o objeto “a” possibilitou que o autor vislumbrasse o gozo no plano da estrutura do laço social, através da relação inconsciente entre sujeito e o outro semelhante.

De articulação da cadeia significante a aparelho de linguagem que estrutura o laço social, o conceito de discurso passa a ter maior operatividade na clínica psicanalítica por recolocar a questão da transferência como uma forma de laço social, o laço analítico. Esta mudança conceitual tratou-se também de um movimento na teoria do significante, que passou a considerar, na estrutura, a presença de elementos que não eram significantes: sujeito e o objeto.

Com a introdução dos termos \$ e “a”, elementos que não são significantes, o autor reitera que um discurso não pode aplacar a si mesmo, pois sempre haverá um resto inassimilável que romperá com a ideia de um sistema fechado e perfeito. O simbólico, portanto, não recobre totalmente o Real, pois há a prevalência disso que insiste em não inscrever-se na estrutura.

Lacan encontra na lógica uma forma de demonstrar essa impossibilidade, e de sua dedicação aos estudos em matemática, traz a estrutura do grupo de Klein para construir seus quatro discursos.

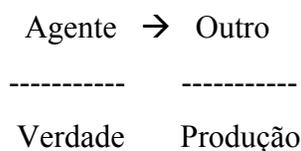
Exemplo de estrutura de grupo de Klein:



Lacan recorre a diversos campos do conhecimento para endossar seu ensino, porém o faz sempre de maneira a adaptar conceitos e noções oriundas de outras matérias ao que convém à singularidade do estilo de seu ensino. Não é diferente com a estrutura de grupo de Klein, uma vez que Lacan toma as leis de reversibilidade dos elementos do grupo modificando-as, para a aplicação num sistema que não é totalmente reversível, como é o caso

da estrutura dos discursos.

Assim, Lacan localiza dois vetores assimétricos que representam a Impotência e a Impossibilidade de permutação entre termos, estando no piso inferior a seta (ou a ausência dela) que indica uma operação impotente entre os lugares da Produção e da Verdade, fazendo com que o discurso realize um giro de apenas um sentido.



É a partir de uma estrutura incompleta, em falta, que Lacan desenhará seus discursos calcado numa lógica algébrica que comporta a incompletude. Tal postura pode ser entendida se considerarmos a oposição teórica que Lacan apresenta à noção de sistema dialético hegeliano, em que um sistema poderia ser completo, aplacando-se a si mesmo num processo de absolutização. Lacan recorre a Marx, que fora grande estudioso de Hegel, para fundamentar a operação que produz um “resto” no funcionamento do discurso. A esta operação, Lacan (1968-1969/ 2008) chama “mais-de-gozar”, estipulando uma homologia entre o conceito marxista de mais-valia e a extração do objeto “a” no sistema discursivo, assunto que exploraremos mais adiante.

Os discursos, para Lacan, não são sistemas fechados, completos e reversíveis, com um funcionamento hermético que exclua restos. Trata-se justamente do contrário: para o autor, “não há universo de discurso” (LACAN, 1968-1969/2008), ou seja, num discurso, o significante não pode dar conta de todo o Real, sempre haverá uma falha que o impele a produzir saber sobre o que resta enquanto grão de Real inassimilável ao simbólico. Os discursos, portanto, presentificam a estrutura da castração ao operarem sobre um sistema em falta, ou uma estrutura incompleta.

“o que se articula de uma configuração de significantes não

significa, de maneira alguma, que se possa totalizar a configuração inteira, isto é, o universo assim constituído” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 192)

A dependência do sujeito em relação ao significante determina que a articulação do par ordenado se sustenta somente no campo do saber, ou seja, os significantes, por constituírem unidades de pura diferença, estabelecem uma rede que pode ter efeitos de sentido, porém nunca chegando a designar um referente de forma unívoca. A equivocidade própria ao funcionamento do significante designa a existência de uma falha lógica na estrutura do desejo, justamente onde podemos localizar o objeto “a”. Esta falha, marca da inexistência de um universo de discurso, constitui-se como gênese lógica do movimento que recoloca continuamente o desejo articulado na cadeia significante.

Lacan (1968-1969/2008) traz da lógica a noção de falha, para entamar o funcionamento do significante no nível do desejo humano. Sob a forma de um saber em falta, a estrutura inconsciente perpetua o trabalho de produção de saber, e a isto podemos atribuir o deslizamento da cadeia significante – deslizamento que ocorre no campo das representações e que denota a entrada do sujeito na linguagem.

6.4 Semelhanças e diferenças

Temos, sob certo ponto de vista, em Lacan, uma concepção de discurso que dialoga com as proposições freudianas acerca da organização social. A renúncia à satisfação pulsional que o laço social cobra parece ser um traço que identificamos em ambos autores, seja por meio do que Freud (1920/ 2006) chama do “mal-estar” inerente à civilização, ou do resto que não cessa de não se inscrever na cadeia significante, objeto “mais-de-gozar”, que Lacan (1968-1969/ 2008) introduz na estrutura dos discursos. Neste sentido, vale lembrar que “mal-estar” é uma expressão de Freud que Lacan parece optar por não adotar de forma efetiva em seu ensino, utilizando-o apenas para explicar sua concepção dos efeitos que o discurso tem no nível em que o sujeito se relaciona com o ideal do eu.

Em ambas formulações, a de Freud e a de Lacan, encontramos os interditos como balizas da lei simbólica que organiza as relações humanas, operando psiquicamente a partir de um sistema que rege o funcionamento coletivo. A incompletude do sistema aponta para uma

insuficiência da capacidade simbólica de dar conta do gozo, e o resultado do ingresso em um discurso ou em uma ordem social é o mal-estar sentido no plano individual pela perda de gozo imposta pelo discurso.

Porém, se levarmos a comparação mais adiante, encontraremos mais diferenças do que semelhanças entre os dois autores, no que diz respeito à construção teórica em torno do discurso enquanto o que promove o laço social. Freud, movido por seus estudos antropológicos, atinha-se a uma leitura que levava em conta a cultura como organização mais elevada, indicativa da capacidade de simbolização e sublimação das pulsões, por parte dos indivíduos. Seu interesse estava focado em localizar os mecanismos de produção de sintomas neuróticos, e a base de suas afirmações relacionava a incidência destes à repressão dos impulsos primitivos que a organização social cobrava.

Lacan aponta que o “mal-estar” identificado por Freud diz respeito ao fato do ser falante criar-se dois; amo de si mesmo, o sujeito vê-se condenado a seguir as coordenadas culturais para domar o próprio corpo, transformando-o num “corpo que obedece” (LACAN, 1968-1969/2008, p .334). Desta forma, podemos entender que, para Lacan, o “mal-estar” apontado por Freud diz respeito ao intervalo existente entre o sujeito e seu ideal, sendo que este está referido à ordem social e à renúncia pulsional que esta exige.

A leitura freudiana do sintoma parte do pressuposto de que a repressão opera no plano individual de maneira a suprimir o que é inaceitável à forma moderna de civilização, sendo o retorno do que fora recalcado a expressão do desejo inconsciente que se afirma apesar das normas que regulam as relações sociais (FREUD, 1926/2006). Apoiado nestas formulações, Lacan (1969-1970/1992) propõe o discurso do Mestre para mostrar que o ideal também pode ser tomado como um significante, e que este não necessariamente está identificado a um único Outro que encarna a cultura, mas que ele se articula de maneira independente, segundo as leis que regem o funcionamento do par ordenado.

Segundo a teoria do significante, são necessários ao menos dois significantes para que se represente um sujeito. Desta maneira, o jogo que opera na relação entre sujeito e ideal de eu diz muito a respeito do funcionamento do par ordenado; o reconhecimento proveniente do campo do Outro tem como base um significante que nele está alojado e que se articula com S1 para produzir significação.

Desta forma, a dependência do sujeito em relação ao significante remete à

dependência que o significante mestre, S1, tem dos significantes do campo do Outro (S2), numa aposta em que vale a proposição lacaniana que indica: “o dobro ou nada”.

Tomar o significante como elemento discreto definido por ser pura diferença tem importantes implicações na dimensão que o discurso assumirá para a obra lacaniana, principalmente no que a diferencia da proposta freudiana para descrever as relações sociais em suas imbricações com a subjetividade individual.

Em Lacan, o sujeito está dividido desde a entrada na linguagem, ou seja desde sempre. Nesta divisão, de um lado encontra-se o traço unário, que funciona como S1, comandando o sujeito a partir do significado que ele tem para o Outro. Do outro lado, estão os significantes “escravos”, constituintes do campo do Outro, aos quais S1 se dirige em busca de reconhecimento e prestígio calcados no ideal de eu. A dicotomia existente em Lacan, se assim podemos chamá-la, não é mais referida ao que insiste no nível individual em oposição ao que constrange no plano coletivo. A divisão do sujeito é resultado do próprio funcionamento do significante, e o mal-estar encontra-se na operação que aliena o sujeito aos significantes que lhe vêm do campo do Outro, uma vez que um significante não pode significar a si mesmo nem um sujeito pode encontrar sua significação em um único significante. Sendo assim, um significante precisa de outro significante, assim como um sujeito precisa de, no mínimo, dois significantes para representar-se.

Encontramos, a partir do Seminário 20, Lacan (1972-1973/ 1982) trabalhando sobre outro nível, o nível de *Lalangue*, daquilo que não se deixa apreender pela estrutura e que não pode ser totalizado pelo Outro, ou seja, pela linguagem. A própria noção de sintoma sofre modificações, nesse sentido. Aquilo que não se inscreve sob a lógica significante, o que não pode ser dialetizável, não o é por uma exigência social, mas em função da estrutura mesma da linguagem.

Desta forma, a perda de gozo implicada pelo discurso não remete somente à uma renúncia feita frente aos interditos erigidos pela sociedade, mas é produto inerente à própria condição do sujeito enquanto dividido entre saber e verdade. Para Lacan, então, os discursos são maneiras distintas de posicionar-se perante essa impossibilidade estrutural que isola o sujeito de seu próprio gozo. Tal desencontro se deve às leis da linguagem que constituem o psiquismo humano, como podemos encontrar no aforismo lacaniano “o inconsciente está estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1953/1998, p. 270)

Neste ponto, encontramos uma importante distinção que faz com que a noção lacaniana de discurso se independize das demais abordagens, inclusive a freudiana. Contudo, mesmo no interior da obra de Lacan, não é possível afirmar que haja uma homogeneidade ou constância no que diz respeito à maneira como o termo discurso se relaciona com as demais construções teóricas do autor, uma vez que discurso assumirá o estatuto de conceito somente após o aporte das formalizações concernentes à tentativa de aplicação da lógica à teoria psicanalítica.

O conceito de discurso serve para colocar em cena diversos outros conceitos em psicanálise, funcionando como um importante analisador dos movimentos da teoria lacaniana e de sua trajetória no que tange à formalização do funcionamento inconsciente. Não pretendemos, neste capítulo, saturar os possíveis entendimentos que se pode ter da função do discurso enquanto estruturante do psiquismo e do laço social, mas apenas traçar um pequeno panorama daquilo que nos parece relevante para a compreensão dos avanços subsequentes que Lacan realiza.

Levar em conta a obra de Freud se faz necessário para contextualizar os usos históricos da noção de “social” com que trabalha a psicanálise, mas mais importante é seu papel na comparação com as propostas de Lacan em seu avanço na teoria do significante, aporte que utilizaremos nos próximos capítulos para aprofundar o entendimento que devemos ter do funcionamento das estruturas discursivas.

7 CIÊNCIA E SABER NA SOCIEDADE MODERNA

O advento da ciência imprimiu marcas fundamentais não só na forma de pensar sujeitos e sociedade na chamada Civilização Mecânica, mas antes disso, serviu para criar o que hoje conhecemos como “indivíduo” moderno: este indivíduo, alijado de um sistema de identidade coletivo, encontra-se forçado a forjar sua personalidade de forma aparentemente autônoma e desvinculada das contingências que dizem respeito à singularidade de sua existência. O aspecto que aqui queremos destacar refere-se à maneira que o pensamento científico, fundado por Descartes e representado pelo cogito, irá produzir o sujeito moderno a partir da noção de indivíduo e da exclusão do saber inconsciente.

Celebrada como um avanço sobre o pensamento místico e dogmático, característico do funcionamento das sociedades pré-modernas, a revolução iniciada por Descartes com o “Penso, logo sou”, abre caminho para a especulação científica e seus efeitos, percebidos não somente no que poderíamos chamar de “área do conhecimento” – oriundo da revolução metodológica que a ciência impõe à produção do saber humano – mas estabelecendo uma particular forma de laço social ancorado na discursividade que emerge do paradigma cientificista.

Lacan (1966/ 1998), em “*A Ciência e a Verdade*”, trata do advento desta forma de discursividade, e ressalta: a ciência, a partir de um “rechaço de todo o saber”(LACAN, 1966/ 1998, p. 870), procura fundar para o sujeito uma existência ancorada no ser. Para isso, qualquer forma de conhecimento que pode ser considerada duvidosa torna-se indesejada, restando somente a certeza de que o único que se pode chegar a saber, a partir da máxima cartesiana, é que se penso, logo sou. Este “penso”, em nada irá interessar quanto a seu conteúdo, uma vez que a ancoragem que o pensamento científico pode encontrar no que por ele é considerado a verdade, depende da verificação vinculada à essência do que se quer conhecer, e não à suposta ilusão que os efeitos do objeto podem produzir em nossos sentidos ou em nossa própria razão.

A partir do pensamento cartesiano, temos então que: se penso, não interessa o que eu possa vir a elaborar com este pensamento, pois a razão deve justamente estar livre de qualquer conteúdo que dificulte sua almejada neutralidade; se penso, a única certeza que posso ter é a

de que “algo” pensa, logo, algo existe, algo é – este substrato que produz o pensamento – e que podemos chamar *ser*.

O sujeito moderno, portanto, é o sujeito do “ser”, um sujeito que se supõe existência *per se*, um sujeito *uno*, um *indivíduo* – destacando-se o sentido que confere ao termo a ideia de “não divisível”. Além disso, no que diz respeito à sua episteme, o sujeito moderno é alguém que busca, através da razão, um método neutro de relação com o objeto de conhecimento, ou seja, uma via de conhecimento desobstruída de ilusões, livre das emoções e dos erros a que elas podem levar. E isso inclui o próprio homem como objeto de estudo, daí alguns efeitos que a discursividade científica imprime sobre as subjetividades.

Partimos da seguinte noção: Com o declínio das crenças religiosas e da força da tradição, que se articula por narrativas cujos significantes funcionam como apoio para o sujeito ante o desamparo constituinte de sua condição, ocorre a massificação da concepção de indivíduo que irá ser o centro de todo pensamento moderno, marcando sujeito e cultura humana de forma indelével.

7.1 O mito ultra reduzido e a exclusão do saber

Lacan localiza no “mito ultra reduzido” (LACAN, 1969-1970/ 1992, p. 84) a peça mínima de enredo que passa a funcionar como ordenador do discurso que constitui o sujeito e o representa junto ao Outro. Se as narrativas marcavam o ingresso nos coletivos que constituíam a sociedade antes que o declínio da função exercida por Deus tivesse ocorrido, nas sociedades ditas modernas é justamente a ausência de traços coletivos que irá impulsionar o sujeito a fazer seu próprio nome.

A esta ausência, podemos atribuir a exclusão de todo o saber operada pelo discurso científico e seus efeitos no âmbito individual, na medida em que a constituição do sujeito se dá através da relação que se estabelece com os significantes do Outro, e que dele retornam de forma invertida.

Trata-se da exclusão de um saber que o sujeito porta sem saber e que define a sua singularidade, em função de apontar para o engate pulsional que denota sua posição em relação ao gozo. Esta exclusão permitirá que o saber inconsciente que o sujeito porta retorne enquanto sintoma, por não encontrar lugar na linguagem.

Lacan diz que Marx foi o responsável por enunciar a noção sintoma, antes mesmo do surgimento da psicanálise, ao localizar na greve a manifestação de que “algo não anda bem no Real” (LACAN, 1974-1975/ s.d. , sessão de 10/12/1974), no Real do sistema capitalista. O que é que não anda bem no modo de produção capitalista? Ora, se pensarmos na exploração entre os homens, divididos entre *os que possuem* os meios de produção e *aqueles que estão desprovidos* deles, facilmente identificamos que o que não anda bem no sistema capitalista está do lado do proletário.

Desprovido dos meios de gerar riqueza e dispondo unicamente de seu trabalho, que deverá ser vendido no mercado, o proletário passa a representar apenas um número no jogo de trocas humanas. Sua exploração denota que o que lhe extraem não é somente um excedente de produção, nomeado por Marx (1843/ 1980) “mais-valia”, mas que também algo de sua subjetividade é espoliada. Não por interesse de acumular subjetividade, como o capitalista busca acumular capital, mas simplesmente pelo fato de que a subjetividade não tem valor para o mercado, ou ainda, por que os traços de singularidade que caracterizam cada ser humano constituem uma variável que não pode ser mensurada e controlada pelo sistema produtivo, representando, assim, uma ameaça ao equilíbrio do delicado esquema de geração de capital.

A exclusão de todo o saber, por parte da ciência, acaba por produzir sujeitos prontos para o trabalho. E o que podemos subentender da afirmação de Lacan sobre a descoberta que Marx faz do sintoma, leva-nos a considerar as consequências que a exclusão de todo o saber, efeito do discurso da ciência, tem para as manifestações sintomáticas contemporâneas.

Hoje, “somos todos proletários diante do capital” (LACAN, 1974/ s.d.). Com esta frase, Lacan faz uma provocação insinuando que ninguém escapa aos efeitos do capitalismo. Partindo do pressuposto de que o advento do sujeito da ciência é condição para a instauração do modo de produção capitalista, e que o discurso capitalista é efeito da intensificação da lógica produtiva no âmbito discursivo, podemos afirmar que a ciência é o ponto fundamental na virada de uma concepção ontológica de homem.

“Aquele que é desprovido de tudo”, talvez essa seja uma boa expressão, na medida em que define as consequências do empobrecimento subjetivo que a concepção científica impõe ao proletário, se o tomarmos enquanto expressão da subjetividade moderna. Desprovido de sua própria história, o sujeito está condenado a ter somente um saber homogêneo ao qual

recorrer; encarnado neste Outro soberano que a ciência assume ao despontar como única forma possível de saber.

A diferença nas formas singulares de nomear a experiência humana fica apagada, portanto, em prol de uma unificação do saber sob a forma da ciência, o que resulta na pobreza narrativa que caracteriza o método objetivo de leitura dos fenômenos.

Robert Musil (1930), escritor austríaco que descreve o caráter positivista do ideário moderno de maneira brilhante, serve como exemplo privilegiado na literatura dos efeitos que a discursividade científica impõe sobre os homens. Em seu livro “O homem sem qualidades” (1930), Musil narra a reação de um casal que caminhava pela rua ao deparar-se com um sujeito caído à beira da calçada, que segundos antes havia sido vítima de atropelamento por um caminhão.

“A dama estava com uma sensação ruim no coração e no estômago, que tinha o direito de considerar compaixão; uma sensação vaga, paralisante. Depois de algum tempo, o cavalheiro disse:

— Os caminhões pesados que se usam aqui têm um tempo de freagem longo demais.

A dama sentiu-se mais aliviada, e agradeceu com o olhar. Devia ter ouvido antes aquela expressão, mas não sabia o que era, nem queria saber; bastava-lhe que aquilo explicasse o terrível acidente, reduzindo-o a um problema técnico, que já não a interessava diretamente. Ouviram a sirene estridente da ambulância e todos ficaram satisfeitos com a rapidez de sua chegada. São admiráveis essas instituições sociais.

Colocaram o acidentado numa maca e enfiaram-na no carro. Homens com uma espécie de uniforme cuidaram dele, e o interior do veículo, que se divisava rapidamente, parecia limpo e ordenado como um quarto de hospital. Afastaram-se quase com a justa impressão de que acontecera um fato dentro da ordem e legalidade.”(MUSIL, 1930, p. 10)

A frieza e objetividade usados pelo personagem para significar o ocorrido coloca em questão a posição racionalista subjacente ao modo de pensar científico. A redução de um “terrível acidente” a um “problema técnico” remete ao que mencionamos anteriormente a respeito da transformação do sujeito em número e da subjetividade em algo indesejado.

O alívio sentido pela dama, que agradece com o olhar a explicação dada, pode ser entendida como expressão da voracidade da leitura científica em significar tudo o mais rápido possível, excluindo a possibilidade da dúvida ou da vacilação. Tal voracidade materializa-se numa precipitação em explicar os acontecimento sob uma ótica tecnicista e causal, em que as variáveis encontram-se em relação lógica e não dependem da ação nem são de responsabilidade dos homens.

O sujeito moderno, surgido a partir da revolução que o saber científico imprimiu na sociedade, não mais dispõe deste aparato de linguagem que a coletividade poderia produzir. A discursividade científica, ao fundar-se a partir da lógica escrita, reduz seus elementos constituintes ao máximo, tornando mínimos os termos que compõem um sistema. Quando uma letra pode ser isolada em uma equação, formalizando assim o conhecimento a níveis ditos exatos – níveis verdadeiros –, funda-se um método universal que passa a homogeneizar todos os saberes, passando estes a serem índices de uma verdade científica. A esse respeito, Lacan pergunta-se:

“Será que a lógica matemática existia, na compreensão divina, antes de vocês serem afetados por ela em sua existência como sujeitos? A qual teria estado daí pra frente condicionada por ela? O problema é muito importante porque aqui tem efeito este progresso que consiste em dar-se conta de que um discurso possui consequências. Foi preciso que já houvesse alguma coisa atinente aos efeitos do discurso para que nascesse o discurso da lógica matemática. Em todos os casos, mesmo que já seja possível localizar em uma existência de sujeito algo que retroativamente podemos ligar com algum efeito do discurso da lógica nesta existência, está claro e deve-se sustentar firmemente que não se manifestam as mesmas consequências desde que se proferiu o discurso da lógica matemática.” (LACAN, 1968-1969/2008b, p. 34, tradução nossa)

O conhecimento científico é herdeiro da lógica matemática, na medida em que também usa signos, cuja univocidade deve garantir que os dados serão corretamente interpretados em qualquer lugar do planeta. A esse respeito, Lacan afirma: “O discurso

científico esforça-se em mostrar que o significante quer dizer, em si mesmo, alguma coisa.” (LACAN, 1972-1973/ 1982, p. 42) Assim, o significado buscado pela ciência é descrito pelo autor como uma “tentativa desesperada” de dar conta do Real, uma vez que todo dado deve poder ser quantificado, mensurado, controlado.

Projetando uma grade simbólica, a ciência constrói o conhecimento a partir de seus próprios signos. Desta forma, foram possíveis diferentes arranjos técnicos, que serviram para transformar o estatuto daquilo que considera-se natural. Porém, este projeto alterou também a relação que mantínhamos com aquelas formas do saber que não cabem em números, ficando estes de fora das matrizes de nosso pensamento.

O saber que outrora serviu para dar sentido ao universo que se impunha aos falasseres, saber contado e transmitido levando em conta quem o havia contado ou transmitido, deixou apenas uma vaga lembrança: reduzida a um significante, a S1, esta lembrança de saber ligado ao gozo, opera em seu nível puramente estrutural – sem depender de um enredo articulado por mais de dois significantes, S1 e S2. A ciência resumiu as versões, purificou as verdades dos mitos (é notável o tom negativo que a palavra “mito” assumiu com o tempo), acabou com os saberes menores, os saberes ingênuos. Condenou versões alternativas ao descrédito. Encontrou sua verdade na eliminação dos ruídos, das crenças, das credices. Depurou dos erros a leitura que fazíamos da realidade, trouxe-nos, enfim, o conhecimento.

O conhecimento científico pôde reduzir a função do saber como meio de gozo a seu aspecto mínimo. Tornou o caminho mais curto, através de explicações lógicas, replicáveis, facilmente transmissíveis e à prova de dúvidas. Desta forma, o enredo das narrativas não foi mais necessário, as histórias sobre o passado não eram mais tão preciosas, o saber não dependia mais da transmissão de alguém que o detinha: o saber podia ser escrito, replicado, lido e ensinado. Afinal, o único saber que tem alguma validade reina soberano sobre os demais, está por toda a parte atestado pelos estudos. É este o saber científico: insípido e impessoal, comum e ao mesmo tempo não pertencente a ninguém.

No campo da psicopatologia, seus efeitos deixam-se notar pela categorização clínica, cujas nomenclaturas diagnósticas agrupam sintomas sob o que lhes é comum. Esta manobra causa o distanciamento entre sujeito e a produção significante que lhe é singular, pois, ao categorizar os fenômenos relativos ao funcionamento psíquico, a ciência passa a descrever o indivíduo que ela mesmo fundou.

Não se trata de uma visão pessimista, já que, aparentemente, a função do saber como meio de gozo se mantém, enquanto estrutura, na passagem de uma forma discursiva subjetivante para a outra. Porém, devemos notar que a estrutura em questão encontra-se esvaziada, reduzida ao seu mínimo, homogênea. Trata-se da articulação significativa em sua operação lógica, necessária. Desta forma, conserva-se a articulação entre S1 e S2 e a sua inadequação produtora de um objeto restante, falha que motiva o desejo e impulsiona sua dialética.

7.2 Ciência e psicanálise

Poderíamos, então, dizer que esta nova face do saber, enquanto conhecimento generalizável, permitirá ao saber singular, aquele que aponta para o enganche libidinal que determina a singularidade do lugar do sujeito em relação ao gozo, fazer ruído justamente por estar sobre este pano de fundo homogêneo.

O saber inconsciente, constituído através dos fragmentos que compõem o mito individual e das narrativas da história de cada um, retornará como sintoma, apontando para a presença de um objeto submetido ao enredo da fantasia. Este texto nunca poderá ingressar no discurso científico, ficará sempre em desarmonia com o meio e insistirá em se fazer ouvir através das formações do inconsciente.

A concepção psicanalítica de sujeito surgirá justamente para interrogar este sujeito da ciência que tem sua existência ancorada no ser. A divisão ou clivagem que Freud introduz com a concepção do inconsciente age sobre este suposto sujeito unificado no discurso científico, expondo a falha inerente que representa seu estatuto constitutivo. A este respeito, Lacan afirma:

“Dizemos, ao contrário do que se inventa sobre um pretense rompimento de Freud com o cientificismo de sua época, que foi esse mesmo cientificismo que conduziu Freud, como nos demonstram seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome.” (LACAN, 1966/ 1998, p. 871)

É, portanto, partindo de uma concepção científica que Freud introduz a inconsistência do sujeito unificado da ciência, procurando estabelecer a existência do inconsciente como fator da divisão psíquica. O rompimento que Freud causa com a concepção de sujeito engendrado pelo discurso científico promove um retorno a que se escute o saber produzido pelo próprio sujeito, saber que esteve rejeitado pelas formas de subjetivação modernas. Assim, a concepção psicanalítica do inconsciente consistiria numa espécie de crítica endereçada ao sujeito cartesiano, constituído na ancoragem do ser no pensar.

O que Descartes precisa negligenciar para que a dúvida, como princípio, seja o meio pelo qual se tem acesso à verdade é, no entanto, o fato de o pensamento encontrar no significante a sua sustentação. O significante, impondo ao humano uma realidade que se ordena a partir da linguagem, acaba por desnaturá-lo e, assim, alijá-lo de qualquer possibilidade de encontro com o que seria da ordem de uma essência oculta a ser revelada. O sujeito da dúvida cartesiana é, como qualquer outro, um sujeito dividido e integrante de um mundo em que a realidade é tributária do significante, ponto central do que a elaboração freudiana revela. Assim, o sujeito representado no *cogito ergo sum* como uma continuidade entre ser e pensar implica a exclusão daquilo que a psicanálise entende como sendo a sua causa, a saber, a divisão fundamental imposta pela linguagem da qual resulta um sujeito que é onde não pensa e pensa onde não é.

7.3 Dogma científico

A ciência é um novo dogma. Atribuímos a ela a capacidade de reunir o saber que diz respeito à nosso ser e ao nosso sofrimento. O processo de atribuição de saber a uma instância abstrata é próprio do funcionamento psíquico neurótico, e temos, já em Freud, esta noção relacionada à função essencial que o pai exerce na constituição do psiquismo. É através da identificação da criança com o pai, este que é o merecedor do amor da mãe (FREUD, 1921/2006) que se dá o atravessamento do Complexo de Édipo e o ingresso do sujeito na cultura.

O conceito de identificação, presente nas elaborações freudianas, aponta para o estabelecimento de um determinado tipo de vínculo com uma figura que, antes de ter sua existência atrelada à realidade, refere-se a uma instância psíquica que Lacan irá desenvolver com base na lógica significante e que será teorizada como o Nome do Pai.

A suposição de saber, em Lacan, está referida ao Outro, e não a um sujeito. Neste sentido, é importante retomar Hegel no que diz respeito à continuidade e ao rompimento que seu pensamento representa em relação a Descartes. Se o cogito sentencia que se “penso, logo sou”, identificando ser e pensamento num mesmo lugar (compreensão que está na origem do “indivíduo” moderno), Hegel irá conceber que o ser está separado do pensamento e da possibilidade de saber, uma vez que se leva em conta a dialética própria ao processo de busca pela totalização do saber.

Em outras palavras, Lacan (1968-1969/ 2008) afirma que Hegel promove um deslocamento da posição do sujeito no que tange ao saber, este encontrando-se numa relação de exterioridade ao próprio sujeito. Tal concepção, porém, não leva em conta a dissimetria que existe entre o sujeito e Outro, considerando que a absolutização do saber é possível. A essa possibilidade Lacan se opõe, introduzindo uma falha inerente à própria estrutura do Outro, a partir da ideia de existência de um conjunto vazio em seu interior.

A absolutização do saber defendida pelo método científico está calcada na noção de que existe uma verdade tangível ao conhecimento. Assim como supôs Hegel, ao afirmar sua máxima idealista: “Tudo que é real é racional, tudo o que é racional é real” , o método científico surge da ilusão de totalidade unificada do universo.

É com essa vertente que rompe a psicanálise, ao afirmar a impossibilidade de totalização de um saber, como o aforisma lacaniano coloca: “não há Outro do Outro” (LACAN, 1972-1973/ 1982 , p. 109)

8 DISCURSO DO MESTRE E O PREDOMÍNIO DO SUJEITO

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

Lacan propõe o Discurso do Mestre em referência à dialética do Senhor e do Escravo, presente na “*Fenomenologia do Espírito*”, de Hegel (1807/ 1992). Neste capítulo, não pretendemos retomar mais a fundo a alegoria proposta por Hegel, mas levar em conta aspectos específicos da elaboração lacaniana feita sobre a obra deste autor, uma vez que é reconhecida a influência do filósofo alemão na teoria que Lacan desenvolve sobre os discursos.

Hegel (1807), na *Fenomenologia do Espírito*, usa a figura do Senhor (*Herr*) e do Servo (*Knecht*) como duas figuras opostas da consciência: uma independente, que é para si; outra dependente, que é para a outra. Hegel usou essa figura para mostrar a luta, o conflito, a cisão do eu como objeto da experiência da consciência, quando ainda não se produziu uma unidade da consciência. Esta proposição envolve o método dialético ("eu" luto contra o "outro" e, num outro momento, o reconhecimento de que cada um é para si um si e para o outro um outro). Lacan, usava o termo *escravo* por influência de Alexandre Kojève, quando a tradução correta seria *servo*.

O esquema apresentado por Hegel permite a Lacan avançar sobre a problematização dos vínculos entre seres humanos, onde a relação entre o senhor e o escravo descreve o processo dialético das relações de reconhecimento. Lacan trata desta temática por um longo período de seu ensino, como também fez em “O estágio do espelho [...]” (LACAN, 1966/ 1998), quando o reconhecimento em questão está ligado à imagem, que tem papel fundador para o Eu. Segundo Lerés,

“O que Lacan acrescenta a Hegel é retirar desta dialética a matriz mesma do discurso. Isto ultrapassa o simples face-a-face entre senhor e escravo, faz dela a estrutura de qualquer relação social organizada pela dialética da

linguagem incluindo a função do gozo. De fato, não é tanto de comunicação que se encarrega o discurso mas da regulação de um gozo articulado aos sistemas identificatórios. O fato de inscrever senhor e escravo como peças do discurso faz com que fiquem indissolivelmente ligados nesta dupla dimensão.” (LERÉS, 2002)

Assim, podemos levar em conta não só os aspectos imaginários que permeiam as relações sociais, mas também apreender algo que diz respeito à sua estrutura, ou ao seu Real.

8.1 Significante mestre e saber escravo

O senhor, na luta empreendida por puro prestígio, arisca tudo, inclusive a vida. Quanto ao escravo, ele escolhe a vida, perdendo assim sua liberdade. Esta estrutura serve para compreendermos como o gozo entra na relação entre os dois: o escravo, ao optar pela vida, preserva também seu gozo, que é renunciado pelo senhor, quem somente o recuperará por meio do mais-de-gozar. (LERÉS, 2002)

O escravo reconhece o senhor sem ser por ele reconhecido, numa relação em que o senhor extrai do trabalho do escravo o máximo de gozo possível, para isso necessitando apropriar-se do saber do escravo. O saber, diz Lacan, está do lado do escravo, e sendo ele meio de gozo, isso fará com que o senhor dependa do trabalho do escravo para a produção do mais-de-gozar.

No plano da relação entre significantes, a matematização do discurso do Mestre, serve para que consigamos visualizar a intrincada conexão que existe entre a constituição psíquica do sujeito e o funcionamento ampliado do discurso, como aparelho de ligação, que Lacan (1969-1970/ 1992) estipula como a condição do laço social.

Neste discurso, encontramos os elementos S1 e S2 sobre a barra, par da articulação significante que representa um sujeito dividido, localizado sob a barra. Deste encadeamento imperfeito entre significantes, temos a produção de um “a”, marca do Real que se exclui a qualquer plano simbólico e que opera ao mesmo tempo como causa e como efeito do funcionamento do discurso.

A barra representa a divisão introduzida por Freud, distinguindo-se o que encontra-se manifesto, localizado no piso superior do matema, e latente, em seu piso inferior. Desta

distinção, podemos deduzir que a atividade dos elementos \$ e “a” são de ordem inconsciente, estando portanto o fantasma que sustenta o desejo do mestre inacessível à consciência.

8.2 Discurso do Mestre e predomínio do sujeito

Para Lacan, o discurso do Mestre surge com o “predomínio do sujeito – que tende precisamente a sustentar-se só naquele mito ultra reduzido, idêntico como é a seu próprio significante” (LACAN, 1969-1970/ 1992, p. 84).

O predomínio do sujeito, defendido por Lacan no que se refere à instauração do discurso do Mestre, pode ser entendido de diferentes formas. Neste sentido, optamos por ressaltar um indicador que pode ser importante no que diz respeito aos elementos que marcam a subjetivação numa comunidade que recorre às narrativas e aos mitos, em oposição àquele que habita o discurso do Mestre, nas sociedades modernas. Este corte histórico é marcado por transformações no campo do saber sobre as quais outras disciplinas poderiam auxiliar à elaboração psicanalítica, mas enfatizamos que, neste trabalho, tal desenvolvimento fica apenas sugerido como algo a ser ainda empreendido.

Do ponto de vista psicanalítico, podemos supor que o sujeito que se constituía a partir da emergência dos significantes integrantes das sociedades pré-Civilização Mecânica, recebia os significantes que o representam frente ao Outro a partir de uma ordenação simbólica preexistente, contingente sob o ponto de vista lógico, porém consistente e estruturada sob os preceitos da tradição que o circunda. Este sujeito representava-se a partir de algo compartilhado, dependente do enredo que engendra um saber público, na medida em que neste saber repousa a origem da própria comunidade. Trata-se de um saber “encantado”, que independe da verificação para que funcione como verdade. O processo identitário, assim, se dá de forma coletiva, em que o sujeito está imerso nas representações coletivas e é a partir delas que alguma diferença poderá ocorrer.

Com o advento da ciência, conforme já explorado no capítulo anterior, ocorre a redução dos elementos que articulam a posição do sujeito em relação à uma comunidade, podendo surgir, então, a noção de indivíduo. Este indivíduo, irá figurar enquanto elemento independente, alijado de sua origem e destacado do tecido social, vendo-se colocado em posição de comando ante sua própria existência. Tal é o resultado de uma operação ocorrida

no campo do saber humano, a partir do avanço do discurso científico, que resultou na promoção de um apagamento das formas de saber mítico que conferiam e determinavam lugares sólidos para o sujeito em uma comunidade específica.

A imagem do “*self-made-man*” ajuda a ilustrar ao que nos referimos quando afirmamos que o sujeito é alçado à uma posição privilegiada: este sujeito paga, para isso, o preço de ser despojado dos traços que o representavam ante um Outro mais consistente, e passa a integrar o rol de indivíduos “produzidos em série” pelo discurso científico.

O discurso do Mestre, portanto, depende da instauração da ciência para evidenciar-se e para operar ao nível da estrutura social. Partamos desta noção para compreender o postulado lacaniano de que “o discurso do Mestre é o discurso do inconsciente” (LACAN, 1969-1970, p. 62)

Conforme afirmamos no capítulo “*Saber e Verdade*”, a descoberta freudiana do inconsciente se dá em oposição ao pensamento científico de sua época, sem deixar de ser dele dependente e nele também estar inserido. Quando Lacan afirma que “o sujeito com o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência” (LACAN, 1966/ 1998, p. 873), sua intenção parece ser ressaltar que a prática analítica só é possível com o funcionamento do discurso do Mestre, operante a partir do surgimento do sujeito da ciência.

“Por mais besta (*con*) que seja esse discurso do inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do Mestre. É isso que se chama de inconsciente” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 85) – afirmação que nos leva a interrogar se haveria psicanálise possível em sociedades em que o saber se articula de forma mítica. Neste sentido, outra colocação de Lacan pode nos ajudar: “O saber do mestre se constitui como um saber autônomo do saber mítico, e isto é o que se chama ciência” (LACAN, 1969-1970, p. 103)

Desta forma, podemos dizer que o domínio do sujeito, elevado a uma posição de destaque pela revolução que a ciência imprime ao campo do saber humano, é correlato da instauração de um discurso que estrutura as relações entre os homens a partir da posição de comando que assume o significante Mestre. Esta posição é análoga nas manifestações do inconsciente e na relação dialética que o senhor mantém com o escravo.

8.3 “Marche!”

O caráter impositivo do movimento que o discurso do Mestre imprime ordenando a estrutura pode ser pensado através da incidência de S1 sobre S2, ou seja, ao encadeamento do par ordenado: Em comum ao funcionamento psíquico, no campo dos significantes, e ao discurso que opera no plano coletivo de reconhecimento, ilustrado pela parábola de Hegel, temos o trabalho que a heterogeneidade do Real provoca à estrutura. A posição de comando assumida pelo mestre diz que ele nada quer saber de seu desejo, quer apenas que as coisas andem.

A relação dos significantes e a consequente produção de um saber encadeado à estrutura visa contornar esse Real inassimilável que Lacan localiza no matema do discurso do Mestre como “a”. Tal processo, porém, é sempre imperfeito, e o que resulta deste permanente “fracasso” do significante em relação ao objeto restará como resíduo do discurso.

8.4 O Objeto “a” e o funcionamento do discurso do Mestre

O encontro da *lalíngua* com o corpo, como aponta Miller (2012), testemunha o ponto de impossível a que está referida a junção da linguagem ao organismo. Condensado por Lacan sob o aforismo “não há relação sexual” (LACAN, 1972-1973/ 1982) a assimetria entre o que é da ordem pulsional e o que pode se inscrever como significante permite que compreendamos a divisão do sujeito frente ao objeto “a”, ponto êxtimo da cadeia significante e que atua como causa do desejo e resto de gozo.

Em relação a este “a”, encontramos no Discurso do Mestre, sobre a barra, S2 – significante do saber inconsciente ou significante do Outro, representando a bateria dos significantes, de onde S1 se destaca e à qual se dirige. O encadeamento de S1 e S2 se dá em função disto que atrai para si a significação, produzindo saber como meio de gozo, denunciando a presença de uma ausência, formalizada como objeto “a”. Temos, então, que a articulação significante é causada por um elemento que presentifica a falha da própria estrutura, não podendo nunca formular um saber último que dê conta do gozo, este escapando sempre sob a forma de um *plus-de-jouir*, a mais, excedente, ou a menos, irrecuperável.

A função que o objeto “a” exerce é homóloga a uma perda constituinte do ingresso do organismo na linguagem, cuja recuperação remonta a um momento mítico quando, supostamente, haveríamos desfrutado deste objeto que a linguagem privou-nos ao permitir

que o representássemos no campo dos significantes. Mítico, pois fora e anterior à história, uma vez que a suposição deste gozo, prévio ao acesso à linguagem, já é efeito do corte imposto pelo simbólico ao indiferenciado do organismo humano.

A produção de um saber sobre o que é da ordem do irrepresentável marca a relação que o significante mantém com o objeto, e assim determina o corte entre o sujeito e o gozo. Tal funcionamento, encontramos tanto no nível individual quanto coletivo e, desta forma, podemos melhor compreender como a emergência do discurso do Mestre tem relação com o declínio do caráter narrativo que as sociedades ditas “míticas” emprestavam à significação que seus membros fariam do impossível que constitui a relação do ser falante e o gozo.

Essa produção de saber se impõe através da articulação dos significantes, agora remetidos ao Outro científico, lugar de onde retornará a mensagem do sujeito de maneira invertida, determinando que a subjetivação ocorra conforme o que induz o discurso científico.

O discurso do analista e a leitura do sintoma

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

O Discurso do Analista, ao levar em consideração a equivocidade do significante, tem por efeito a produção de um laço social em que o sujeito é o efeito de uma divisão, distinto do sujeito que o discurso da ciência engendra. No primeiro, o que é central é a enunciação, e o sujeito da enunciação – ou do inconsciente - é o sujeito que constrói uma versão singular para dar conta daquilo que está perdido: o objeto, a origem. Rechaçado pelo discurso científico, esse sujeito é substituído por um sujeito universal: no lugar do contingente, versões que se pretendem “generalizáveis” acerca do mal-estar decorrente dessa perda constitutiva. Em outras palavras, no lugar de uma versão mítica contingente, o discurso da ciência propõe um necessário sem face e generalizável e com Lacan podemos entender que essa exclusão do

sujeito, operada pelo discurso da ciência, corresponde ao apagamento da descontinuidade existente entre saber e verdade.

O saber que rejeita a verdade recalca o saber mítico e esse recalque não é sem consequência: o inconsciente, como saber disjunto, é o seu “resíduo” (Lacan, 1969-1970/1992), a sua consequência. E o que pode ser reconstruído desse saber disjunto não retornará, segundo Lacan, “de maneira alguma”, ao discurso da ciência (LACAN, 1969-1970/1992 p.85). Aqui, Lacan diz que se distancia de Freud: o inconsciente é estranho à ciência, não pode ser apreendido pelos seus enunciados e pressupostos. É algo que lhe escapa porque o que coloca em jogo é o que a ciência precisa excluir para constituir-se como discurso.

O resultado da exclusão do saber que o sujeito pode vir a produzir, que está necessariamente sob a forma de um saber singular que diz respeito à verdade do desejo, irá figurar como o retorno do recalcado que prolifera enquanto sintoma: eis um ponto de cruzamento entre ciência e o discurso analítico.

Não é à toa que Lacan chamará o seminário em que apresenta seus discursos de “*O avesso da psicanálise*”. Ao inicialmente referir-se ao discurso do Mestre, o autor mostra como existe um discurso que seria o contraponto ao discurso analítico, havendo uma relação de oposição entre os dois que se engendra tomando como vértice um ponto, e não um plano, como seria na inversão provocado por um espelho. Esta correspondência às avessas, existente entre o discurso do Mestre e o discurso analítico, sugere que a psicanálise opera justamente no sentido contrário ao do discurso do Mestre, interrogando o elemento que ocupa o lugar de agente no discurso do mestre, S1, de modo que ele se evidencie como produção, no discurso analítico. Da mesma forma, ao tomar o objeto “a”, que está no sítio da produção, no discurso do mestre, como agente do discurso analítico, torna-se realizável ao processo analítico colocar em evidência a causa do desejo inconsciente do analisante.

8.5 S1 e o processo analítico

É situado no discurso do Mestre, portanto, que um sujeito chega ao tratamento analítico. A escuta do psicanalista deverá propiciar a alternância entre os demais discursos, de modo a chegar-se na disposição de elementos que caracteriza o discurso analítico: em outras palavras, a instauração da transferência permitirá que o analista ocupe o lugar de semblante de

“a”, operando como agente do discurso de modo a pôr em evidência o gozo que está em jogo no funcionamento psíquico do analisante.

O discurso do Mestre sustenta o sintoma como motivo de consulta, sendo responsável pelas formações do inconsciente, que se impõem à ciência como um fato. É através de sua configuração que algo do inconsciente pode surgir, atrapalhando a ordem e a racionalidade pregadas pela ciência e atuando como um sintoma.

Neste sentido, o desvelamento dos significantes que representam o sujeito perante o Outro, através da dinâmica inconsciente, ocorre partindo de uma configuração específica dos elementos do discurso. É com essa configuração inicial, referida como a instauração do sujeito no discurso do Mestre, que o analista terá de trabalhar para que seja possível alguma leitura do sofrimento engendrado pelo sintoma. Assim, o analista deve procurar os vestígios que apontem para a posição subjetiva do sujeito frente ao Outro, buscando identificar os significantes que operam psiquicamente a partir da posição de comando, ou seja, S1.

Os vestígios do saber que dizem respeito à forma com que o sujeito se relaciona ao gozo, ou saber mítico, estão representados, no Discurso do Mestre, pelo elemento S1 dirigindo-se a S2, bateria dos significantes ou significantes do Outro.

Qualificado de significante acéfalo por representar a si mesmo, S1 é o significante do nome do pai, reprimido desde a origem, e que está no lugar do elemento que, desde fora do conjunto dos significantes, ordena-os de forma consistente. S1 conserva seu teor paradoxalmente arbitrário: como lugar fora do conjunto, opera enquanto diferença. Como elemento, pode ser qualquer significante que se destacará da bateria que reúne todos os significantes – S2.

Este paradoxo chama a atenção pois, no Discurso do Mestre, S1 representa o sujeito junto a outro significante S2, sendo sua função necessária, mas sua incidência, contingente. O sujeito produzido e instalado no Discurso do Mestre não sabe que recebe sua própria mensagem, de maneira invertida, do Outro. Os significantes que o representam junto ao Outro lhe são transmitidos, mas por quem?

Os significantes transcendentais articulados de maneira mítica e transmitidos entre gerações não se mostram operantes nas sociedades modernas. O desencanto promovido pela concepção científica de conhecimento, porém, não logra excluir sua dimensão oracular por

completo: no que diz respeito à identificação do sujeito aos significantes, seguimos no campo da alienação.

A alienação, segundo Lacan, é própria ao estatuto do sujeito (LACAN, 1961-1962). O banho de linguagem no qual o infante é imerso antes mesmo de nascer, constitui-se a partir de significantes que lhe vem do Outro. Desta forma, o sujeito encontra-se submetido a esta dimensão imposta pelo Outro, restando apagado pelo efeito do próprio significante, sob uma captura determinada pela identificação aos significantes maternos. Se consideramos que o sujeito da psicanálise advém como efeito da articulação entre S1 e S2, sua separação depende da intromissão de um segundo significante, que irá ordenar, desde fora, o campo do Outro. Assim, compreendemos a importância deste segundo significante que vem a ser S1, o Significante do Nome do Pai, cuja função é estabelecer uma diferença a partir da qual o sujeito irá situar-se em relação ao discurso do Outro.

Assim, localizando no discurso do analista S1 no lugar da produção, Lacan indica que o processo analítico colocará em evidência os significantes aos quais o sujeito está alienado, permitindo que deles se faça uma eleição “um pouco menos tonta” do que quando operavam de maneira inconsciente.

Segundo Lacan, no discurso do Mestre a impossibilidade está colocada entre o mestre (S1) e o saber (S2), indicando-nos, assim, a impossibilidade "de governar aquilo que não se domina" e a impossibilidade "de mandar no saber" (LACAN, 1969-1970/1992, p.445). Nesta vertente, Lacan retoma o conceito de repetição, de Freud, e de fixação, afim de estabelecer, no discurso do Mestre, o limite entre sujeito e saber.

No discurso analítico, ao oferecer-se como semblante de *a*, o analista permite que o sujeito produza significantes que o implicam em sua divisão. Neste discurso, trata-se justamente de interrogar os significantes fundantes do sujeito e fazê-los vacilar em sua consistência imaginária, um exercício que o analista solicita ao analisante, desde sua posição como causa do desejo de saber. Trata-se, dito de outra forma, de sublinhar a disjunção que existe entre o saber e sua possibilidade: S1. É nesse sentido que se pode pensar na possibilidade de um reordenamento do saber: a vacilação dos significantes que o sujeito encontra para identificar-se, para apresentar sua constituição, assinala que esse sujeito produz-se numa divisão.

Quando falamos em sujeito, em psicanálise, devemos deixar claro que não se trata de conceituar o que se entende por pessoa, indivíduo ou cidadão, mas antes de compreender uma suposição que está referida a uma ética e que designa o ser falante, que enquanto efeito da articulação significante encontra-se sempre dividido e em falta em ser. Seu apagamento é justamente a marca de sua presença, uma vez que antes dele não havia nada. A alienação, portanto, faz parte do movimento constitutivo do sujeito, que encontra-se em constante processo de separação e clausura em relação aos significantes do Outro.

Para a psicanálise, o saber que se constrói numa análise não representa nem uma verdade última, nem um avanço em direção a ela. Estando o sujeito instalado neste discurso, mudam-se as coordenadas que dirigem a fala, de maneira que a produção de um saber singular torna-se consequência do desejo que se funda na falta e no ato mesmo de dizer.

9 O SUJEITO DA CIÊNCIA E O DISCURSO CAPITALISTA

9.1 De onde vem o sujeito contemporâneo?

Interrogar a gênese do sujeito contemporâneo é uma tarefa ousada. Portanto, devemos considerar a limitação deste trabalho e a indicação para estudos posteriores a respeito do tema em questão. Desta forma, propomos trabalhar dentro do que permite uma breve análise dos efeitos subjetivos responsáveis pela instauração do sujeito cartesiano, e as subsequentes transformações ocorridas a partir deste.

Partimos da afirmação de que o sujeito engendrado pela ciência constitui-se na relação aos signos do Outro científico, que absolutiza o saber ao estabelecer-se como um campo completo de significações. Um bom exemplo para vislumbrarmos este processo está contido nos manuais estatísticos de classificação dos transtornos mentais, que buscam abarcar a totalidade de manifestações sintomáticas sob a nomenclatura de diferentes patologias.

Desta maneira, o sujeito da ciência encontra-se fixado imaginariamente à identidade que lhe retorna do Outro, estabelecendo-se uma relação de engessamento do sujeito em relação à sua posição perante ao Outro. A este processo podemos atribuir a ocorrência da alienação imaginária, trabalhada no capítulo “*Identidade e alienação*”, em que salientou-se que a alienação integra o duplo movimento lógico alienação/separação na constituição do sujeito psíquico.

Como já foi descrito no capítulo “*Ciência e saber na sociedade moderna*”, a ciência provoca o apagamento dos saberes heterogêneos a ela, excluindo tudo aquilo que é da ordem da singularidade do sujeito. A esta redução de material, Lacan atribui o funcionamento do “mito ultra-reduzido” (LACAN, 1969-1970/1992) no discurso do Mestre, que opera em referência a outro elemento (S2), porém fundando-se em si mesmo. O significante de onde parte a referência ao Outro fica assim condicionado ao funcionamento de um aparelho discursivo em que o saber opera função fundamental para a constituição do sujeito.

A instauração do discurso do Mestre depende do advento da ciência e do ingresso do saber nas relações entre os seres humanos. Neste sentido, podemos dizer que a ciência, iniciada por Descartes, busca fundar um saber que independa de Deus, e que esteja vinculado

ao próprio sujeito, unindo, assim, ser e pensamento, como encontramos no “*cogito ergo sum*” – penso, logo, sou.

O pensamento, portanto, é a primeira marca do sujeito enquanto afirmação de sua importância. Neste movimento, podemos dizer que a ciência busca elevar o sujeito à posição que, antes dela, era ocupada por Deus. Assim, o pensamento passa a ocupar a posição central em relação ao saber, já que, com o declínio das explicações míticas, o saber não é mais atribuído a entidades divinas.

Lacan refere-se a este “predomínio do sujeito” (LACAN, 1968-1969), permitido pelo modo de operar da ciência no campo do saber, vinculando-a ao funcionamento do mito ultra-reduzido, forma de descrever a função do significante Mestre (S1) que opera em nível estrutural ordenando o campo do Outro (S2) a partir da relação significante.

O discurso do Mestre presentifica a articulação significante da constituição do sujeito da ciência, que se faz representar a partir do ordenamento entre S1, ou mito ultra-reduzido, acéfalo por estar vinculado ao signo, e S2, significante do Outro. Estabelecer que o sujeito da ciência está ancorado em um ponto de não saber, ou de um ponto de sentido alienado a si mesmo, que se dirige ao campo do Outro, implica em aceitar que este sujeito depende de uma significação que lhe é anterior, mas que está recalcada.

A função de S1, enquanto mito ultra-reduzido, está referida ao nome próprio, ou seja, ao “em nome de quem” o mestre se dirige ao escravo, enquanto campo do saber. Este ponto de ignorância ou desconhecimento opera a nível estrutural na medida em que determina o posicionamento do sujeito a partir de sua alienação aos significantes mestres que o constituem frente ao gozo.

É por isso que Lacan afirma que o discurso do Mestre é o discurso do inconsciente (LACAN, 1969-1970), e que a psicanálise, de fato, opera sobre o sujeito da ciência (LACAN, 1966). Destarte, não estaria errado afirmar que o sujeito da ciência é o sujeito sobre o qual a psicanálise se debruça, desde Freud, em referência à dinâmica inconsciente operante no discurso do Mestre, que se apoia no encadeamento do mito ultra-reduzido ao campo do Outro. A esse respeito, Eidelsztein comenta:

Cada cultura implica una modalidad de operar con el saber, que produce cambios en el efecto sujeto correspondiente como en las formas de

responder frente a él. (...) la sociedad científica (la cultura que opera con el saber mediante una forma científica), tiene por correlato un efecto sujeto que le es antinómico. Existe un efecto de la modalidad con que la ciencia opera con el saber: el sujeto de la ciencia, pero tal sujeto le es antinómico a ella misma. Lo que la ciencia propone en un sentido, el sujeto que la misma ciencia produce como efecto, lo hace en el sentido contrario. El efecto sujeto es, fundamentalmente, el sujeto dividido. (EIDELSZTEIN, 2008, p. 16 apud LONGO, 2012)

A prevalência do sujeito, propiciada pela ciência, é responsável por produzir subjetividade a partir de uma suposta “unificação” entre ser e pensamento. Porém, esta unificação cobra o preço de uma negligência, relativa à divisão constituinte do sujeito, que somente pode ser lida a partir do discurso analítico. A ciência, portanto, acaba permitindo que evidências da divisão deste sujeito apareçam sob a forma de sintoma, que eclode na disjunção existente entre o saber científico e o gozo. É neste sentido que S1, no discurso do Mestre, opera estando recalcado para o sujeito, pois é ele que determina o posicionamento do sujeito frente ao Outro, e conseqüentemente frente ao gozo.

Se o sujeito de que tratamos até então reúne suas particularidades do modo de subjetivação iniciado pelo movimento científico, constituindo-se a partir da divisão ilustrada pelo discurso do Mestre, quais seriam então os elementos que caracterizam o sujeito instalado no discurso Capitalista, proposto por Lacan como “o discurso do Mestre moderno”, em 1972?

9.2 Aproximações do sujeito do discurso capitalista

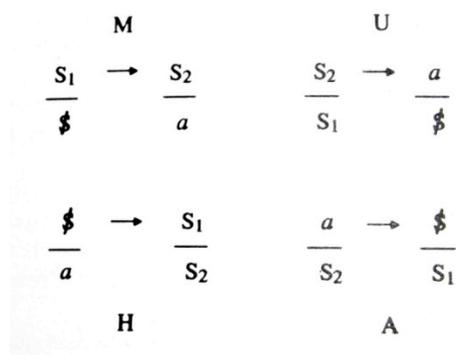
A realidade capitalista, diz Lacan (LACAN, 1968-1969), “não tem tão má relação com a ciência”. Reiterando esta ligação, em outra passagem de seu seminário, diz que o discurso capitalista surge de uma “curiosa copulação” entre o discurso do mestre e o discurso da ciência (LACAN, 1969-1970, p. 126) Estas indicações servem para recordar-nos que o discurso capitalista surge a partir da intensificação do modo de produção capitalista, que deve seu início à entrada da ciência e do saber no campo da exploração do trabalho humano. A ciência, portanto, condição para a instauração do discurso do Mestre, será também fundamental no que tange ao surgimento do discurso capitalista.

Propomos prosseguir esta problematização evocando o caráter social que os discursos representam para Lacan. No seminário “*O Averso da psicanálise*”, Lacan apresenta quatro discursos que fazem laço social, porém menciona um outro discurso que não faz laço social. Esse é o discurso capitalista.

Afirmar que um discurso não faz laço social parece um contra-senso teórico, uma vez que Lacan define os discursos como aparelhos de linguagem que, através da regulação do gozo referida à civilização, estruturam o laço social que baliza as relações entre os seres humanos.

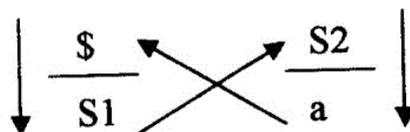
Quais seriam, então, as diferenças entre o discurso do Mestre e o discurso capitalista, no que tange aos sujeitos que são a ele antinômicos? Em busca de respostas, podemos considerar alguns indícios apresentados por Lacan na forma escrita do discurso capitalista.

Os quatro discursos de Lacan:



Identificamos, na matematização do discurso capitalista, uma diferença importante em relação aos demais discursos: o discurso capitalista quebra a lógica proposta à articulação entre os quatro discursos, referida à operação quarto de giro. Isso o torna um outro discurso, e não um quinto discurso, uma vez que não se inscreve sob a mesma escrita algébrica dos demais. Há, portanto, uma particularidade em sua escrita, já que ela não respeita as regras de rotação de lugares e de funções, por parte dos elementos que o designam.

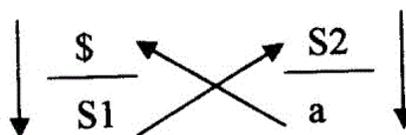
O discurso capitalista:



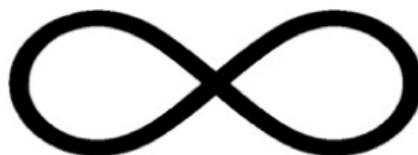
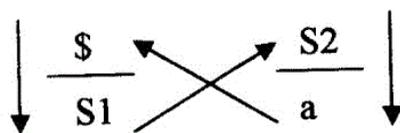
Atentar para o fato de que existe um rompimento da lógica que rege o encadeamento discursivo entre os quatro discursos aponta para a particularidade da escritura do discurso capitalista. Tal formalização está referida à inversão da posição dos elementos S1 e \$, a partir da escritura do discurso do Mestre.

O discurso do Mestre e o discurso capitalista:

$$\begin{array}{c} \frac{S1 \rightarrow S2}{\$ \leftarrow a} \end{array}$$



A escrita do discurso capitalista evidencia que, em sua estrutura, pode-se percorrer todo o conjunto sem que se encontre a menor impossibilidade entre os diferentes lugares ocupados pelos termos que compõem tal discurso. O discurso capitalista, desta forma, possibilita uma circularidade completa no circuito de seus lugares, no qual todos os vértices podem ser alcançados.



Lacan afirma que o discurso capitalista é dotado de um ritmo muito rápido, mudança ocasionada pela inversão dos termos S1 e \$, a partir do discurso do Mestre. A esse respeito, o autor aponta:

“[Essa] pequena inversão será suficiente para que isso ande como se estivesse sobre rodas, isso não tem como andar melhor, mas desse modo isso anda rápido demais, isso se consome, isso se consome tão bem que isso se consuma” (LACAN, 1972, Conferência em Milão).

9.3 O que é que se consuma?

Se dissemos que os quatro discursos estão referidos aos “impossíveis” freudianos (FREUD, 1937/ 2006), é porque eles organizam-se sobre a mesma estrutura, que é a estrutura da própria falta. Em todos quatro identificamos o detalhe observado por Lacan ao escreve-los: a ausência de um vetor que enlaça o lugar da produção ao da verdade, onde localiza-se a impossibilidade própria a cada discurso.

Governar, educar, psicanalisar e, como introduz Lacan, fazer desejar, são ofícios ditos impossíveis em função da heterogeneidade que o Real imprime à cadeia significante. Desta forma, não existem métodos de efetuar as operações descritas acima que assegurem a efetividade da tarefa a que se propõem.

Psicanalisar integra o rol das profissões impossíveis, e neste sentido, não podem haver garantias de que a cura irá operar num tratamento analítico, uma vez que esta vem “em acréscimo”, a partir da operação do significante, que visa inscrever algo do Real da pulsão no psiquismo. (LONGO, 2012)

De “impossível” também podemos chamar a relação que a ação do significante instaura, na medida em que o ingresso do sujeito na linguagem determina o desencontro entre a representação e o seu referente, ou seja, entre as palavras e as coisas. Sendo assim, o hiato instaurado pelo significante representa a abertura que envolve a perda de gozo necessária para o advento do sujeito de desejo.

Dizemos, então, que a estrutura dos discursos surge da impossibilidade de um discurso aplacar a si mesmo, constituindo-se, assim, como um aparelho que, a partir de seu

funcionamento análogo ao da linguagem, tenta dar conta do desencontro existente entre o significante e o Real.

A impossibilidade referida ao discurso analítico diz respeito à impossibilidade do Real ser totalmente simbolizável, donde depreende-se que há sempre a insistência de um resto de gozo que não cessa de não se inscrever. Na formalização deste discurso, o analista ocupa o lugar que semblantea o objeto “a” enquanto causa do desejo do analisante, desde a posição de agente do discurso. O analisante figura acima, à direita, sob a rubrica da divisão que o constitui frente ao objeto.

No discurso do Mestre, o que não cessa de não se inscrever está representado do lado direito e sob a barra, também pelo objeto “a”, mas numa posição diametralmente oposta à que ele ocupa no discurso analítico. Esta constatação tem importância, na medida que Lacan afirma que o discurso do Mestre é “o avesso” da psicanálise. (LACAN, 1969-1970/1992)

O discurso do analista, segundo Lacan, é o que permite elucidar os elementos em causa nos demais discursos, e, considerando que sua escrita se faz às avessas do discurso do Mestre, isso permite que compreendamos melhor a função que o objeto “a” exerce nesta última.

9.4 A função lógica do mais de gozar

Encontramos, à direita e sob a barra, no matema do discurso do Mestre, o objeto “a” ocupando o lugar que Lacan designa como sendo o da “produção”. Tal configuração baseia-se no que Lacan propõe acerca da função lógica do mais-de-gozar, elaboração que recorre à economia política para fundamentar-se.

O discurso do Mestre, também referido por Lacan como sendo o discurso do inconsciente, representa a estrutura de linguagem na qual se apoia o funcionamento do psiquismo no laço social engendrado pela divisão subjetiva. Já discutimos que tal divisão é instaurada pela dinâmica própria do sujeito moderno, cujo paradigma de origem encontra-se na proposição cartesiana que determina a relação que o sujeito mantém com o saber.

O saber, portanto, articulado pelo significante, torna-se “meio de gozo” (LACAN, 1969-1970/ 1992, p. 37), operando na tentativa de recuperação do que se perdeu ao ingressar no discurso, ou na linguagem. É por isso que podemos afirmar o caráter paradoxal da

liguagem no discurso do Mestre: ela produz perda de gozo, e, ao mesmo tempo, representa a possibilidade de uma recuperação dele.

Como vimos, esta recuperação se dá de maneira cifrada, o que significa dizer que há uma perda irreparável e constitutiva, que opera enquanto causa do desejo inconsciente e resulta no trabalho de produção de saber a que se dedica o inconsciente (ou o discurso do Mestre). A impossibilidade do discurso do Mestre, desta forma, aponta para a função que o objeto “a” exerce enquanto perda e enquanto suposição de recuperação via saber, uma vez que esta recuperação sempre ocorre de certa forma “mutilada” pela ação do significante.

O mais-de-gozar, portanto, refere-se a esta função que por um lado é perda, e por outro recuperação, num processo marcado pela desproporção que determina que aquilo que é a causa do discurso também configura o elemento de sua produção, ou de seu resto.

9.5 Mais-valia e mais-de-gozar

Lacan escreve seus discursos apoiando-se no paradigma da economia política para traçar a estrutura que suporta o funcionamento do laço social. Esta escolha permite que o entedimento da dinâmica discursiva ocorra a partir de uma lógica própria, distinta da concepção freudiana utilizada para a compreensão das relações existentes entre sujeito e sociedade, por exemplo.

Freud, interrogado pelo saber de sua época, encontra respaldo para suas fundamentações fazendo muitas vezes referências à termodinâmica. Este modelo de interpretação e leitura dos fenômenos psíquicos, sejam eles individuais ou coletivos, mostrou-se bastante útil à elaboração da teoria freudiana. Porém, deve-se ressaltar que trata-se de um paradigma que surge do campo da física, cujos avanços impulsionaram a Revolução Industrial ocorrida em meados do século XVIII. Termos freudianos como “descarga” e “acúmulo”, por exemplo (FREUD, 1895/ 2006), figuram entre o extenso leque de palavras do vocabulário de Freud.

Em “*O Mal-Estar na Civilização*” (1920/ 2006), podemos dizer que Freud busca fundamentar o funcionamento psíquico individual e coletivo a partir de uma cisão entre indivíduo e grupo, cujo intervalo é demarcado por um pêndulo que oscila hora em favor da pulsão, hora através dos meios de coação da civilização. Birman (2006) destaca que, no que

tange às hipóteses de trabalho deste texto, elas “nos permitem pensar no lugar da modernidade no imaginário teórico da psicanálise, no sentido ao mesmo tempo epistemológico e político.” (BIRMAN, 2006, p. 138)

Lacan não abandona a termodinâmica, inclusive fazendo diversas alusões à entropia para estabelecer a operatividade de alguns conceitos de sua teoria. Por outro lado, Lacan, como sujeito de sua época, dispõe de um aparato epistemológico e político mais amplo, o que o permite empreender uma trajetória própria e profícua no estudo da discursividade.

O recurso à economia política, em Lacan, diz respeito à admiração que o autor tinha pelo trabalho de Marx, intelectual revolucionário alemão que encontrou em Hegel alguns dos fundamentos para a elaboração de sua obra. Assim como o fez com outras áreas do saber, Lacan “importou” noções que, modificadas, serviram para que o autor propusesse uma leitura ímpar da estrutura social, feita a partir da psicanálise.

Deste modo, Lacan recorre a Marx para fundamentar o mais-de-gozar, afirmando que ele é homólogo ao conceito de mais-valia. A esse respeito, o autor afirma não existir entre os dois conceitos uma simples relação de analogia, palavra que poderia remeter ao caráter metafórico da escolha. A esse respeito, Becker (2010) ressalta:

“Interessa-nos o significado topológico da homologia: uma estrutura será homóloga à outra quando, seja qual for o seu modo de apresentação, tem como origem o mesmo traçado, o mesmo corte sobre a superfície, o mesmo número de pontos e as características dos cruzamentos de suas linhas de corte. Em outras palavras, a sua escrita é a mesma” (BECKER, 2010)

A mais-valia, em Marx, pode ser entendida a partir da instauração do mercado de trabalho, quando a força de trabalho passa ela mesma a consistir numa mercadoria que pode ser comprada ou vendida. (MARX, 1867/1980)

Assim, o capitalista pode comprar o trabalho do trabalhador, que vende sua força de trabalho num mercado. A diferença existente entre o valor de troca do trabalho, ou seja, entre o que custa contratar um trabalhador e o seu valor de uso, ou quanto este trabalho pode

produzir para quem o contrata, resulta num excedente de que se apropria o capitalista, chamado por Marx de mais-valia.

A mais valia, portanto, representa uma perda para quem vende sua força de trabalho e um ganho para quem a compra, descoberta feita por Marx e adotada por Lacan para propor a função do mais-de-gozar. Neste sentido, Lacan afirma:

"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 seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar — para dizer de uma vez — forjado." (LACAN, 1969-1970/ 1992, p. 86)

A relação que o sujeito mantém com o gozo, assim, pode ser descrita pela função do mais-de-gozar, esse *plus-de-jouir* em que a homofonia da língua francesa joga com os sentidos de “mais” ou “nem”, “nada”.

O desencontro entre o sujeito e o gozo, no discurso do Mestre, é da mesma ordem da desproporção relativa ao funcionamento do modo de produção capitalista, no que diz respeito à relação entre o valor de troca e o valor de uso da força de trabalho. Destarte, consideramos que o discurso do Mestre presentifica a relação que o sujeito mantém com o gozo, relação que, neste discurso, sofre os efeitos de uma impossibilidade estrutural que impõe a disjunção entre os dois elementos em questão.

O gozo, no discurso do Mestre, está interdito pela ação do significante, que depende do seu endereçamento aos significantes do Outro para representar um sujeito. A referência à estrutura da linguagem é o que caracteriza a possibilidade de se estabelecer o laço social, fruto da renúncia pulsional que cobra a civilização.

9.6 O gozo no discurso capitalista e os objetos de consumo

Lacan afirma que a partir da inversão entre os termos S1 e \$, no discurso do Mestre, o discurso capitalista supera a impossibilidade referida à estrutura dos outros quatro discursos

(LACAN, 1972). Desta maneira, o discurso capitalista desconhece o desencontro entre sujeito e gozo, ao encarnar nos objetos de consumo a função do objeto “a”.

A eliminação das interrupções no circuito que estabelece a escrita dos elementos que constituem o discurso capitalista sugere que este discurso em particular não está assentado sobre uma estrutura que comporta a falta. Ao propormos o símbolo comumente usado para representar o “infinito” (∞) para desenhar o sentido dos vetores que regem o funcionamento deste discurso, reiteramos o que afirma Lacan quando diz que isto anda “como se estivesse sobre rodas” (LACAN, 1972)

Se o discurso do Mestre se distingue pela posição de comando do significante S1, que ocupa o lugar de agente do discurso, dirigindo-se ao significante S2 para produzir um sujeito dividido frente ao seu objeto de desejo, no discurso capitalista encontramos uma “confusão” entre as funções que os termos poderiam ter por ocuparem distintos lugares. A esse respeito, Soler afirma:

“Não é porque os termos não estão em seus lugares que se pode dizer que os lugares estão revirados. É que, nos discursos, não há mais lugares, não há mais lugares distintos. Não há a distinção entre um lugar onde isso comanda e um lugar no qual alguma coisa é produzida” (SOLER, 2012, p. 93)

A inversão instaurada pelo discurso capitalista age, portanto, sobre o endereçamento que o sujeito mantém ao campo do Outro, e que neste discurso em particular passa a ser dirigida ao próprio objeto. Neste sentido, o curto-circuito ligado à mudança dos vetores deste discurso determina que “Os objetos comandam o sujeito porque o circuito das flechas é um circuito contínuo e sem ruptura” (SOLER, 2012, p. 93)

Assim, a impossibilidade sobre a qual estão fundados os demais discursos dá lugar à possibilidade de encontro entre o sujeito e o gozo, através dos objetos que a ciência produz e o capitalismo oferta.

Desta forma, em “*Radiofonia*”, Lacan (1970/ 2003) irá afirmar que não é a um mestre, mas aos objetos de consumo que os sujeitos devem endereçar-se para pedir contas da exploração que sofrem, no discurso capitalista. O processo de exploração pelos objetos,

portanto, marca as relações entre os sujeitos, que figuram enquanto indivíduos frente ao gozo, não mais aptos a fazerem laço social.

Esta marca de nossa época produz efeitos em diversos âmbitos, inclusive naquele que diz respeito às relações interpessoais e ao amor. Segundo Lacan (1970/ 2003), o discurso capitalista também faz ingressarem os parceiros sexuais na série de valores de uso e de troca, indício que sugere que o laço social está desfeito, em proveito do uso de objetos que, de algum modo, realizam os fantasmas do sujeito.

10 FETICHISMO E MERCADORIA

10.1 Marx e o “fetichismo da mercadoria”

Podemos apoiar uma possível compreensão acerca do funcionamento dos objetos de consumo para a dinâmica psíquica se levarmos em conta o que eles representam enquanto recuperação de gozo engendrada pelo discurso capitalista. Neste sentido, propomos retomar a problematização introduzida por Marx acerca do que ele chama de “fetichismo da mercadoria” (MARX, 1867/1980, p. 79), já que o fetiche constitui um importante articulador para a teoria psicanalítica.

Em “*O Capital*”, Marx (1867/1980) sugere que a relação estabelecida entre os homens e as mercadorias é marcada por um mistério. A existência deste mistério, por si só, aponta para um mecanismo que atua independentemente das relações objetivas que poderiam definir o valor que uma mercadoria assume para determinado sujeito, fazendo com que dependamos da especulação teórica referente a outras disciplinas para melhor compreendermos as qualidades do mecanismo em questão.

Marx propõe que retomemos a “região nebulosa da crença” (MARX, 1867/ 1980, p. 81) para estabelecer uma analogia entre as formas de concepção do saber místico e a forma “fantasmagórica” que a mercadoria assume, aos olhos do homem moderno.

Neste sentido, cabe salientar que Marx é movido pelo mesmo sentimento que batiza o termo “fetiche” a partir da acepção etimológica de “feitiço”, fundado na concepção etnocêntrica (eurocêntrica, no caso) dos fenômenos observados por exploradores europeus em tribos africanas.

Se remontarmos à origem da palavra “fetiche”, constataremos que ela aparece pela primeira vez nos escritos de Charles de Brosses, antropólogo francês que viveu no século XVIII e que se debruçou sobre o estudo das manifestações culturais próprias a sociedades ditas primitivas. (IACONO, 1992)

Sua etimologia remete ao substantivo fetiche, palavra de origem francesa que deriva do português feitiço (*fetisso*). Esta adaptação surge posteriormente aos estudos etnográficos realizados por exploradores portugueses em regiões da África, onde foram observadas

práticas tribais e rituais em que ocorria a adoração e a atribuição de qualidades animalistas a objetos inanimados.

A palavra feitiço, por sua vez, encontra sua raiz no latim *facticius*, ou seja, “aquilo que é feito”, ou aquilo que é produzido pelo homem, não tendo assim, existência “natural”, mas sim “artificial” (dicionário Priberam Online). Desta forma, podemos compreender como a interpretação feita pelos portugueses dos costumes de tribos africanas se inscreve sob a égide racionalista, própria ao movimento iluminista no qual estas pesquisas estavam inseridas.

A visão etnocêntrica que os europeus impunham aos fenômenos observados em tribos africanas traduz, desta forma, o espírito de uma época em que o predomínio da razão marcava o lugar privilegiado que o homem ocupava no processo de construção do saber. Neste período, localizamos já o declínio da função que as explicações divinas ou místicas exerceram anteriormente, a partir da emergência do pensamento racionalista que operou como prenúncio à era científica. Desta forma, a caracterização de um costume tribal, presente também em algumas religiões, é feita sob o prisma da racionalidade que considera tais práticas o fruto de uma “crença” que se sustenta no desconhecimento do funcionamento objetivo da realidade.

Marx explica que o caráter fetichista da mercadoria, portanto, remonta ao primitivismo do pensamento religioso, que acredita na existência de relações entre “coisas”, ignorando que tais relações emergem de um sistema que é mais amplo, e que remonta ao funcionamento social do modo de produção capitalista. Os objetos “enfeitiçados” que aparecem no mundo sensível sob a forma da mercadoria, de fato agem ocultando a dinâmica que os produz a partir de uma relação que é social, assim como ocorre na adoração a objetos inanimados empreendida pelos religiosos. A respeito disso, Marx afirma:

“A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho: por ocultar, portanto, as relações sociais entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos de seu próprio trabalho” (MARX, 1867, 1980, p. 81)

Este “erro” de julgamento, reponsável por atribuir aos objetos mesmas características que, na verdade remetem ao processo de produção de mercadorias, sintetiza a visão que Marx tem acerca do funcionamento humano frente aos objetos de consumo produzidos pelo capitalismo.

10.2 Freud e o fetichismo

É com Alfred Binet que o termo “fetichismo” ingressará no campo da psicologia e da sexualidade, em 1887. Tendo uma longa história atrás de si, o “fetichismo” integrará o rol de manifestações encontradas na categoria clínica recém inventada, a perversão, estando entre elas também o “sadismo”, o “masoquismo” e o “exibicionismo”.

O fetichismo, para Binet, representa a forma de relacionar-se com objetos sexuais de maneira “infantil”, caracterizando uma perversão sexual que remonta ao primitivismo psíquico, ou uma patologia que denota uma “regressão” a um estágio inicial do desenvolvimento humano.

Freud dedica poucos trabalhos à análise do fetichismo. Trata do assunto pela primeira vez em 1905, em seus *“Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”* (FREUD, 1905/2006), quando indica que o caráter aberrante do fetiche deve ser entendido a partir da plasticidade da própria libido, que está submetida ao polimorfismo das pulsões. Freud justifica a fixação da libido no objeto fetiche a partir da noção de que a sexualidade infantil tem inicialmente diversos alvos, não direcionando-se unicamente à buscar prazer genital, mas ligando-se a distintos objetos de satisfação referidos aos orifícios do corpo.

Elementos importantes para a teoria freudiana do fetichismo estão presentes nesse primeiro texto. Eles indicam o percurso que o levará a escrever, em 1927, o artigo intitulado *“Fetichismo”*. Neste texto, Freud constrói hipóteses mais sólidas e afirma que o fetiche é um substituto do pênis da mulher – da mãe, em particular – no qual o menino outrora acreditou e de cuja crença não quer abrir mão.

Os fetichistas, para Freud, são aqueles que, na infância, recusaram-se a registrar a percepção inevitável de que as mulheres não têm pênis. O temor que motivou tal recusa baseia-se no temor à própria castração, elemento importante na teoria freudiana, e devemos contextualizar esta colocação em relação à hipótese freudiana relativa à teoria do “monismo

fálico”, encontrada nas elaborações do “pequeno Hans”. Segundo essa teoria, seria próprio à fase fálica a suposição infantil de que todos os seres vivos possuem pênis.

O texto baseia-se no mecanismo de “renegação”, ou “desmentido” (*Verleugnung*), relativo à estrutura perversa, representando o fetiche ao mesmo tempo como sinal do triunfo sobre a ameaça de castração e como forma de proteção contra ela, uma vez que, para Freud, “Provavelmente a nenhum indivíduo humano de sexo masculino é poupado o susto da castração à vista de um órgão sexual feminino” (FREUD, 1927/ 2006, p. 157). O fetiche, assim, ilustraria a ocorrência de um processo de clivagem do eu, em que duas ideias antagônicas (a mãe tem pênis/a mãe não tem pênis) poderiam coexistir no psiquismo.

A hipótese freudiana acerca da escolha do objeto fetiche afirma que este seria formado a partir da última visão ou impressão obtida no corpo da mãe antes da descoberta traumática da ausência de seu pênis. Para Freud, essa hipótese explicaria a fixação libidinal de alguns de seus pacientes por objetos como peles, sapatos e peças de roupa íntima, por exemplo.

Temos, portanto, em Freud, uma teoria que localiza o conceito de fetiche no campo da sexualidade, ocupando uma posição importante na economia psíquica do sujeito de modo a funcionar como condição à excitação sexual.

10.3 Marx, Freud e a ilusão

A perversão sempre representou um desafio à psicanálise. Classificada por Freud como o “negativo” da estrutura neurótica, esta elaboração teórica tentava dar conta de manifestações sintomáticas que se diferenciavam daquelas resultantes do mecanismo de repressão. Com Freud, porém, os mecanismos que operam na estrutura perversa deixam de ser exclusividade dos sujeitos perversos e passam a integrar a maneira com que o psiquismo dito “normal” se relaciona com a sexualidade.

Safatle (2010) afirma que o fetichismo serve a Freud para enunciar a dimensão de alienação que marca o sujeito moderno em relação à sua própria sexualidade, de forma a reiterar que “não somos senhores de nossa própria casa”, pois existem determinações inconscientes cuja operatividade escapam à compreensão racionalista.

Há, para Safatle, semelhanças estruturais entre as elaborações do fetichismo de Marx e do fetichismo de Freud, e tais semelhanças dizem respeito às possibilidades de leitura crítica

que este conceito propiciou para a discussão acerca dos processos de alienação que constituem o homem moderno, tanto no campo do trabalho quanto no campo do desejo. (SAFATLE, 2010)

A lógica do desmentido fetichista, que pode ser sintetizada com a frase “eu sei, mas mesmo assim...”, garante a preservação de duas ideias contraditórias no psiquismo, maneira de dizer que preserva-se um “brecha” na lei, assegurando ao sujeito um ganho, ou uma ausência de perda, que está na fronteira da perversão. A divisão que permite a coexistência de duas idéias contraditórias, entretanto, mostra-se atuante também no funcionamento psíquico da “vida cotidiana”, constituindo um importante mecanismo que irá mediar a relação do sujeito com os objetos, ou seja, com a falta que eles representam.

A clivagem (*Spaltung*) do Eu, proposta por Freud para explicar como era possível a um paciente saber que seu pai estava morto e, ao mesmo tempo, crer que ele ainda estava vivo, (FREUD, 1927/2006, p. 158) mantendo assim dissociados dois dados incompatíveis, aponta para a relação que um sujeito pode vir a manter com os objetos que povoam sua vida. Neste sentido, podemos afirmar que o fetiche atua ligado a um mecanismo que permite que exista um “falso engano”, por parte do sujeito, no sentido de que este admite que duas correntes de pensamentos, uma que reconhece e outra que nega a castração, coexistam simultaneamente. Neste processo, crença e saber ficam dissociados para o sujeito, assim, é possível que haja um “encantamento” atribuído aos objetos, qualidade que resiste inclusive ao teste de realidade a que tais objetos podem ser submetidos.

O fetichismo integra, assim, o funcionamento inconsciente no que tange à maneira do sujeito moderno relacionar-se com os objetos sensíveis de seu cotidiano, e podemos dizer que sua operatividade se dá por elementos que fogem à esfera racional, fundamentando-se numa forma de apreensão das coisas e dos fenômenos que é análoga à empregada pelos místicos. A esse respeito, Safatle afirma: “Através dos dois autores [Marx e Freud], o fetichismo se transforma em dispositivo de crítica da modernidade e de seus processos de socialização, expondo os móveis de alienação seja no interior no campo do trabalho (Marx) seja no interior do campo do desejo.” (SAFATLE, 2010, p. 27) Marx e Freud, portanto, utilizam o fetiche para dar forma conceitual a um momento histórico de deslocamento entre modernidade e pré-modernidade, pois mostram como o encantamento e a alienação que o Ocidente identificou

em seu outro operam, na verdade, no interior de nossas sociedades desencantadas e no cerne de nossas próprias formas de vida. (SAFATLE, 2010)

10.4 Cortina para a falta

Lacan propõe que concebamos o fetiche como o véu que oculta a inexistência do objeto, processo que sustenta a possibilidade de que este objeto exista “objetivamente”, escondido sob a tela que o protege. Para o autor, o objeto em questão não está referido ao pênis da mãe, como apontado por Freud, mas sim à operação desempenhada pelo falo simbólico, elemento que adquire valor justamente por sua ausência.

O fetiche, portanto depende de uma propriedade simbólica para erigir-se como símbolo, atuando como uma cortina que vela a falta no Outro. “Mas desde que se coloque a cortina, sobre esta cortina pode-se pintar qualquer coisa que diz: o objeto está além, e este é o objeto que pode então tomar o lugar da falta” (LACAN, 1956-1957/ s.d., p 79).

Lacan afirma que aquilo que é amado no objeto de amor, ou seja, o fetiche, está além dele, representando assim um “nada” que faz-se representar pelo símbolo que é depositado sobre o véu que encobre a ausência do objeto.

Se amar é “dar o que não se tem”, (LACAN, 1956-1957/ s.d.) podemos compreender como este “nada” que é oferecido no amor está no lugar daquilo que representa a possibilidade das trocas simbólicas existentes entre os seres falantes, ou seja, no lugar do falo simbólico. A presença de uma ausência demarcada pelo fetiche, portanto, ocorre em função da ilusão que a operação referida ao falo simbólico permite à sexualidade humana.

Por outro lado, se o fetiche inscreve-se a partir do funcionamento simbólico (como inclusive Freud (1927/ 2006, pg. 155) havia percebido no caso do suposto fetiche pelo “brilho” – *glantz* - do nariz), Lacan (1956-1957) salienta que ele articula-se metonimicamente, enquanto símbolo referido a um determinado momento do desenrolar de uma história que fixa o fetiche para o sujeito. “A lembrança tela não é simplesmente um instantâneo, é uma interrupção da história, um momento onde ela se fixa e ela pára, então no mesmo corte ela indica a perseguição do outro lado do véu”. (LACAN, 1956-1957/ s.d., p. 80)

O fetiche, portanto, constitui o símbolo metonímico de um momento que logicamente instaura a falta no Outro, preservando-se numa tela que permite que esta operação possa ser

feita e desfeita, oscilando entre os dois polos de uma relação imaginária que marca o encontro da criança com o sexo feminino. Por isso, diz Lacan, a prevalência do fetichismo entre os homens, uma vez que é a partir do temor relativo à forma com que a sexualidade feminina é encarada que o fetiche surgirá como proteção. (LACAN, 1956-1957)

A esse respeito, a hipótese do “monismo fálico”, proposta por Freud (1908/ 2006) como uma fase em que as crianças, tanto do sexo masculino quanto do feminino, acreditam que todos os seres vivos possuem um pênis, mostra-se útil para entendermos a posição que uma outra forma de gozo que não passa pelo primado fálico ocupa na estrutura psíquica. Vivenciada como um ponto de tensão que ameaça a integridade da libido organizada em torno do falo, a sexuação feminina surge como algo assustador de que o sujeito busca defender-se com a preservação da crença de que o gozo das mulheres também tem como referência o falo.

Neste sentido, encontramos em Lacan uma torção relativa ao funcionamento do fetiche que diferencia sua teoria da teoria de Freud. Se, para Freud, o fetiche é uma forma de lidar com a ameaça de castração do próprio sujeito, ou, em outras palavras, o fetiche é o que protege ao sujeito da perda de seu próprio pênis, supondo sua existência também nas mulheres, para Lacan, o fetiche representa uma maneira de recusar a existência de uma outra forma de gozo que não está submetida ao falo. Ou seja, para Lacan, o fetiche atua em consonância com o não reconhecimento da diferença entre os sexos, crença que assegura ao sujeito uma identidade sexual que não sofreria os temidos destinos supostos à passividade que a posição feminina poderia representar.

Assim, podemos afirmar que a proteção que o fetiche assegura, em Freud, está referida ao próprio pênis, como efeito do “temor à castração”, sentido pelo sujeito ao deparar-se com a ausência do pênis na mulher. Em Lacan, por outro lado, o que fica protegido pelo véu do fetiche é o gozo fálico, modalidade de gozo que se estende sobre a marca da instauração da falta no Outro, protegendo o sujeito do gozo do Outro, que então pode figurar como menos ameaçador do que era, quando a criança ainda estava “sob as suas garras”, numa posição primitivamente objetual e de dependência total com relação a este.

Conforme pontua Safatle, “um outro gozo não seria um outro princípio identitário, mas o que desarticula o caráter organizador da própria noção de identidade” (SAFATLE, 2010, p. 65), de forma que a questão relativa ao reconhecimento da diferença entre os sexos está ligada à “dificuldade de reconhecer a diferença que se manifesta no interior do processo de

sexualização do corpo próprio e que está presente em todo e qualquer sujeito.” (SAFATLE, 2010, p. 64) O autor baseia suas afirmações na leitura que Freud empreende a respeito da submissão da sexualidade polimórfica e autoerótica ao primado fálico, processo que nunca se efetiva de maneira completa, fazendo com que o sujeito depreenda-se continuamente com a hiância relativa às suas próprias pulsões.

O assunto em questão necessitaria de maiores elaborações para poder ser abordado em sua complexidade, porém, neste trabalho, é nosso objetivo somente retomar de forma breve as discussões alçadas pela função do fetiche na dinâmica psíquica na medida em que elas se mostram úteis para compreendermos o estatuto do objeto no discurso capitalista.

10.5 Fetiche e mercado

Se afirmamos, com Lacan, que a operação fetiche trata de atribuir ao gozo do Outro sua dimensão fálica, como forma de proteção da própria ordem fálica a partir da qual a libido se organiza para o sujeito, podemos dizer que o “fetiche da mercadoria”, sob uma perspectiva lacaniana, busca instituir uma forma de barrar o Outro, representado pelo mercado e pela ciência, através da posse de uma “parte” deste “todo” que surge enquanto ameaça à integridade da personalidade do sujeito.

Esta hipótese pode ser ousada, porém, se levarmos em conta a dimensão alienante em que os sujeitos referenciados ao discurso da ciência estão imersos, no que diz respeito ao processo que constitui suas identidades a partir do consumo, podemos dizer que a separação possível entre o sujeito e o campo do Outro depende da aquisição do objeto que ilustra a sua onipotência, reenunciando-se, assim, a dialética da passagem do “ser” o falo do Outro para a condição de “ter” o falo do Outro.

Sabemos que, no que tange à sociedade de consumo, a identidade de cada sujeito forja-se a partir do que ele está apto a comprar, de forma que “somos aquilo que consumimos”, num processo imaginário de alienação ao modo de produção capitalista. Desta forma, o processo de alienação/separação concernente à constituição do sujeito no discurso capitalista, aparece em referência a um Outro que, como dissemos anteriormente, encontra-se forjado pelo discurso científico em “copulação” com o discurso do Mestre.

Com a inversão entre os termos do discurso do Mestre, e a subsequente alteração que esta inversão implica para os vetores que regem o funcionamento da matematização do discurso capitalista, encontramos que a relação entre o sujeito e o objeto determina a dinâmica que diferencia este discurso em questão dos demais propostos por Lacan.

Os objetos, portanto, passam ao lugar de comando na medida em que seu consumo representa um imperativo que deve realizar-se frente à demanda devoradora do Outro, que, enquanto instância completa que não comporta a falta, deixa apenas duas opções para o sujeito: comprar ou ser comprado/consumir ou ser consumido. Estas alternativas obrigam os sujeitos a afirmarem-se desejantes numa operação que fracassa já em sua origem, uma vez que os fetiches constituem-se eles também numa relação de mercado impulsionada pela publicidade.

A alienação, portanto, no discurso capitalista, está vinculada à única forma de cifrar a libido que este discurso dispõe: baseando-se no valor que o dinheiro pode mensurar numa operação de “barramento” do capital, esse “sem fronteiras” que o capitalismo busca, acima de tudo, acumular.

11 FANTASMA E GOZO NO CAPITALISMO

11.1 Fantasma capitalista?

Ao traduzirmos o *fantasme* lacaniano por fantasma, aceitamos que este termo assume, a partir do seminário “*A Identificação*” (LACAN, 1961-1962/ 1999), um caráter que está para além da fantasia inconsciente do sujeito, implicando numa relação lógica deste com o Outro, de que resulta a queda do objeto “a”. “Nesta relação, o sujeito tenta apanhar o objeto do desejo do Outro, mas depara-se com o vazio, e esse acaba escapando-lhe” (VÍCTORA, 2005, p. 17).

O matema usado por Lacan (1966-1967) para representar o fantasma ($\$ \lt \text{a}$) exprime a relação entre sujeito e objeto a partir de uma “punção” (*poinçon*). Este articulador lógico contém diferentes operações; em um corte vertical se dividiria em dois símbolos matemáticos que representam “menor que” (\lt) e “maior que” (\gt). Realizando um corte horizontal, temos dois símbolos da lógica proposicional que são a *conjunção* e a *disjunção inclusiva*. A primeira poderia ser resumida como representando um “e” e a segunda, “ou”. Desta forma, percebemos o esforço de Lacan para demonstrar que a relação entre sujeito e objeto se dá de forma flexível, pois o que o matema do fantasma representa é justamente a tentativa empreendida pelo sujeito de fazer algo frente ao desamparo que o constitui.

Sendo assim, o sujeito pode ocupar o lugar do objeto, oferecendo-se ao Outro como aquilo que tamponaria a sua falta, e, por outro lado, para garantir-se enquanto desejante, o sujeito deve assegurar a reversibilidade implicada no movimento fantasmático de poder não ser o objeto do Outro. Neste sentido, Freud (1919/2006), em “*Uma criança é espancada[...]*”, já havia indicado que a fantasia é uma forma de realizar o desejo sem, de fato, realizá-lo, num processo que substitui o campo da realidade para articular-se no inconsciente.

“Um objeto é elevado à condição de objeto de desejo quando entra em uma via associativa que o permite articular-se a fantasias inconscientes construídas a partir das primeiras experiências infantis de satisfação. Um neurótico normalmente recalca o que é da ordem da fantasia e, com isso, recalca também o processo de produção dos objetos capazes de causarem seu desejo” (SAFATLE, 2010, pg. 77).

A afirmação acima ilustra o funcionamento “normal” do fantasma neurótico, cujo matema pode ser encontrado no piso inferior da escrita do discurso do Mestre. Estar sob a barra, no discurso, indica que o fantasma está referido a um processo inconsciente, e portanto latente para a estrutura que sustenta a constituição do sujeito psíquico neste discurso.

O Mestre, podemos dizer, é aquele que não quer saber nada de seu desejo. Porém, esta “ignorância” não impede que ele acabe atuando, sem saber, a partir do que determina sua posição fantasmática frente ao Outro, ou seja, a partir do que determina a relação que o sujeito estabelece com os objetos do Outro.

Esta relação, no discurso do Mestre, está formalizada com o vetor que indica uma operação impossível, sinalizando o desencontro entre o sujeito, localizado no lugar da verdade, e o objeto “a”, ou objeto mais-de-gozar, situado no lugar da produção. Podemos então dizer que o discurso do Mestre apóia-se sobre o fantasma que, enquanto axioma do desejo inconsciente, presentifica a relação impossível entre sujeito e objeto. Como já dissemos anteriormente, a impossibilidade referida ao encontro entre sujeito e objeto baseia-se no desencontro que o significante introduz à dinâmica neurótica, de forma a estabelecer que o acesso aos objetos seja feito através da mediação imposta pela linguagem.

O gozo representado no discurso do Mestre está referido à recuperação que a ligação permite, e desta forma figura enquanto gozo fálico por estar submetido à falta que marca o acesso ao significante. Neste sentido, o saber, articulado à cadeia significante, atua enquanto meio de gozo que a estrutura discursiva permite recuperar pela fala.

A mudança operada do discurso do Mestre para o discurso capitalista constitui uma quebra entre os elementos do fantasma, estando estes, na escrita do último, posicionados de maneira a entrarem em relação sem que entre ambos se interponha a seta da impossibilidade, característica da escritura do discurso do Mestre. Isso significa que sujeito e objeto se localizam em uma linha de encontro possível, onde já não é mais o fantasma que funciona como axioma que sustenta o desejo e permite o gozo fálico. Trata-se de uma ligação direta entre sujeito e objeto, ou, antes disso, uma promessa que se desenha como possibilidade no horizonte do que representa o discurso capitalista enquanto ordenador do laço social. A oferta de gozo torna-se, portanto, uma oferta de gozo objetal e não de gozo fálico (MELMAN, 2002).

Podemos afirmar, desta forma, que, a partir da possibilidade de encontro vislumbrada entre sujeito e objeto, no discurso capitalista, há o desmonte do fantasma como sustentáculo do desejo. Esta ocorrência impulsiona que a satisfação oferecida por este discurso passe a não articular-se mais em torno do funcionamento inconsciente, estando, portanto, o gozo que daí resulta “visível” a todos – manifesto – eu diria, explícito.

11.2 Gozo e fetiche

O fetiche, como vimos, pode ser considerado, sob a perspectiva lacaniana, como objeto que encarna a recusa a reconhecer a diferença sexual, ou a recusa a conceber a existência de uma outra forma de gozar vinculada ao polimorfismo da pulsão e não à primazia fálica. Desta forma, o objeto fetiche contém uma solução ao impasse gerado pela confrontação ao gozo feminino, que na obra de Lacan assume o caráter de um gozo “imensurável” e avassalador que poderia comprometer a integridade da própria identidade sexual do sujeito, justamente por encontrar-se no interior do funcionamento da libido de todos nós. (SAFATLE, 2010)

Mencionamos que esta ameaça de desintegração é sentida pelo sujeito como temor de ser engolfado pelo Outro, reacendendo a problemática relativa ao duplo movimento lógico alienação/separação que funda o psiquismo em dependência ao Outro. Este duplo movimento pode ser relacionado à posição objetal que a criança primeiro assume frente ao Outro, estando submetida ao seu gozo, e à instauração do desejo que a inscrição da metáfora paterna permite, numa operação que aponta para o funcionamento do significante enquanto perda do objeto.

11.3 Imperativo de gozo

No discurso capitalista, o imperativo de gozo está relacionado ao consumo dos “gadgets”, produtos que Lacan afirma serem promovidos pela produção e pela exploração capitalista ao estatuto de objetos “a”. Nesta configuração social, portanto, o sujeito é incessantemente impelido a gozar pelo consumo dos objetos produzidos pela cultura, que Lacan chamou “latusas”, em referência ao conceito de “aletosfera”, forjado a partir da noção grega de verdade, ou “aletheia” (LACAN, 1969-1970/1992, p.171). A aletosfera seria, então,

o campo próprio à presença humana, onde estariam em causa elementos da verdade que marca as relações entre os seres falantes.

Neste sentido, Lacan relaciona os objetos de gozo ofertados no discurso capitalista às “latusas”, que visam auxiliar os sujeitos contemporâneos a se livrarem do “mal-estar” relativo à civilização, numa promessa de satisfação plena que suturaria a “falta-a-ser” da condição humana.

Entendemos que a promessa de satisfação contida no discurso capitalista apoia-se no rechaço da castração do Outro, movimento de alienação que faz emergir a possibilidade de que “alguém” saiba sobre o gozo. Este “alguém” refere-se à instância da alteridade que já relacionamos ao lugar ocupado pelo Outro científico, no que diz respeito ao saber que se absolutiza no campo do conhecimento. Sendo assim, podemos dizer que Lacan tem razão em afirmar que “agora é a ciência que governa [o desejo]” (LACAN, 1969-1970/ 1992, p.172), calcada na instrumentalização do gozo que encontra suporte nos objetos fabricados pelo avanço das tecnologias.

“Lo que distingue al discurso del capitalista es esto: la Verwerfung, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia ¿El rechazo de que? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos. ¿Ven eso, eh? No es poca cosa” (LACAN, 1972).

11.4 A completude do Outro

A absolutização do saber, no discurso científico, deve-se à instauração do que Lacan chamou de discurso Universitário, em que o elemento que designa o saber (S2) ocupa o lugar de agente, o que equivale a postular que, neste discurso, o saber está em posição de comando. O discurso Universitário é o discurso que coloca o saber em posição privilegiada, posição de prestígio em que S2 representa “todo” o saber (LACAN, 1969-1970). Desta forma, este discurso busca estender sobre o Real um conhecimento que não deixe nada de fora, ou seja, que não produza nenhum resto, em outras palavras, um saber que possa ser todo dito. Este

saber ordenado, que ao sujeito é anterior, aponta para um saber sem limites que leva à acumulação de conhecimento infinito. Trata-se de um saber totalizante que visa, um dia, saber-se todo.

O discurso Universitário, desta forma, parece antecipar o discurso científico por meio da técnica que ele visa descobrir. O reino do saber, para o qual trabalham os (a)estudantes, ocupa o lugar de comando que determina que este discurso extrairá seu gozo do processo de conhecer a um objeto. Ao mesmo tempo, este saber sobre um objeto não está remetido nunca a um autor, trata-se de um saber genérico inflado, da ordem de um saber sem sujeito, um saber anônimo.

O temor que impulsina o funcionamento do discurso capitalista, assim, pode ser descrito como fruto do encontro com um Outro incastrado preconizado pelo pensamento científico. Este Outro, enquanto campo completo do saber, ameaça aniquilar o sujeito mediante seu apagamento frente à ordem que a ciência previamente institui em relação ao saber. O sujeito que se defronta com a não castração do Outro, corre o risco que não conseguir separar-se desta instância que o domina, vendo-se obrigado a empreender uma tentativa de fugir à alienação e ao engolfamento que a presença deste Outro provoca.

11.5 O Anonimato de um nome

Encontramos, nesta tentativa, elementos que apontam para uma relação possível entre o “inanimado” relativo ao objeto fetiche e o “anonimato” que caracteriza o saber científico relativo ao discurso Universitário. Propomos, portanto, que o discurso capitalista permite, através do saber genérico da ciência, localizar no objeto inerte que encarna o fetiche da mercadoria a possibilidade de gozo, porém um gozo que não está submetido à linguagem nem à incidência de S1, que atua enquanto possibilidade de nomeação.

Desta forma, o objeto fetiche no discurso capitalista emerge enquanto possibilidade de inscrição de um gozo fálico, porém tributário a uma operação que sempre falha por não encontrar amparo simbólico para firmar-se. Assim, podemos dizer que a mercadoria não atua efetivamente de maneira fetichista, já que ela opera de maneira exclusivamente imaginária, desvinculando-se da dependência que o fetiche mantém com o símbolo (metonímico) que fixa o desejo do sujeito. O objeto mercadoria encontra-se, assim, representando o puro gozo do

Outro, já desvinculado da linguagem e de seus mecanismos, a partir do consumo pregado pela possibilidade de encontro entre sujeito e objeto que o discurso capitalista oferta.

No discurso do Mestre, em oposição ao que ocorre no discurso capitalista, encontramos S1, no lugar de agente, determinando a castração. A efetividade deste termo remete àquilo que foge à esfera de uma escolha, fazendo com que S1 seja um significante “burro” do qual dependemos para endereçarmos-nos ao campo do Outro, operando enquanto garantia da possibilidade de significação. Neste sentido, o S1 é aquilo que se herda, ou seja, a própria possibilidade de nomeação que a função nome-do-pai instaura ao barrar o Outro materno. A esta herança, está ligada a dívida que contraímos ao ingressarmos na linguagem, de forma que é sempre a partir de um ponto que nos antecede que poderemos nos tornar sujeitos.

O significante S1, no discurso do Mestre, é arbitrário, comandando a cadeia significante (S2) a partir do ato que institui um corte na completude do Outro. A este significante S1 podemos atribuir a existência e operatividade do nome próprio, ou seja, aquilo que o sujeito não escolheu e que lhe foi imposto pelo desejo do Outro. Assim, o nome próprio conjuga o duplo movimento alienação/separação na medida em que ele vem do Outro, à revelia do do desejo do sujeito, mas ao mesmo tempo, marca a unificação deste sujeito num nome que o representa junto a uma filiação e o distingue frente à completude do Outro. Neste sentido, a herança simbólica atribuída ao sujeito tem o peso de um nome que o designa de forma a aprisioná-lo mas, por outro lado, também de forma a libertá-lo das garras de um Outro que o mantém sob seus caprichos, ocupando o lugar do objeto que tamponaria sua falta.

No discurso capitalista, ocorre um processo semelhante, porém desvinculado do funcionamento que impõe o nome, sob a função S1. Neste discurso, é o sujeito quem ocupa o lugar de agente, entrando em contato direto com o objeto, mas, de fato, este sujeito não é o sujeito barrado, dividido entre dois significantes. O sujeito do discurso capitalista é o sujeito imaginariamente unificado pelo discurso da ciência, sujeito que crê ser autônomo em relação à sua constituição e em relação ao gozo.

O desconhecimento do sujeito da ciência, como disse Lacan, está ligado à verdade que representa a sua divisão, ou seja, a divisão que o constitui é o que se ignora a partir do paradigma que unifica o sujeito sob a égide do “indivíduo”.

11.6 Herança comprada

Os traços que representam o sujeito, marca de sua alienação ao significante S1, que no discurso do Mestre ocupa o lugar de agente do discurso, ficam excluídos da constituição do sujeito do discurso capitalista. No discurso do Mestre, dizemos que S1 está recalcado, porém operante, podendo vir a ser desvelado no processo de uma análise.

Em relação ao discurso capitalista, o que parece ocorrer é um total rechaço daquilo que determina a posição singular do sujeito frente ao Outro e ao gozo, rechaço que se efetiva na transposição dos traços de nomeação do sujeito para os objetos.

Podemos afirmar, assim, que no discurso capitalista a verdade do sujeito retorna desde os objetos de consumo, sob o signo das marcas e das grifes, num movimento de transferência de saber que rebaixa as identificações do sujeito ao nível da mera identidade conferida imaginariamente pela posse dos objetos.

Aquilo que não se inscreveu como significante, retornará enquanto objeto que opera a suplência da falta de um nome, e este processo pode ser observado na atual busca por objetos de consumo que carregam consigo uma “história”.

11.7 O *vintage* e o *heritage*

Num breve rastreio do termo *vintage*, encontramos algumas dificuldades em precisar sua etimologia. Sabemos que esta é uma palavra bastante utilizada no âmbito da moda, em especial a moda que revisita o período histórico que vai da década de 1920 até meados de 1960. Este período, por sua vez, é marcado por uma série de mudanças sociais e históricas de rompimento com a submissão feminina aos estereótipos clássicos, como representado pela figura quase mítica de Coco Chanel, estilista francesa que influenciou mundialmente a moda ao subverter o corte tradicional do vestuário da época. Chanel ousou introduzir as roupas e os cabelos curtos, além dos chapéus, ao mundo feminino, marcando uma ruptura com o sexismo de sua época ao iniciar uma revolução nos costumes de então. Podemos dizer que Chanel era uma “moderna”, talvez a precursora do modernismo em sua vertente sexual e libertária, que afetava também a imagem e a identidade das mulheres de sua época.

Quanto à origem da palavra *vintage*, podemos arriscar algumas possibilidades: *vintage* é uma palavra inglesa, definida no dicionário Michaelis (1989) por “vindima”, do latim “*vīndēmia*”, que significa “época em que se dá a colheita de uvas” (HOUAISS, 2009). A introdução do sufixo “*age*”, substantivo que no inglês significa “idade, velhice, era, época”, e cujo verbo “*to age*” remete à “envelhecer” (MICHAELIS, 1989), aponta para a passagem do tempo, que no termo em latim, pode ser localizada no prefixo que antecede “*dēmia*” (formada da contração entre “*dē*” e “*emō*” que, respectivamente, podem ser entendidas, no português, como “de” e “obter”), composto por “*vīnum*”, que significa “vinho” (WIKTIONARY *online*). Portanto, Se levarmos em conta que a colheita é marcada pelos ciclos da natureza, e que a uva é historicamente utilizada para a fabricação do vinho, cultura que demanda tempo para a fermentação da bebida, podemos melhor compreender as transformações que sofreu o termo “*vintage*” para chegar ao significado que o atribuímos hoje.

A moda *vintage*, portanto, refere-se ao retorno a estilos e objetos de uma época passada, mas especificamente a uma época que inicia com o movimento feminista moderno preconizado por Coco Chanel, na França dos anos 20. O resgate das características dessa época em especial, encontrado em adereços e peças de vestuário à venda ainda nos dias de hoje, pode simbolizar a importância histórica que o período teve para a subjetividade contemporânea. A esse respeito, salientamos que outros estudos poderiam aprofundar ainda mais os aspectos que “retornam” na prática de revisitar uma época de ruptura, marca do pensamento moderno, cujos efeitos na moda influenciaram o consumo nos últimos dois séculos, afim de melhor compreender o que significou o movimento iniciado por Chanel.

A este trabalho, resta interrogar o que está em causa na busca de uma referência ao passado para a formação da identidade, através da moda, nos dias de hoje. Podemos afirmar, a esse respeito, que observamos uma tentativa de estabelecer traços individuais que distinguem o sujeito a partir da identificação a um modelo estável, pois antigo, de conduta e estilo. Esta busca por referências no passado pode ser entendida como a tentativa de estabelecer-se uma filiação pela via do consumo, prática que é também observada no atual panorama da moda, através das estratégias publicitárias que utilizam o termo *heritage* para agregar valor às marcas.

Heritage é uma palavra do inglês que significa “herança”, ou seja, aquilo que se herda ou aquilo que se transmite. A passagem entre a era da adoração dos objetos *vintage* para os

objetos *heritage* pode ser significativa para o estudo que este trabalho propõe, uma vez que encontramos nas duas palavras a referência ao tempo e à relação que se estabelece com o passado.

A gama de objetos que inserem-se sob a alcunha *heritage* carregam consigo uma promessa distinta da contida nos objetos *vintage*. Se um objeto *vintage* adquire valor por ter sido feito em outra época, ter pertencido a alguém que talvez já tenha falecido, e ainda assim conservar as qualidades de um período em que a produção não se voltava para o consumo de massa; os objetos referidos à moda *heritage*, por outro lado, vinculam-se à história pessoal do comprador, numa tentativa de inscrever o objeto de consumo na intimidade que marca a transmissão de bens e valores entre familiares de diferentes gerações.

Assim, podemos comprar algo antigo, algo de outra época, que pertenceu a um notório desconhecido, algo *vintage*. Mas podemos também comprar algo que se herda? A pergunta pode parecer absurda, uma vez que o termo “herança” refere-se a algo que não se escolhe, algo que é transmitido entre gerações, “de pai para filho”, como costuma-se dizer.

Mais do que um retorno ao rigor com que eram fabricados os objetos que hoje são considerados *vintage*, no intuito de que “durem para sempre”, o conceito de *heritage* busca fundar uma história para o próprio indivíduo que, apoiando-se na estabilidade temporal que representa o objeto adquirido, pode sentir-se membro de uma filiação que se transmite pelos objetos. Isso só é possível a partir do que identificamos nos processos de subjetivação contemporâneos, em que o sujeito encontra-se excluído de seu arcabouço histórico, figurando enquanto “indivíduo” que renunciou a todas determinações que o definem como parte de uma linhagem.

Este indivíduo “sem qualidades”, como encontramos no título da obra literária paradigmática de Robert Musil (*O Homem sem qualidades*, 1930), encontra-se nu frente ao campo do conhecimento, ponto desde onde não retorna mensagem alguma sobre o sujeito, uma vez que constituído pelo saber totalizante da ciência. O que resta, portanto, ao sujeito, saber?

A ausência de um intervalo que permitiria a constituição da narrativa histórica que situaria o sujeito ante sua dependência ao Outro, e, assim, à linguagem, dá lugar a uma história “comprada”, sendo que esta não é qualquer história. A história comprada é a história

do próprio sujeito, que retorna nos objetos por não articular-se por meio da linguagem e da transmissão intersubjetiva.

Este movimento, observado nas práticas publicitárias de nossa época, tende a corroborar o defendido neste trabalho, de modo que encontramos na dinâmica que opera o objeto “inanimado” de consumo a lógica “anônima” de endereçamento ao campo da linguagem. Supera-se, através da compra de uma história, a impossibilidade colocada pelo mesmo discurso que exclui o sujeito da incidência dos significantes que o determinam, num recurso que recupera, através dos objetos de consumo, uma história que não pertence a ninguém, pois qualquer um que disponha do valor necessário pode comprá-la.

Esta suplência de saber atua em consonância com o modo de produção e exploração capitalistas, que visa obter lucro às expensas da apropriação de mais valia no campo da subjetividade, numa manobra astuta que dá conta de eliminar os restos produzidos pelo próprio discurso capitalista, aqui classificado como um “destruidor de subjetividade” que, paradoxalmente, visa vender ao sujeito por meio dos objetos aquilo que ele não deve possuir por meio da linguagem.

11. 8 Da ficção ao fetiche

O saber que o sujeito porta, que pode ser decifrado, modificado e excluído, opera enquanto ficção que confere um valor de verdade à sua história. Este saber, que é passível de ser considerado “falso” pelo método científico, sustenta a posição do sujeito frente ao Outro e frente ao gozo, de modo que sua veracidade não está em questão, pois o que ele busca resolver é justamente o impossível a que aponta a relação com o significante.

Mencionamos que o saber do sujeito é da ordem de uma ficção, ficção que se articula através do significante e que estabelece as identificações que o sujeito mantém com o plano simbólico.

A substituição de um saber que diz respeito à origem do sujeito por um objeto que contém uma história, pode sugerir que a troca em questão busca resolver a impossibilidade referida ao saber no que tange ao gozo, que não pode ser tocado pela linguagem. A atribuição de um saber a um objeto, através da constituição de um fetiche, parece representar uma passagem que marca nossa época, em que o *fictio*, radical latino da palavra *ficção*, que remete

ao sentido de “elaboração, criação imaginária” (HOUAISS, 2009), é substituído pelo *factum*, palavra também latina que denota um “fato”, ou um “feito”.

Porém, se a troca em questão diz respeito à supressão de um saber enganoso que dá lugar a um saber “factual”, amparado pela ciência, devemos lembrar que tanto *factio* quanto *factum* remetem a algo que é feito, algo que é criado pelo homem. Neste sentido, o fetiche, cuja origem está atrelada ao termo *fetisso*, que por sua vez provém do *facticius*, não representa outra coisa senão o fruto da criação humana, que busca conferir sentido a uma busca que surge do desamparo que constitui a condição dos seres humanos.

Assim, tanto a ficção quanto o fetiche operam enquanto recheio de uma estrutura que ordena-se sobre a falta, de modo que nem um nem outro representa forma mais efetiva de encontro com o que seria da ordem de uma verdade. Ambos, ficção e fetiche, situam-se no plano do saber. A diferença que parece restar entre os dois diz respeito ao gozo que cada um permite: enquanto a ficção recupera o gozo pela linguagem, o fetiche o faz através dos objetos, excluindo a dimensão discursiva que sustenta o laço social e as relações entre os falasseres.

Com o fetiche, o sujeito que recupera uma história impessoal via objetos de consumo o faz à revelia de seu desejo, submetendo-se ao funcionamento do mercado de gozo que caracteriza a produção capitalista. É através de um gozo especular, que não estabelece endereçamento a uma alteridade, que o sujeito situado no discurso capitalista encontra-se referido aos objetos de consumo. Estes, por sua vez, encarnam qualidades que surgem aos olhos do consumidor como se fossem características próprias ao objeto, que podem ser incorporadas pelo sujeito mediante a sua compra. Tal processo, por mostrar-se falho, tende a repetir-se incessantemente, na medida em que os traços contidos nos objetos não logram increver-se de maneira efetiva enquanto saber. Por estarem vinculados ao signo, os objetos de consumo dizem respeito à lógica que funda a identidade dos sujeitos supostamente unificados pela ciência, de forma que tais signos sempre estão relacionados aos modos de subjetivação individualizantes que retornam do campo da ciência enquanto mandato.

O aprisionamento frente ao imperativo de gozo que o fetiche promove no discurso capitalista não permite que o processo de busca de uma identidade se estabilize, alimentando a engrenagem da produção de bens de consumo *ad infinitum*, num processo que se repete pela inconsistência que representa a imagem obtida com a compra de um objeto.

11.9 Do fetiche à filiação

O fenômeno observado nas modas *vintage* e *heritage* permitem que vislumbremos uma prática de aquisição de objetos cuja dinâmica os eleva à condição de protagonistas de uma história. Afirmamos que a tentativa de identificação, por parte do sujeito, às qualidades históricas que o objeto possui é sempre falha, e tende a repetir-se por não encontrar no significativo sustentação para articular-se. Isso pois o traço que representa o objeto opera enquanto signo que está referido a um Outro completo – como no caso da mercadoria atuando enquanto fetiche. Este signo não pode articular-se como saber, pois para isso, precisaria endereçar-se a um Outro incompleto, cuja consistência permitiria que o sujeito encontrasse “ancoragem” na linguagem. O saber, assim, passaria a operar como verdade, passando da impotência à impossibilidade.

A relação que o sujeito mantém com o objeto *vintage* está determinada pelo valor histórico que este objeto porta. Esta história, se ela interessa ao sujeito, representa um apoio narrativo no qual o sujeito encontra lugar, numa tentativa de identificação. Consideremos que o sujeito de fato reconheça-se na história de um objeto, seja porque ela o remete a um passado conhecido ou a um tempo apenas imaginado. O objeto, assim, serve de suporte para uma lembrança, ou para a própria nostalgia.

Porém, o objeto *vintage* é necessariamente um objeto comprado. Este aspecto marca-o diminuindo a possibilidade de que ele ingresse num circuito simbólico que diga respeito à história do sujeito. Problema que a moda *heritage* parece pretender superar.

Podemos considerar que a troca de objetos entre os seres humanos nunca obedeceu somente à necessidade, cuja forma príncipes de intercambio remete à prática do escambo. Suponho que o hábito de presentear remonte à todas as épocas, servindo como um exemplo das formas com que circulam os objetos nas sociedades. A herança, neste sentido, também expressa a transmissão de algo que se dá e se recebe.

Portanto, podemos dizer que na medida em que a história que representa um objeto encontra lugar nos significantes reprimidos de um sujeito, ela pode vir a figurar, num “só depois”, como elemento que permite a identificação do sujeito. Esta hipótese busca ampliar a

leitura da dinâmica dos objetos de consumo, permitindo que talvez avancemos para além da noção de consumo fetichista.

A relação que o sujeito mantém com o objeto *heritage*, paradoxalmente, pode remetê-lo à sua própria história, fazendo com que a operação de identificação ocorra, e permitindo que algo se inscreva enquanto saber. Como dissemos, a condição para que este objeto opere enquanto possibilitador de saber é que ele encontre articulação com a história do sujeito. Presumimos que toda história pode estar marcada por objetos, sejam eles dados ou recebidos, achados ou perdidos. Portanto, um objeto pode evocar diversas associações, abrindo a possibilidade para que o sujeito surja.

Assim, podemos considerar que o objeto em si não porta a causa de gozo que ele pode significar. A dinâmica na qual o objeto está inserido importa para o lugar que este objeto irá ocupar, de forma que ele pode representar tanto abertura quanto obliteração.

Se levarmos em conta que o objeto pode ingressar num sistema de trocas, inclusive num sistema de trocas entre familiares, como no exemplo da moda *heritage*, podemos admitir que o objeto represente uma forma de filiação para o sujeito. Desta forma, o sujeito resgata via objeto traços que o remetem ao Outro, processo que denota a atuação da operação significante que instaura o desejo.

12 ENSAIO CLÍNICO

Podemos melhor situar a problematização acerca dos elementos que compõem o processo de subjetivação no chamado discurso capitalista a partir do levantamento de questões suscitadas pela prática clínica psicanalítica. Neste sentido, torna-se importante considerarmos a experiência clínica de alguns autores que tratam do assunto, de forma a promover a articulação entre as estruturas discursivas e os sintomas que, atualmente, levam os sujeitos a procurar um tratamento psicanalítico.

“O paciente que nos consulta hoje chega com um padecer que não é sintoma, que não lhe causa perguntas. Vai ao analista porque já não tolera seu sofrimento. As consultas mudaram muito como eficácia do discurso capitalista no devir de cada sujeito. Hoje, consultam-se dependências, anorexias, bulimias e todo tipo de transtornos que não atingem o estatuto do sintoma como Freud o define” (ZUBERMAN, 2007)

Decidimos partir da afirmação de Zuberman para propor que as particularidades relacionadas ao motivo de consulta que trazem os sujeitos ao tratamento psicanalítico têm relação com a mutação cultural que Melman atribui ao advento da pós-modernidade. (MELMAN, 2002)

Neste sentido, o autor propõe mudanças estruturais relativas à função que o Outro exerce nas sociedades atuais. Assim, é interessante retomarmos o conceito lacaniano de Outro, para podermos compreender as mudanças operadas a partir da instauração desse novo tipo de discursividade que está atrelado ao modo de produção capitalista.

O Outro, para Lacan, surge como um lugar de alteridade que baliza o endereçamento que o sujeito mantém com o campo da linguagem. É desta forma que o discurso do inconsciente pode ser atribuído ao discurso do Outro, pois é através da relação entre S1 e os significantes do Outro que se estabelece a possibilidade de representação.

Melman sugere que, historicamente, o lugar do Outro era povoado pelos textos sagrados, sejam eles de origem filosófica ou religiosa, de maneira a servir de suporte para o pensamento humano no que tange à conduta individual frente ao indiferenciado do Real. Assim, o Outro, como lugar assimétrico de alteridade, organiza-se como representativo de um saber, do qual depende o sujeito para situar-se ante o desconhecimento fundamental instaurado pelo desamparo relativo à condição humana.

Os grandes textos, portanto, servem como defesas contra a vacuidade desse lugar Outro, pois, para Lacan, o Outro é o lugar da linguagem, a partir do qual a mensagem do sujeito se forma. A confrontação com este lugar vazio provoca justamente a produção de um saber, que opera de forma a dar consistência à existência do sujeito, numa relação de aprisionamento e, ao mesmo tempo, libertação que permite a significação ocorrer.

Partindo da hipótese de que um dos maiores fenômenos do nosso tempo é a queda dos textos sagrados do lugar do Outro, Melman propõe que a relação entre o sujeito e o campo da alteridade mostra-se comprometido no laço social atual. O autor considera que as mudanças no contexto coletivo contribuem para a promoção da relação entre semelhantes, em que não há mais o desnível que caracteriza o endereçamento ao Outro enquanto alteridade.

Sendo assim, o significante S1 não opera mais representando um sujeito para outro significante (S2), como nos diz Lacan em relação à constituição psíquica, mas S1 encontra-se representando um Eu (moi) frente a outro Eu. Esta lógica parece encontrar fundamentos a partir do que Melman chama de “forclusão do Outro” (2002, p. 54), em que os diálogos horizontais com o semelhante, com o outro, prevalecem ante a relação vertical que se mantém com o Outro como lugar da linguagem.

A esta proposta podemos articular a relação que o sujeito contemporâneo parece manter com o gozo; na medida em que se burla o caminho que tradicionalmente é necessário percorrer para sua obtenção, passando pelas vias do Outro e, portanto, pela linguagem, o gozo em questão no discurso capitalista está voltado diretamente para o objeto. Não o objeto do Outro, uma vez que o Outro em questão encontra-se incastrado, e sim um objeto de consumo que se obtém à revelia das leis simbólicas. Há, assim, o predomínio imaginário da relação especular que atribui qualidades ideais ao objeto, elevando-o ao centro das atenções de todos sob o imperativo do consumo.

Um dos problemas concernentes aos motivos de consulta que trazem pacientes aos consultórios psicanalíticos pode ser compreendido com o deslocamento do endereçamento ao Outro para o endereçamento ao objeto, seja ele inanimado, operando como fetiche, ou animado, enquanto semelhante, sobre quem se estende o gozo.

Isto traz uma série de novas questões relativas ao funcionamento da transferência, dinâmica necessária ao tratamento psicanalítico, que pode sofrer os efeitos das novas modalidades de relação que se estabelece com a satisfação incentivada pelo laço social, que se

apóia no consumo de objetos. Se costumamos defender que a instauração do sujeito suposto ao saber é imprescindível para o funcionamento de uma análise, devemos levar em consideração que ele está sobre um patamar que representa a alteridade a que se endereça o sujeito em busca de uma significação.

Desta forma, a transferência depende também ela de uma assimetria entre lugares que determina a instauração de uma suposição de saber, ou a atribuição de qualidades ao vazio que representa o campo da linguagem. Se há, como diz Melman, uma “forclusão do Outro” nas sociedades atuais, como fica a relação analista/analísante no *setting* terapêutico de hoje?

12. 1 O discurso do Mestre e o sintoma

Podemos abordar esta questão tomando como referente o discurso do Mestre, que mostra-se útil para compreendermos o movimento de “chegada” de um sujeito para a análise. Note-se que não escrevemos “entrada” em análise, tendo em vista que este constitui um giro importante que permite o discurso Analítico, considerado por Lacan “o inverso” (LACAN, 1969-1970/ 1992) do discurso do Mestre.

Afirmar que o sujeito chega em uma análise a partir de sua posição vinculado ao discurso do Mestre implica em explicar como o saber opera neste discurso. Como já abordamos em outro capítulo, no discurso do Mestre, o significante mestre (S1) ocupa o lugar de agente, ordenando a cadeia significante que se dirige ao Outro. Porém, o significante S1 é o significante que Lacan chamou de “acéfalo”, ou seja, o significante que não pensa, o significante que só ordena, só comanda. Isso ocorre pois, para o sujeito, este significante encontra-se reprimido desde a origem, em referência à instauração do traço unário que funda o psiquismo. Neste sentido, a bateria de significantes do Outro (representado por S2) sofre a interferência de um significante que atua à revelia do sujeito, sendo autônomo em relação a este e, portanto, muitas vezes surgindo como um estranho familiar que dita o desejo de forma inconsciente.

O discurso do Mestre, assim, pode ser entendido como o discurso do inconsciente, na medida em que atua em dissonância com o Eu, instância imaginária submetida ao saber racional que marca a modernidade (e a atualidade). Por isso, em um consultório de psicanálise, recebemos pacientes que, através de seus sintomas, vêm queixar-se daquilo que

não anda como deveria, daquilo que escapa à vontade consciente, num pedido de compreensão que se endereça ao analista como alteridade que porta um saber – um saber a respeito do que o sujeito não sabe sobre si mesmo.

A suposição de saber, numa psicanálise, está dirigida ao Outro enquanto campo vazio, e o trabalho do psicanalista consiste em manter este lugar livre das interferências que poderiam denotar a presença de algo. Neste sentido, o recurso ao uso do divã auxilia a manter o analisante privado de sinais que ele mesmo procura no Outro, e que de fato dizem respeito à uma suposição arcaica, baseada na crença de que existe realmente alguém que demanda algo ao sujeito.

O sintoma, portanto, é tributário ao funcionamento do discurso do Mestre, na medida em que surpreende o sujeito, através de um “mal funcionamento”, interrogando-o em seu desejo. Desta forma, podemos dizer que o psicanalista deve ocupar o lugar do Outro, num primeiro momento lógico do processo analítico, de forma a servir de endereçamento das palavras que o analisante pode formular para dar conta do que insiste em afirmar-se na “anormalidade” que representa o sintoma.

Enquanto retorno do recalcado, o sintoma poderá ser lido em sua vinculação ao desejo, que se sustenta no fantasma inconsciente do sujeito. O fantasma, representado por Lacan pelo matema $\$ \langle a \rangle$, refere-se à fixação que o sujeito mantém com o gozo de um objeto, e esta relação está contida na escrita do discurso do Mestre sob a barra, ou seja, latente e inicialmente inacessível para aquele que procura empreender um tratamento psicanalítico. Temos, pois, que a chegada de um paciente em análise pode estar vinculada à suposição de que o sintoma porta uma satisfação gozosa, na medida em que isso é vivenciado como desprazer.

O movimento de supor um saber ao analista, por sua vez, consiste em alojá-lo no lugar da alteridade que pode conter o saber sobre este gozo, representado, no discurso do Mestre, como S_2 sobre “a”. O analista, desse modo, inicialmente ocupa o lugar de “escravo”, a quem se endereça o paciente a partir dos significantes S_1 que o constituem para que um saber se produza. Este saber, porém, está do lado do Outro, oposto ao ponto em que está situado o sujeito. Portanto, o movimento a ser operado no processo de análise consiste em permitir ao sujeito ocupar o lugar do Outro, tomando para si a possibilidade de produzir um saber a

respeito do próprio gozo, de forma a ficar menos à mercê dos significantes S1 que o governam de maneira “acéfala”.

Notamos, assim, que a entrada em análise depende da instauração do sujeito suposto saber, que aloja o analista no lugar de alteridade que detém o saber sobre o gozo e sobre o desejo do analisante. Este movimento é próprio ao funcionamento do discurso do Mestre, que estrutura-se a partir do encadeamento entre S1 e S2, governado pela operação inconsciente do fantasma, que fixa o sujeito a um objeto de gozo.

12.2 O discurso capitalista e a disfunção

Com o advento do discurso capitalista, podemos dizer que o modo de produção capitalista poderá ser lido enquanto uma economia de gozo, e não somente como uma economia de mercado. Desta maneira, a dinâmica relativa às operações psíquicas fundamentais encontram-se regidas a partir de um novo armado de leis que estruturam o laço social e determinam a posição do sujeito perante o significante e o gozo.

Se, como afirma Melman, a atualidade traz consigo a queda das narrativas e dos textos que serviam como baliza para a conduta humana, devemos levar em conta a nova configuração que irá atuar substituindo o modo anterior de formação de saberes a respeito do desamparo que constitui nossa condição humana. Mencionamos como o objeto adquire valor no que tange ao funcionamento discursivo contemporâneo, e acreditamos que é em torno dele que podemos tecer algumas considerações a respeito da busca por tratamento psicanalítico na atualidade.

No discurso capitalista, encontramos a subversão dos vetores que indicavam a impossibilidade referente aos demais discursos propostos por Lacan, de forma a fazer existir um contato possível entre sujeito e objeto. Soler (2012) afirma que, com esta mudança vetorial, compromete-se a operação referida aos lugares do discurso, fazendo com que, na ausência da diferença entre estes lugares, o sujeito fique à mercê do imperativo que determina o objeto. O objeto, assim, é alçado à posição de comando do discurso, fundando uma operação que exclui a dimensão da alteridade a que o sujeito estava referido no discurso do Mestre, em benefício da relação direta que se estabelece com os objetos.

O sujeito do discurso capitalista, cujo funcionamento psíquico gira em torno da obtenção de gozo objetual, não concebe seu sofrimento nos termos de um ideal socialmente compartilhado, calcado na função simbólica que representa o Outro enquanto alteridade. O conflito psíquico, a partir do discurso capitalista, não é da ordem de um enigma que se apresenta ao sujeito como expressão de seu desejo, mas surge enquanto insatisfação que reivindica ter acesso ao gozo que o objeto representa. A “democratização do gozo”, apontada por Melman (2002) como um traço de nossa época, atua a partir da negação do limite imposto ao gozo, de modo que o sujeito do discurso capitalista crê ser possível a eliminação do mal-estar que define o laço social.

Assim, numa psicanálise, parece não restar espaço para a suposição de saber que poderia conter as pistas do desejo do sujeito, pois esta pergunta não encontra lugar no funcionamento do discurso capitalista, uma vez que ele responde ao sujeito antecipando o seu desejo sob a forma dos objetos de consumo, que são vendidos como mercadoria.

O apagamento da singularidade relativa ao modo de cada um operar frente ao gozo, promovido pelo pensamento científico que subjaz à economia de gozo perpetrada pelo capitalismo, não permite que o sujeito reconheça em sua reivindicação por alívio a dimensão da lei simbólica, que estabelece a divisão do sujeito entre os significantes que o determinam. A impossibilidade que constitui o discurso Analítico torna a busca por análise um processo infecundo para aquele que procura apenas mais um objeto de consumo, e o tratamento fica fadado a não se perpetuar pelo tempo que lhe é necessário.

12.3 *Time is Money*

A lógica do *Time is Money*, praticada à risca no modo de produção capitalista, invade a interioridade exterior que molda a ex-sistência do sujeito, de modo que ele também passa a mensurar seu tempo em cifrões. Uma psicanálise não é rápida o suficiente para ser considerada prática, nem fácil o bastante para merecer o investimento de capital que ela demanda.

Enquanto investimento, um processo analítico encontra-se fora de questão. Seu retorno é incerto, e o dinamismo do inconsciente não garante que os “ganhos” não sejam da ordem da “perda”, uma vez que é o desengate libidinal ao objeto que está em questão. Como

afirma Quinet (1991/ 2009), o sintoma é um investimento seguro para o neurótico, que nele tem empenhado toda sua libido. A satisfação substitutiva que um sintoma oferta funciona como uma resistência para o processo analítico, que deve buscar um deslocamento na busca por satisfação apoiando-se no funcionamento da linguagem para tornar-se significante.

Se um sintoma não é interpretado como tal, se ele apenas expressa uma insatisfação em busca de cura, podemos dizer que a demanda do sujeito engendrado pelo discurso capitalista não se endereça ao Outro enquanto campo do saber, mas ao Outro enquanto detentor do objeto que suturaria o desconforto sentido pelo sujeito.

Assim como a libido deve poder ser cifrada pelo significante, o capital pode ser cifrado pelo valor do dinheiro, e, numa psicanálise, deve-se poder investir na suposição de uma dessemelhança que estrutura a relação entre analista e paciente. Se esta suposição não está em causa, se a ciência ocupa o lugar do saber total que dá conta inclusive do desejo do sujeito, não há “fundos” para investir-se numa psicanálise.

Um exemplo é paciente que diz não acreditar em psicanálise, pois seu problema em breve poderá ser resolvido pelas neurociências, que já testa métodos de apagamento seletivo da memória no cérebro de camundongos. É simples assim, basta que tenhamos a tecnologia necessária, e teremos ao nosso dispor a forma de eliminar o sofrimento de maneira simples e direta, “eficiente”, como prega o mercado.

“Parte do trabalho de um analista, hoje, é levar esse paciente à condição de analisante.” (ZUBERMAN, 2007) Essa descrição ajuda a compreendermos a dificuldade posta àqueles que se ocupam de sustentar o discurso analítico na contemporaneidade. Uma pergunta importante questionaria como pode isso ser feito nos consultórios de psicanálise, uma vez que o cenário social ensaiado pelas contingências atuais pode parecer um tanto desalentador.

12. 4 O trilhamento da dor

Encontramos no “*Projeto para uma psicologia científica*”, um dos primeiros escritos de Freud (1895/ 2006), o conceito de *Bahnung*, relacionado ao trilhamento ou à facilitação de caminhos associativos entre os neurônios, de forma a descarregar o acúmulo de energia (Q) proveniente de uma tensão que gera desprazer. Trata-se de um texto em que Freud busca

inscrever a psicanálise no espírito científico que anima sua época, através da explicação fisiológica do aparato psíquico humano.

O conceito de *Bahnung*, assim, refere-se à memória, na medida em que esta é condicionada pelo trilhamento, e o trilhamento ocorre pela via da obtenção de prazer. Freud deduz que a memória associada à satisfação de uma necessidade, como a fome, por exemplo, opera através da descarga de energia que estava acumulada e que era sentida pela criança como algo desprazeroso. A via trilhada é a que apresenta menor resistência, de modo que a satisfação se obtém de maneira mais fácil, fixando a memória de um percurso associativo em função do prazer que se obtém. É daí que Freud afirma que a lembrança não segue o caminho dos fatos em si, mas o da satisfação sentida pela criança pela descarga de energia acumulada.

Se a *Bahnung* constrói a memória, o que forma a *Bahnung*? A própria tensão que atua permanentemente no psiquismo, de forma que podemos afirmar que o trilhamento neuronal e associativo refere-se ao movimento provocado pela insatisfação que constitui o ser humano.

Lacan evoca o termo *Bahnung* para aproximá-lo da articulação significativa, pois ambos baseiam-se no funcionamento de uma pura diferença, seja de tensão ou de valor, para operar a concatenação associativa que atua de maneira simbólica no deslocamento de “energia” psíquica. (GARCIA-ROSA, 1986)

Podemos partir da concepção que o trilhamento entre neurônios, ou a articulação entre significantes, portanto, representa o resultado de uma insatisfação que movimenta o psiquismo em busca de prazer, processo que tende a repetir-se de acordo com os caminhos que mostram-se mais eficientes. São os caminhos mais fáceis e que provocam menos resistência à energia (Q) que se preservam, constituindo vias de satisfação que muitas vezes tornam-se insuportáveis para o sujeito.

A insatisfação, ligada à falta que constitui o sujeito, está na origem do movimento da cadeia significativa, e assim pode ser relacionada ao mal-estar que marca o desencontro do sujeito com o gozo. A busca por satisfação ou por gozo pode assim ser referida à própria dor, seja ela física ou psíquica, uma vez que consideramos que todo desconforto ou tensão experienciados pelo sujeito só podem ser sentidos se inscritos no psiquismo. Há casos de pacientes autistas, ou mesmo esquizofrênicos, em que o corpo encontra-se desprovido de sensibilidade, fenômeno que interroga a relação que a dor física mantém com a subjetividade

e mesmo com a ocorrência de uma *Bahnung*, que representa o trilhamento da via simbólica pelo qual as sensações corporais encontram uma representação.

Desta forma, podemos isolar, na busca por satisfação e por sentido, o sofrimento que está em causa neste processo, já que é só a partir da perda do objeto de satisfação que o trilhamento irá estabelecer-se pelas vias de uma possível satisfação. O que movimenta a *Bahnung*, assim, é uma perda que funda a relação que o sujeito mantém com o objeto de satisfação, estabelecendo-se por uma via associativa a tentativa de recuperação do prazer ligado a esse objeto. Em sua origem, portanto, está o *pathos*, que figura como chave do sofrimento e da paixão humana pela busca de novas experiências.

Retornemos, portanto, à nossa pergunta anterior. Apontamos que seria relevante o questionamento relativo ao manejo que possibilitaria ao psicanalista auxiliar ao sujeito, que busca no tratamento analítico encontrar-se com mais um objeto consumível, a iniciar um processo de análise - passando de paciente a analisante.

Ao psicanalista, pode caber a função de apontar para aquilo que insiste em não articular-se, uma vez que o encontro com o objeto não produz satisfação, e sim angústia. A via que a psicanálise assume, neste sentido, é a de permitir que o sujeito perceba que busca por gozo, por meio de um objeto, não garante que o sofrimento relativo ao funcionamento humano seja remediado. A aposta ética que identificamos num processo de análise diz da posição que o psicanalista assume frente à demanda do paciente, de forma a privá-lo daquilo que ele pede, pois só assim é possível que o desejo se instaure pela via significativa.

A insistência do mal-estar relativo à condição humana se dá pela impossibilidade referida ao gozo, e esta impossibilidade inscreve-se na estrutura que está assentada nas leis da linguagem. Ao ser falante, portanto, há uma perda constituinte, que não pode ser sanada sob a pena do apagamento do sujeito.

Sabemos que a fixação a um objeto constitui o fantasma inconsciente, mas é importante frisar que através da articulação significativa, o sujeito pode operar uma separação e situar-se do lado do gozo fálico, ou seja, do gozo da linguagem que se apóia na falta que há no Outro, que é destituído de objeto. Por outro lado, o fantasma conserva o duplo movimento de alienação/separação que o sujeito mantém com o Outro através da identificação ao seu objeto, de forma a aprisionar o sujeito num gozo que não é seu, mas é do Outro. Este segundo movimento pode relacionar-se ao sofrimento sintomático, pois funciona como garantia de

uma satisfação substitutiva encontrado no sintoma, ou no gozo do sintoma, que erige-se a partir de uma miséria mental e do apagamento do sujeito.

A *Bahnung* pode ser compreendida, assim, como a própria articulação significante, que estabelece diferentes trilhamentos associativos que se inscrevem no aparelho psíquico, possibilitando a abertura de novas leituras acerca de uma significação.

12. 5 Sintomas do capitalismo

O que podemos chamar de sintoma, no discurso capitalista, está desprovido dos traços simbólicos que constituem a cifragem que permite às formações do inconsciente advirem à consciência, isso pois o sintoma em questão está atrelado à queixa que se manifesta frente à incapacidade do sujeito de ter um funcionamento “perfeito”, ou uma vida “saudável”, ideais que norteiam a subjetividade contemporânea.

O sujeito situado no discurso capitalista encontra-se em busca de um alívio que não é da ordem do possível, que não existe enquanto cura terapêutica. A busca por um objeto não descreve o movimento que uma psicanálise efetua, inclusive o processo se desenrola no sentido oposto, entre idas e vindas, desfazendo as ligações do sujeito com os signos imaginários que sustentam seus objetos de gozo.

O que o psicanalista pode oferecer, neste sentido, é um lugar vazio que interroga o desejo a articular-se sobre o vazio que funda a estrutura, vazio que é, neste discurso, sentido como uma falta-em-gozar, (*manque à jouir*) frente à qual o sujeito encontra-se em dívida. A dívida, assim, pode ser referida ao gozo, e não mais ao ideal – eis uma mudança importante no que poderia ser chamado de manifestações sintomáticas de nossa época.

O sintoma identificado por Freud colocava perante o sujeito a insistência de suas pulsões que não encontravam lugar na civilização. Resumidamente, o sintoma freudiano está ligado ao conflito do sujeito com o que vem a ser o ideal social, que (na época de Freud) opera simbolicamente enquanto renúncia ao gozo.

A honra e a dignidade são exemplos de símbolos que ilustram a relação que o sujeito mantém consigo e com seus semelhantes, por estar referido a um Outro que sustenta narrativamente ao sujeito apoiando-se na tradição que funda o laço social a partir de uma perda de satisfação. O ideal, portanto, operava enquanto leis compartilhadas que asseguravam

o funcionamento da estrutura social a partir da renúncia pulsional que o convívio em sociedade exige.

No discurso capitalista, o gozo parece tornar-se um ideal, de forma que todas as amarras que dificultam o acesso ao gozo passam a ser consideradas obstáculos que devem ser superados a todo custo, numa promoção de satisfação ilimitada que deve ser garantida a todos. Neste sentido, o corpo e a manutenção da própria vida podem tornar-se empecilhos à obtenção de gozo, lógica que permite a proliferação de formas de gozar que atentam contra o próprio sujeito, como encontramos em casos de toxicomania e de bulimia, por exemplo.

Encontramos, no filme gaúcho “*Trampolim*”, de 1998, um exemplo que pode ilustrar a mudança ocorrida na tentativa de buscar um ideal pela via do sacrifício do próprio corpo ou da própria vida, referente aos suicídios ocorridos em Porto Alegre, nos anos 30. O roteiro do filme foi escrito por Rosângela Cortinhas com base em pesquisas do acervo do Museu de Comunicação do estado e de números antigos do jornal *Correio do Povo*, e retrata o fascínio mórbido de uma jovem, praticante de saltos ornamentais, pelas histórias de suicídios levados a cabo num imponente viaduto da cidade de Porto Alegre, quando este recém havia sido construído, no início da década de 1930.

A personagem principal (Julia Barth), lê algumas cartas encontradas com aqueles que se mataram atirando-se do alto da construção, e, numa delas, consta o seguinte:

“Seu Custódio, no intuito de pagar uma dívida, peguei dinheiro no caixa. Perdi tudo no jogo, quando quis aumentar a cifra para devolver ao senhor, que sempre veio ao meu auxílio nas horas certas. Não tenho perdão. Serei sempre uma vergonha para minha família e para todos os que me conheceram. Adeus.

Raimundo do Nascimento. Porto Alegre, quatro de setembro de 1937.”
(*Trampolim*, 1998)

A carta serve para compreendermos a diferença entre o sacrifício da vida por um ideal coletivo, em que está em jogo a vergonha e o comedimento perante a sociedade, e o sacrifício realizado em prol do ideal de gozo, engendrado pelo discurso capitalista. Hoje, é notório o problema relativo à drogadição e às outras formas de compulsão, que podem levar o sujeito à

morte, num percurso que visa a obtenção de satisfação à revelia dos valores que outrora representaram ideais coletivos.

12. 6 Toxicomania e clínica

Muitas vezes tratada como uma saída individual, a toxicomania não pode ser encarada como estando desvinculada das formas de subjetivação dominantes em uma determinada época e local; eis o principal motivo para tratarmos do assunto de uma maneira que supera a visão biológica ou individualizante deste fenômeno.

As adições/compulsões representam um desafio à psicanálise, na medida em que se afirmam como uma prática crescente em nossa sociedade, motivando a busca por tratamento por parte daqueles que sofrem em função de sua ou de suas adições. Ao mesmo tempo, a extensão das teorizações psicanalíticas não mostra-se muito vasta no que diz respeito a este fenômeno. Encontramos em Freud (1912/ 2006) algumas questões relativas às adições, em que o autor atrela tais práticas à obtenção de satisfação que ocorre de forma masturbatória, em que o sujeito busca no falo o gozo que atua enquanto uma saída individual e excluída do que a civilização prega. Esta forma de resolver o mal-estar relativo à condição humana, para Freud, mantém um vínculo ao falo, em seu sentido masturbatório, provocando um curto circuito na satisfação que passa a não manter relação com o Outro da cultura, ou seja, com o laço social. As adições, portanto, para Freud, remontam ao primeiro vício solitário que o sujeito estabelece em relação à uma forma de obtenção de prazer masturbatório, em que o falo ocupa lugar central no direcionamento da libido do sujeito.

Lacan propõe algo distinto, sugerindo que as adições e a toxicomania manifestam-se em seu rompimento com a ordem fálica, que para Lacan está atrelada à operação que instaura a falta no Outro, através da inscrição do significante do Nome-do-pai. Temos, em função da diferente concepção relativa ao falo para os dois autores, distintas formas de conceber as manifestações psíquicas ligadas à adição e à toxicomania.

“Com Freud, adições são meios de manter uma relação com o falo - em seu sentido masturbatório, sem conexão com o Outro, um curto-circuito com o gozo; para Lacan, adições são um meio de obter gozo, mas,

ao invés de obtê-lo através do falo, ele fala de sua obtenção por via da quebra da relação com o falo” (SVOLOS, 2010, p. 75, tradução nossa)

Se a integração ao laço social, em Freud, é marcada por uma renúncia à satisfação individual, implicada pela identificação ao pai que remete à uma busca de satisfação regulada pela civilização, o recurso às adições é uma maneira do sujeito estabelecer um caminho mais curto para o circuito de obtenção de prazer. Desta forma, o que se evita pelo caminho da adição é a lei, numa busca auto erótica de satisfação.

Em Lacan (1975), encontramos que as adições rompem com o falo na medida em que o sujeito busca evitar o confronto com a própria sexualidade, que é regulada pelo falo, através da obtenção de um gozo que não está submetido a ele. (SVOLOS, 2010) Sendo assim, os diferentes entendimentos entre Freud e Lacan a respeito da função do falo, que em Lacan opera enquanto falo simbólico, marca o que distingue as perspectivas adotadas pelos dois autores.

O falo, portanto, figura como elemento principal no que parece estar em jogo no recurso às adições, e isso implica que levemos em conta as diferentes formas de adições que surgem nos dias de hoje. Neste sentido, Svolos apresenta uma vinheta clínica em que sua paciente estabeleceu um uso de álcool e de fármacos tranquilizantes como forma de garantir o ingresso ao seu meio social, de maneira que a dependência em questão não estaria referida ao rompimento com a ordem fálica, mas operaria no intuito de manter a paciente ligada ao laço social a que ela admirava.

Outros exemplos podem ser evocados neste sentido, demonstrando que, como diz Svolos (2010, p. 78), “nem toda adição é um Novo Sintoma”, na medida em que estes definem-se a partir das consequências que o declínio da função do Nome-do pai tem para o discurso. Segundo o autor, é importante atentarmos para formas de uso de drogas que inserem-se numa ritualização aceita pelo próprio laço social, o que as torna parte do processo de subjetivação que marca a pertença a determinados grupos sociais.

O lugar que o abuso de drogas ocupa em relação aos Novos Sintomas, em nossa sociedade, pode ser entendido a partir de um paralelo feito em relação ao “surgimento” do alcoolismo, em sua vinculação à revolução industrial; o “direito” a um gozo, por parte do trabalhador, parece ter cristalizado o ato de ingerir bebidas alcoólicas no registro de algo

merecido, e portanto incitado. Não é difícil perceber as diferenças que existem entre o ato de beber e o ato de usar alguma droga ilícita, mesmo que os estudos científicos em medicina não justifiquem tal dissociação. Trata-se aqui de uma diferença de âmbito simbólico, construída culturalmente, e que qualifica esta forma de gozo como algo aceito, havendo uma “cumplicidade social” com o bebedor. Um gozo fálico, na medida em que é compartilhado e reconhecido como pertencente ao laço social, o ato de beber é comemorado; fica claro quando pensamos nos jovens que, como um “rito” de passagem à vida adulta, usam de seus documentos de identidade na loja de bebidas.

Se o alcoolismo pode ser vinculado à uma organização social que concerne às sociedades tradicionais, em seu encontro com a criação de uma classe social trabalhadora e com uma “distribuição social do gozo” (MELMAN, 1992), parece que localizar esta prática de abuso dentro do campo desenhado pelo discurso do Mestre não soa tão absurdo. Essa hipótese certamente deveria ser melhor trabalhada, mas reconhecendo nossa limitação a respeito de tão complexa empreitada e, ao mesmo tempo, admitindo que podemos continuar a presente problematização sem que esta afirmação, caso seja refutada, comprometa o argumento deste trabalho, preferimos ousar e arriscar ir ainda um pouco mais adiante.

As toxicomanias tornam-se um problema justamente na época em que a incitação ao gozo se dá pela via do consumo desenfreado. Enquanto “toxicomania”, ou mania de consumo de um objeto tóxico, esta prática pode ser atrelada à própria massificação do consumo de mercadorias.

Isto, somado a uma concepção de corpo que não leva em conta o estatuto da linguagem, construída por um saber legitimado como é o saber médico cientificista, o sujeito encontra na relação que se dá diretamente no real do corpo uma tentativa de cura subjetiva.

Na repetição interminável que o toxicômano estabelece com o uso de drogas se manifesta uma tentativa de simbolização, mas que parece nunca ser bem sucedida. Trata-se de uma reedição do trauma originário encenada com o corpo, e portanto fadada a não se resolver. Assim, o problema colocado pela perda inerente ao ingresso na linguagem, que no discurso capitalista surge como mal-estar a ser sanado, parece apoiar-se no discurso médico para tentar encontrar sua solução.

12. 7 Psicanálise e invenção

Neste contexto, é necessário que o psicanalista leve em conta as transformações que são próprias à nossa época, de maneira a poder ajudar o sujeito que procura tratamento psicanalítico a encontrar o seu caminho nessa nova configuração social e psíquica. Ainda é necessário tempo para que os efeitos que a discursividade contemporânea provoca sobre as subjetividades se evidencie com maior clareza, e a problematização e teorização que a psicanálise pode empreender depende do esforço dos psicanalistas em tentarem compreender os elementos que estão em jogo na configuração discursiva atual.

Os signos que balizam imaginariamente a vida dos sujeitos nos dias de hoje prometem muito, e por isso, frente a tal promessa, a psicanálise pode assumir o tom de uma prática trágica e pessimista. Porém, não é através da argumentação que o psicanalista sustentará a inconsistência das imagens de satisfação vendidas no mercado. São elas mesmas, que em sua frágil estabilidade, mostrar-se-ão débeis e enganosas, não perdurando por mais tempo do que o de um *flash* que fascina, mas que se esvai facilmente. A psicanálise, assim, afirma-se como um contraponto às formas de subjetivação do capital, preocupando-se em ajudar aos sujeitos a poderem assumir seu desejo frente à demanda constante de consumo e de gozo.

O intervalo que o psicanalista pode oferecer, a partir de sua presença, opera de forma que o sujeito estabeleça, pela linguagem, um processo de cura que fundamenta-se na insuficiência do discurso, seja ele o discurso do Mestre ou o discurso capitalista. Neste processo, o saber produzido em uma psicanálise poderá operar como uma verdade, na medida em que se introduza a função significante, que opera a partir de uma falta no Outro.

Se a verdade tem estrutura de ficção (LACAN, 1958-1959/ s.d.), o psicanalista deve poder sustentar um lugar de enunciação em que um saber poderá articular-se, seguindo a operação da *Bahnung*, de forma que o sujeito possa construir uma ficção que opere como uma verdade sobre o seu gozo. Neste sentido, propomos a seguinte definição de “ficção”, também encontrada no dicionário Houaiss (2009): “criação artística (literária, cinematográfica, teatral, etc.) em que o autor faz uma leitura particular e geralmente original da realidade.”

13 CAPITALISMO E ARTE

Podemos considerar o ingresso da arte no sistema de trocas mediado pelo capital como um analisador interessante para pensarmos a captura que está em questão no processo de ciframento financeiro desta forma de invenção que é marca exclusiva dos seres de linguagem. Neste sentido, consideramos que a arte representa um elemento importante para a crítica aos modos hegemônicos de subjetivação, de maneira a fazer ingressar na massificação da experiência humana a sensibilidade que permite a construção de novas formas de estar no mundo.

Pretendemos, neste capítulo, explorar as implicações da inserção do objeto artístico no sistema de trocas estabelecido pelo capitalismo, de modo a questionar se, mesmo sob esta condição, ela pode propiciar um rompimento com a repetição que parece marcar o consumo em nossa sociedade.

A respeito do ingresso da arte no mercado, podemos dizer que o estatuto da obra de arte modifica-se na época do Renascimento, a partir de uma “individualização da produção artística” (STRAUSS, apud CUNHA, 1980, p. 22). Se antes a arte figurava como um produto destinado à adoração divina, decorando catedrais e santuários religiosos, com o advento renascentista ela assume a característica de estar voltada para o gozo íntimo do cliente que consome a obra de arte que consistirá, a partir de então, também em uma mercadoria.

“É nessa exigência ávida, nessa ambição de capturar o objecto em benefício do proprietário ou mesmo do espectador que me parece residir uma das grandes originalidades da arte da nossa civilização” (STRAUSS, apud CUNHA, 1980, p. 22-23)

A “possessividade” do objeto artístico, bem como a individualização da produção artística, marcam o aspecto mercantil que predomina nas sociedades inscritas no modo de produção capitalista, operando uma quebra com o que lhe era anterior, de forma a inscrever modos de consumo voltados ao apreço individual dos objetos. (CUNHA, 1980)

O movimento observado por Cunha no âmbito artístico pode ser analisado em relação ao fenômeno atual de busca de objetos que portam características que estão para além do

mero fim para o qual eles são fabricados. Neste sentido, o objeto artístico é paradigmático pois distingue-se por sua “inutilidade prática”, o que o insere na cultura como produto de apreciação estética, que carrega consigo qualidades que estão para além de sua constituição física.

Se o mercado de arte marca o início do mercado de bens investidos de um “encantamento” que possui valor no âmbito social também nos dias de hoje, podemos dizer que outras modalidades comerciais carregam consigo esta marca na tentativa de atingir mercados consumidores formados pelas classes menos abastadas.

Um exemplo pode nos ajudar, neste ponto: um colecionador de arte e apreciador de história antiga que possua, nos dias de hoje, recursos moderados para investir numa peça de mobiliário para sua casa, poderá adquirir, no mercado “comum”, uma cadeira estilo “Luís XIV”, cujo preço é bastante elevado. Por outro lado, um sujeito com os mesmos interesses, mas que disponha de uma grande quantidade de capital para investir no bem desejado, poderá optar pela compra de uma cadeira que, de fato, tenha decorado o Palácio de Versalhes, sede do reinado francês do século XVII. Neste último caso, trata-se de um objeto de arte valiosíssimo por sua originalidade, que os processos fabris de reprodução em massa não permitem replicar. O primeiro caso, portanto, trata de uma relação alegórica de consumo de um objeto que contém valor histórico e artístico voltado às classes econômicas mais baixas (ou menos altas), em que a moda *vintage* pode ser considerada como um parâmetro de consumo, enquanto o segundo representa o acesso ao “alto” mercado das artes, possível àqueles que dispõem de quantias grandes de dinheiro para investir num objeto. Assim, notamos o quanto o valor do que é considerado uma obra de arte pode atingir cifras estratosféricas, enquanto a mera reprodução que somente faz alusão à origem da obra em questão mantém seu valor muito abaixo do original. Este processo de valoração pode ser interessante para pensarmos o que está em jogo na atribuição de valor a um objeto de arte, processo que já vimos ter origem na individualização da produção artística engendrada no Renascimento.

Pretendemos mostrar, assim, o quanto estão em jogo fatores que superam a esfera objetiva, que poderia representar a referência para a atribuição de valor a determinado objeto, na medida em que, mesmo no caso de objetos que não estão referidos ao mundo da arte, encontramos elementos subjetivos que pesam para a estipulação de seu valor.

13.1 Marx e o Valor

Marx, em *O Capital*, aprofunda-se na teoria do valor referente à mercadoria, propondo que concebamos a dinâmica que o estabelece em função da distinção existente entre valor de uso e valor de troca do trabalho necessário para a produção de um bem. Para o autor, inicialmente é o trabalho necessário para a produção de uma mercadoria o que define seu valor no mercado, de maneira que este trabalho cristaliza-se no produto final da produção. Porém, Marx aponta para a dissociação existente entre a quantidade de trabalho necessário para a produção de um bem e o seu preço, diferença que se localiza na distinção entre o valor de uso e o valor de troca que define o trabalho em questão. Assim, uma mercadoria não assumirá valor somente por sua relação ao valor do trabalho e da matéria prima empregados em sua produção, pois através da mais-valia, haverá uma quantidade de trabalho não pago ao trabalhador de que se apropriará o capitalista, dono dos meios de produção.

Desta forma, uma mercadoria assumirá valor a partir do processo de exploração da mão de obra proletária, que sempre recebe a menos frente àquilo que de fato produz. Este processo não deixa de manter relação com o preço da matéria prima e com o custo que envolve contratar o trabalhador, porém leva em conta o excedente que o capitalista poderá acumular sobre o trabalho do proletário, que não é contabilizado em sua remuneração.

Marx já havia notado que fora Aristóteles o primeiro a desenvolver o estudo acerca do valor dos objetos, porém é a partir do advento do capitalismo que esta problematização ganhará relevância, uma vez que neste cenário entram em jogo questões relativas ao valor que assume o próprio trabalho, ao ingressar ele também numa espécie de mercado.

13.2 Arte e valor

Podemos manter a sistematização proposta por Marx para compreendermos a dinâmica que envolve a atribuição de valor aos objetos de arte?

Na edição de 12 de dezembro de 2011 da revista “Newsweek”, encontramos uma matéria intitulada “Why does art cost so effing much?”, ou “Por que a arte custa tanto?” (tradução livre). No texto em questão, Blake Gopnik menciona os altos valores que costumam

atingir algumas obras de arte que vão a leilão, a despeito da atual recessão econômica que enfrentam diversos países desenvolvidos. Na tentativa de rastrear alguns dos motivos que contribuem para os elevados preços das obras de arte hoje em dia, o jornalista questiona curadores e colecionadores durante uma importante feira de arte realizada em Miami. Uma das respostas parece emblemática: “Se eu não consigo vender uma peça, eu dobro o valor de seu preço. Eu geralmente penso que o preço pago por um trabalho já representa um troféu em si mesmo”.

Segundo Olav Velthuis, sociólogo alemão entrevistado pela revista, o mercado de arte considerado “*top*” compara-se à prática conhecida como “*potlach*”, comum entre índios da região noroeste norte americana, em que “o mérito consiste em ostentadamente dar, ou mesmo destruir, o máximo possível que seu patrimônio permite” (VELTHUIS, 2011). No atual mercado de arte, portanto, o gasto com a compra de obras de arte atua para mostrar que “você pode”, na medida em que os preços continuam subindo, enquanto colecionadores competem por este “efeito *super-status*.””

Lacan (1956-1957/ 1995) ocupa-se do fenômeno do *potlach*, entre outros momentos, em seu seminário 4, “A relação de objeto”, quando aproxima desta prática o funcionamento do dom que está em jogo nas trocas existentes entre os seres humanos. A partir da leitura realizada pelo etnógrafo Marcel Mauss (1979), Lacan esboça uma compreensão acerca do dom do amor, que, enquanto consiste em “dar o que não se tem”, funda-se no puro signo por remeter ao nada.

“Temos aí então uma distinção muito nítida: o que intervém na relação de amor, o que é demandado como signo de amor é apenas algo que só vale como signo; ou para ir ainda mais longe, não há maior dom possível, maior signo de amor, que o dom daquilo que não se tem” (LACAN, 1957, p. 72)

Para Lacan, o dom ingressa no sistema de trocas entre os seres humanos na medida em que ele circula, de maneira que esta operação remete à função do falo simbólico, que organiza a subjetividade a partir de sua própria ausência. Assim, a operação do dom aponta para o valor simbólico do objeto, na medida em que encontra-se esvaziado de seu gozo, para figurar enquanto valorização da troca entre semelhantes. O processo que está em jogo, para Lacan,

encontra-se ilustrado pela demanda que a criança faz à mãe, demanda que não está dirigida somente ao objeto de gozo (o seio), mas ao reconhecimento que marca a relação amorosa entre os dois, sinal do ingresso da criança na dialética da ordem simbólica.

Este movimento na obra de Lacan demarca a função do objeto como algo radicalmente faltante, estatuto que permite concebermos na relação entre a mãe e o bebê a queda do objeto seio que irá representar, no âmbito simbólico, uma presença vazia que denota o “além” a que está referido o desejo. (LACAN, 1957)

Os efeitos relacionados à prática que envolve o gasto exagerado com peças de arte, desta forma, remetem à função simbólica que o dinheiro desempenha em nossa sociedade. Sinônimo de troca, o dinheiro estabelece entre os seres falantes relações de poder, e o acúmulo de capital ingressa na dinâmica psíquica como um representante fálico que distingue aqueles que o possuem daqueles que não o possuem. No que diz respeito ao mercado de arte, porém, as cifras elevadíssimas pagas por uma obra também contém um valor estético, que transfigura-se em valor financeiro na medida em que está à venda. Neste sentido, “dollars are easier to measure than beauty”, ou “dólares são mais fáceis de medir do que beleza”, frase que sugere a arbitrariedade do valor financeiro atribuído a uma obra de arte.

A competição entre aqueles que podem pagar mais por um objeto de arte denuncia que o valor da obra não está relacionado a um referente fixo; a disponibilidade de capital de um colecionador, bem como o “valor estético” que o trabalho de um artista pode assumir no mercado de arte, apontam para o caráter arbitrário que marca o valor de uma peça. Esta arbitrariedade parece estar referida ao que estipula o próprio mercado, uma vez que “bastam duas pessoas para formar um mercado”. Assim, o valor oferecido para o arremate de uma peça num determinado leilão estabelece o preço que este objeto terá, e, caso alguém ofereça valor mais alto, esse passa a ser o seu novo preço.

Desta forma, propomos que a desvinculação que o valor da arte mantém mediante qualquer baliza que poderia fixa-lo representa o caráter paradigmático da atribuição de valor a qualquer objeto que possa vir a ingressar num mercado de trocas. Assim, compreendemos que o caráter simbólico que está em questão na atribuição de valor a um objeto opera segundo a possibilidade de que se estabeleçam trocas entre os seres humanos, numa relação entre semelhantes que está em referência à operação do falo simbólico. O falo simbólico, por sua

vez, marca a presença de uma ausência, possuindo a possibilidade de carregar consigo qualidades que lhe são atribuídas pelos membros de uma comunidade.

13.3 O valor e o sistema

A noção de valor, trabalhada desde Aristóteles e desenvolvida na obra de Marx, mantém com um sistema a dependência que o determina. Assim, nada intrínseco a um objeto pode determinar o seu valor, de maneira que este objeto somente possui um preço na medida em que constitui um valor de troca no mercado entre semelhantes.

A partir da noção extraída da prática do *potlach*, em que o objeto é esvaziado de seu conteúdo de gozo, o valor de uso de um objeto perde importância para a fixação de seu preço. O elemento que balizará o seu valor, portanto, é meramente simbólico, pois a circulação dos objetos no mercado de trocas é que irá atuar, a partir da ausência do que seria a “essência” do objeto, enquanto marca de sua importância. O valor de troca de um objeto ou mercadoria, assim, poderá definir quanto vale este objeto frente ao mercado, uma vez que é só a partir das relações de semelhança e diferença entre os objetos que um valor poderá ser fixado.

A estrutura que ordena um valor, portanto, funda-se no funcionamento simbólico que estabelece que não há valor intrínseco, ou valor de gozo, de um objeto. O objeto passa então a representar a própria possibilidade de troca, na medida em que está assentada na ausência radical de um objeto que tamponaria o desejo por outros objetos, num processo dialético em que o que se deseja é sempre “outra coisa”.

Neste sentido, o dinheiro, objeto privilegiado da posse, possui a qualidade de poder ser trocado por tudo. Porém, como afirma Quinet, “o que se troca verdadeiramente é a falta-de-gozar” (1991, p. 78). Este equivalente geral que representa o dinheiro, destarte, torna-se o representante universal da falta-de-gozar que movimenta uma economia de trocas.

13.4 Mais-valia, perda de gozo e produção da diferença

Como Lacan afirma, o que está em causa no modo de produção capitalista e que é descrito por Marx como mais-valia é “espoliação do gozo” (LACAN, 1969-1970/ 1992, p.

76). A homologia proposta por Lacan é útil para compreendermos como o sistema capitalista valer-se-á de uma condição estrutural do funcionamento psíquico humano para produzir valor sobre a falta.

A mais-valia, a nosso ver, não deve ser entendida, nos dias de hoje, em sua positividade - enquanto algo de que o capitalista de fato se apropria. A mais-valia, assim como o mais-de-gozar, é “pago” ao Outro, na medida em que a disjunção entre valor de troca e valor de uso, ou entre o significante e o gozo, demarca a impossibilidade de apreender-se a totalidade de um sistema. Em outras palavras, a mais-valia movimenta o sistema capitalista da mesma forma que o mais-de-gozar faz trabalhar o inconsciente, isso pois, no primeiro caso, não existe o gozo suposto ao capitalista, este senhor que surge como explorador da mão de obra alheia, nem existe a possibilidade do significante dizer “tudo”.

O que resta à cadeia significante, operando também enquanto causa do desejo, demarca que a dinâmica que regula o sistema capitalista está referida à função estrutural que desempenha a mais-valia. Em outros termos, supor que alguém se apropria da mais-valia seria o mesmo que dizer que “o Outro existe” - esse a quem supomos a totalidade do ser e o acesso ao gozo perdido no ingresso na linguagem. Em ambos os casos, podemos dizer que a função lógica das operações implicadas pela mais-valia e pelo mais-de-gozar respondem apenas à possibilidade limitada de recuperação de um objeto que está para sempre perdido.

O resultado deste processo, porém, em ambos os casos, permite a produção da diferença, sendo que, em relação à produção mercantil do modo de produção capitalista, esta diferença está encarnada nas qualidades que podem portar o próprio objeto de consumo, enquanto esvaziado de gozo. Esta suposição pode permitir que avancemos sobre a problematização da função que o objeto de consumo pode assumir na dinâmica psíquica daquele que o compra.

Propomos, então, a seguinte pergunta: é possível que um objeto de consumo figure não apenas como objeto de gozo, mas opere enquanto valor que porta a diferença e permite a invenção? Percorremos até então, neste trabalho, hipóteses que localizam na prática do consumo a busca por gozo objetual, desvinculado ao Outro e à revelia da ordem fálica. Podemos considerar, a partir da construção que fizemos em relação à circulação das mercadorias no mercado, que há espaço para a marca que distingue o sujeito e permite que seu desejo advenha, no interior do discurso capitalista?

13.5 Investimento em que(m)?

Se consideramos que um colecionador encara a compra de um objeto de arte de alto valor como um investimento, podemos assumir que a mais-valia em questão será garantida somente pelo valor do próprio objeto. Enquanto aquilo que é valorizado, este objeto assume a possibilidade de valorizar-se ainda mais pela simples operação de sua compra, denotando que a produção de um “excesso” se dará a partir de um “nada” representado pelo falo simbólico, na medida em que o objeto de arte não possui valor de uso, mas somente valor de troca.

Esta característica não deve ser somente atribuída aos objetos de arte, uma vez que já vimos como o valor de qualquer objeto representa este objeto para um sistema simbólico de trocas, que é o produto da organização social humana.

Dito isto, propomos que a mais-valia, assim como o mais-de-gozar, operantes na produção e na aquisição um objeto, atua sempre de maneira ficcional, encontrando no saber sua fundamentação. Lacan, quando se refere, no seminário “*O avesso da psicanálise*” ao discurso histórico, afirma:

(...)“E esse discurso é o que possibilita que haja um homem motivado pelo desejo de saber, trata-se de saber o quê? – que valor (*prix*) tem essa pessoa que está falando [a histórica]. Porque, como objeto a, ela é queda, queda do efeito de discurso, por sua vez quebrado em algum ponto (Lacan, 1969-1970/ 1992, p. 32).

Encontramos uma particularidade referente à tradução da versão brasileira deste seminário (publicada pela editora *Zahar*), em que o substantivo francês *prix*, encontrado na versão *Staferla* e também na edição de J. A. Miller (Ed. du Seuil, 1991, p. 36), é escrito como “valor”, quando poderia ser traduzido por “preço”. Esta sugestão aponta para o que gostaríamos de destacar na leitura desta passagem, referente à importância que o preço tem para o valor de um objeto de consumo. Neste sentido, acreditamos que o saber desempenha uma importante função no que se refere ao valor e ao preço.

Encontramos, no discurso Histórico, o elemento saber como aquilo que é produzido pelo Mestre. Este saber, articulado pelo significante, é o que poderia dizer algo do preço deste

objeto que se supõe a histórica, objeto que cobra valor frente ao Mestre. Se a histórica dirige-se ao Mestre para saber o seu preço, ou o preço de seu gozo, o Mestre, por sua vez, é aquele que endereça-se ao Outro para que este saber se produza (vide o matema do discurso do Mestre). Assim, podemos dizer que o preço de um objeto encontra amparo no campo do Outro, que atua enquanto mercado, e que é justamente este processo de produção de saber que a histórica irá questionar.

A histórica, desta forma, tem razão em questionar o Mestre sobre a forma utilizada por ele para estipular um valor ou um preço, na medida em que o campo do Outro consiste numa instância castrada, incompleta, e, portanto, não podendo garantir que um preço ou um saber dê conta da verdade do objeto (ou do gozo). O Mestre, assim, mostrará sua impotência em tentar estabelecer os parâmetros para a produção de um saber, que será sempre tomado pela histórica como um saber contingente e, portanto, insuficiente.

"É aí que o discurso da histórica adquire seu valor (*prix*). Ele tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la ou, melhor dizendo, não pode sustentá-la" (Lacan, 1992, p. 87).

A imagem que usamos para ilustrar o processo que estipula um preço, no mercado de trocas, serve para que o relacionemos ao processo de construção de saber. Como já abordamos no capítulo “Saber e verdade”, o saber somente poderá articular-se a partir da sua dependência ao significante, que, por sua vez, não encontra ponto de basta pois apóia-se sempre em outro significante para ser dito, e não em um objeto.

O campo do Outro, como campo da linguagem, não permite que uma significação dê conta do Real, pois o encadeamento entre significantes sempre remete a outro significante, traçando de maneira necessariamente equívoca a relação entre as palavras (significantes) e as suas significações, de forma as coisas nunca são tocadas pelo significante. O preço, encarado como um saber, não pode manter uma ligação direta com a “essência” de um objeto, uma vez que o processo de produção de valor está referido ao campo da linguagem, e leva consigo a marca do que define a sua estrutura, ou seja, a falta.

Portanto, o valor de um objeto de consumo, ou o seu preço, é sempre extrínseco ao próprio objeto – atribuído a partir da relação entre termos de um sistema que é homólogo à

linguagem. Assim, defendemos que o preço é o saber, que poderá articular-se pela via significante numa operação que exclui a possibilidade de adequação entre o saber e a verdade, considerando que o saber se refere ao preço e a verdade ao que seria a essência do objeto.

14 CONSIDERAÇÕES FINAIS

14.1 Das dificuldades encontradas

A elaboração do presente trabalho permitiu que o autor percebesse a dificuldade inerente a abordar um tema tão atual, sobre o qual existem poucas elaborações pertinentes ao campo da psicanálise que auxiliassem a uma possível leitura da problemática em questão. O discurso capitalista, em sua interface com as demais áreas do conhecimento, representa uma problemática difícil de ser pormenorizada a partir dos conceitos que encontramos no corpo teórico psicanalítico.

A atualidade do tema, entretanto, permitiu que abordássemos questões relativas às manifestações clínicas que se fizeram ouvir na prática pessoal do autor. Tais manifestações, neste trabalho, tornaram-se analisadores que foram conduzidos ao diálogo com a teoria já estabelecida, possibilitando que verificássemos a adequação de conceitos como Alienação, Identidade e Significante. Porém, acreditamos que a maior riqueza deste escrito está contida nas perguntas que permanecem sem respostas, por não encaixarem-se perfeitamente na conceitualização psicanalítica, impulsionando a necessidade do contínuo aprimoramento das elaborações acerca dos efeitos da discursividade capitalista.

Neste sentido, rastreamos algumas consequências para o laço social da instauração deste tipo de discursividade, numa tentativa de encontrar balizas que ajudassem a situar a posição do sujeito no discurso capitalista. Optamos por seguir a recomendação de autores como Melman e Soler, na expectativa de reconstruir, via objetos de consumo, o panorama que nos interrogava. A busca pelo sujeito do discurso capitalista iniciou-se, assim, através da análise da função que os objetos tem para o gozo pregado neste discurso.

Apoiamo-nos numa leitura da discursividade científica, qualificando o sujeito antinômico a esta dinâmica segundo a proposição cartesiana, que une *ser* e pensamento, de modo a estabelecer uma referência que pareceu-nos pertinente para chegarmos à posição ocupada pelo sujeito no discurso capitalista. Fizemos uma breve análise da função que o saber opera para o discurso científico, no intuito de identificar as implicações que a suposição de um campo de conhecimento “totalizante” têm para a subjetividade, num permanente diálogo com o estatuto que o Outro enquanto campo da linguagem representa para a psicanálise.

Empreendemos algumas tentativas de diferenciar conceitos que pareciam atinentes à nossa proposta, como saber e verdade, significante e signo, a fim de melhor traçar uma comparação entre as consequências que o fechamento e a clausura provocam à estrutura psíquica, em oposição à possibilidade de abertura e ressignificação contidas nas operações que poderiam ser chamadas opostas, e que mantém com o campo da linguagem uma estreita correlação.

Ao fim dessa jornada, chegamos, através de uma análise da função desempenhada pelos objetos de consumo em nossa sociedade, ao objeto artístico em sua intersecção com o mercado (de arte). Este movimento diz da singularidade do desejo do pesquisador, e pode ser entendido como uma tentativa de apreender os elementos que estão em jogo na atribuição de valor a um objeto. Do valor, fomos à história e ao preço deste objeto, percebendo que “um objeto nunca é só um objeto”, donde depreendemos que o sistema em que este objeto está inserido mantém, se não eleva, a importância que o estatuto da linguagem representa para o consumo.

Abordamos a questão relativa às toxicomanias, que aparentemente surge como exemplo paradigmático do consumo em nosso tempo, mas vimos que também na prática do uso de drogas há espaço para a singularidade e para a invenção, através de formas de uso que não estão voltadas à pura obtenção de gozo objetal – mas que mantém estreita relação com a ordem fálica e com o campo do Outro.

A linguagem, assim, mostrou-se fundamental para compreendermos a relação que havíamos percebido entre sujeitos e consumo, de forma que mesmo tentativas de filiação operadas por via dos objetos do mercado mostraram-se dependentes do funcionamento desta.

O consumo específico observado, vinculado às modas que visam resgatar aspectos da história (*vintage* e *heritage*), foi relacionado a uma “ausência” de história tocante ao próprio sujeito, que busca através dos objetos recupera-la. A proposta, entretanto, mostrou-se muito radical, a partir da perspectiva possibilitada pelo término destes ensaios, quando passamos a conceber esta forma de consumo como possibilitadora de filiação, uma vez que os objetos, estando inseridos num sistema de trocas simbólicas, figuram estando esvaziados de gozo – permitindo, assim, que o sujeito invente (-se) mesmo que seja pela via do consumo.

Diferenciamos, assim, os elementos que diriam de uma prática acéfala de consumismo (ou de mania de consumo, como observamos no termo “toxicomania”), do

chamado “consumo consciente”, ou, como preferimos dizer, do consumo autoral, em que o sujeito não está meramente à mercê de uma relação dual aos objetos de gozo, podendo estes, a partir de uma referência ao Outro, constituírem uma via desejante que expresse a singularidade do sujeito.

14.2 Das perguntas colocadas

Retornando às perguntas que propusemos no capítulo “*Ensaio Clínico*”, relativas à possibilidade de que se produza a diferença na massificação do consumo que prega o discurso capitalista em seu imperativo de gozo, podemos afirmar que a busca pelo gozo possível do objeto não encontra sustentação senão pela via significante. Desta maneira, encontramos que um objeto nunca é apenas um objeto, mas que suas qualidades, sejam elas estéticas ou práticas, estão sempre referidas à linguagem, de forma que o objeto somente assumirá valor e, portanto, terá um preço, na relação que o vincula ao funcionamento significante. A operação conferida pelo significante, por sua vez, opera como possibilidade de diferenciar-se na busca da satisfação referida a um objeto, na medida em que aquele contorna a este num movimento de nomeação que retira do objeto o estatuto de “coisa”.

Compreendemos, assim, que a atribuição de qualidades a um objeto de consumo passa pela instauração da função fálica, na medida em que tanto suas características quanto seu preço estão referidos ao campo do Outro, que no caso do discurso capitalista, é representado pelo mercado. O consumo, assim, pode ser lido como uma forma de gozo fálico, pois estabelece com uma alteridade os parâmetros que designam o lugar do objeto no laço social.

O objeto de consumo, destarte, não está desvinculado do funcionamento da linguagem nem excluído do campo do Outro, na medida em que ele possui um valor. Este valor, vimos que pode estar relacionado aos traços de nomeação que marcam o objeto (como no caso das modas *vintage* e *heritage*), e também ao preço, que define-se entre a relação a outros objetos semelhantes ou dessemelhantes que habitam o sistema que representa o mercado.

A análise da dinâmica que define o caso dos objetos de arte auxiliou-nos a compreender que, mesmo estando desvinculado de um universo que estipula o valor de uso destes objetos, eles podem assumir valor da troca por sua função estética vinculada à criação humana. Neste ponto, a criação assemelha-se à invenção, que parece ainda ter valor, e não um

valor baixo, vindo inclusive a constituir uma opção de investimento em que a valorização é sempre garantida.

Como abordamos no capítulo “*Ensaio clínico*”, em diálogo com Zuberman e Svolos, mesmo as manifestações sintomáticas ligadas à toxicomania podem estar vinculadas à manutenção da ordem fálica, no recurso que algumas destas práticas fazem ao fortalecimento do laço social, pelo compartilhamento que configura o ritual que envolve o uso da droga. Da mesma forma, o consumo em massa de bens e objetos do mercado oferece possibilidades de intervalo nas quais o sujeito não encontra-se somente numa posição acéfala de gozo objetual. As recentes campanhas de “consumo consciente” e de “produção solidária” ajudam a atestar o que estamos defendendo.

14.3 Finalizações

Parece que, ao fim do percurso deste trabalho, encontramos hipóteses que ajudam a “esburacar” a totalidade referida ao Outro instaurado pelo pensamento científico, detentor de um saber hermético que não deixaria espaço para a produção desejante dos sujeitos. A perspectiva de certa forma trágica adotada desde o início desta escrita pode, então, abrir a possibilidade para que consideremos a apropriação de saber por parte dos sujeitos, de forma que a alienação a uma identidade estável e unívoca, que se estrutura a partir dos signos do Outro, possam reverter-se em invenção.

Ao designarmos como campo do saber o campo da linguagem que estabelece o Outro em falta, permitimos que a leitura da clausura provocada pelas formas de subjetivação dominantes deixem de atuar de maneira imperativa, oferecendo aos sujeitos a oportunidade de ocupar a posição de autoria que os desvincula da passividade que, inicialmente, supusemos ser a marca daqueles que se inscrevem no interior do discurso capitalista.

14.4 Psicanálise e sua função no laço social

A psicanálise, como método terapêutico que prega a “*talking cure*”, ou cura pela palavra, assume posição privilegiada para auxiliar aos sujeitos que procuram tratamento em função de suas dependências aos objetos. Assumindo que “um objeto nunca é apenas um

objeto”, consideramos que cabe ao psicanalista escutar as particularidades da relação estabelecida entre cada sujeito e seus objetos de gozo, de forma a encontrar na singularidade de cada entramado significante a função que esta busca por satisfação cumpre para a dinâmica psíquica do sujeito.

A impossibilidade que o discurso capitalista parece desconsiderar, ao realizar uma mudança nos vetores que designam o matema dos demais discursos, portanto, não significa que esta operação seja bem sucedida. Como vimos, a fragilidade que sustenta a posição imaginária daquele que crê ser possível aceder ao gozo pela via dos objetos não perdura durante um tratamento psicanalítico, isso pois a própria estrutura da linguagem, que atua através do funcionamento do significante como aquilo que é diferente de si mesmo, não permite que o encontro entre o sujeito e o objeto seja possível.

Neste sentido, a psicanálise, como prática orientada pelo desejo, institui uma relação possível com os significantes do Outro na medida em que este processo produz uma perda. "O lugar que figura sob o desejo é o da verdade. (...) o Outro, é aquele onde se produz a perda, a perda de gozo da qual extraímos a função do mais-de-gozar" (LACAN, 1992, p. 87). Assim, a função mais-de-gozar pode ser entendida como fruto da produção de saber que está vinculada à cadeia significante, apoiada no plano simbólico da linguagem, que confere ao sujeito a possibilidade de um gozo cifrado, um gozo referido à linguagem, e não um gozo objetual que estaria desvinculado ao Outro.

A relação que o sujeito pode manter com os objetos, portanto, está fundamentalmente marcada pela perda, e por mais que o discurso capitalista prometa a recuperação deste objeto perdido, isto mostra-se impossível no âmbito da linguagem.

Para terminar, propomos a seguinte passagem da obra de Lacan, que acreditamos resumir um pouco do que dissemos aqui. Falando sobre a função do fetiche enquanto véu que encobre a castração, Lacan adverte que devemos atentar para “[...] este frágil equilíbrio que se chama ilusão, que a cada instante está à mercê do desabamento ou do levantar da cortina.” (LACAN, 1956-1957/ s.d., p. 79)

Desejamos, portanto, que possamos superar a ilusão que insiste em balizar a relação que mantemos conosco mesmos, com os semelhantes e com os objetos que nos rodeiam, pois sua fragilidade vem justamente atestar a eficácia do funcionamento simbólico, que, longe de determinar a estagnação pessimista que poderia supor-se uma verdade imutável, encontra no

significante a possibilidade de produção da novidade, permitindo ao sujeito diferenciar-se de si mesmo, num processo de constante (re)invenção.

15 REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Ensaio como forma (1974) In: ADORNO, T. W. Notas de literatura I. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 43, 2003.
- BAUMAN, Z. Modernidade Líquida (2001). Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BADIOU, A. Para uma nova teoria do sujeito (1994). Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1994.
- BECKER, P. A economia do gozo (2010). Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- BIRMAN, J. Mal estar na atualidade (2000). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- CAON, J. L. Serendipidade e situação psicanalítica de pesquisa no contexto da apresentação psicanalítica de pacientes. *Psicologia: reflexão e crítica*, Porto Alegre, 10 (1), 1997.
- CAON, J. L. O pesquisador psicanalítico e a situação psicanalítica de pesquisa. *Psicologia: reflexão e crítica*, Porto Alegre, 7(2), 1994.
- CAON, J. L. Tradição ou pesquisa (1996). In: COUTO, L. F. S. (org): Pesquisa em psicanálise. Coletâneas da Anpepp, no. 16, p. 93-108.
- CUNHA, T. Prefácio à Edição Portuguesa. In: LACAN, J. O mito individual do neurótico (1953). Lisboa: Gráfica Boa Nova, 1980. p. 13-34.
- D'AGORD, M. R. de L. e TRISKA, V. H. C. A topológica da verdade (2009). *Revista Asephallus*, Vol. 4, no. 7, 2009.
- EIDELSZTEIN, A. La topología en la clínica psicoanalítica (2006). Buenos Aires: Letra Viva, 2006.
- EIDELSZTEIN, A. Las estructuras clínicas a partir de Lacan Volume I. Buenos Aires: Letra Viva, 2008.
- FOUCAULT, M. Microfísica do poder (1979). Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- FOUCAULT, M. O que é um autor? In: FOUCAULT, M. Ditos e escritos: estética - literatura e pintura, música e cinema. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 3, 2009[1969]. p. 264-298.

- FREUD, S. A interpretação dos sonhos (1899). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Totem e tabu (1913). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. O Instinto e suas Vicissitudes (1915). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Uma criança é espancada (1919). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Psicologia das Massas e Análise do ego (1921). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia (1926). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Mal-estar na civilização (1930). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GARCIA-ROZA, L. A. Introdução à metapsicologia freudiana (1986). Livro 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- GOLDENBERG, R. (org.) Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise. Salvador: Ágalma, 1996.
- HOUAISS, Dicionário de Língua Portuguesa (2009). Rio de Janeiro. Primeira edição.
- IACONO, A. Le fétichisme: histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 238-324.

- LACAN, J. A ciência e a verdade (1966). In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 869-892.
- LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu (1966). In: J. Lacan, Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios do seu poder (1958). In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960), in Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos (1975). In: LACAN, J. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. O Seminário, livro 4. A relação de objeto (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- LACAN, J, Seminário A relação de objeto, Vol. I e II (1956-1957). Porto Alegre. Edição não comercial, sem data.
- LACAN, J. O seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- LACAN, J. O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação (1958-1959) [S.l.]: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002. Edição não comercial.
- LACAN, J. O seminário, livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- LACAN, J. Seminário 9: A identificação (1961-1962). Inédito.
- LACAN, J. O seminário, livro 10: A angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998
- LACAN, J. Seminário 12: Problemas cruciais para a psicanálise (1965-1965). Edição não comercial, 1998.

- LACAN, J. Seminário 14: A lógica do fantasma (1966-1967). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires: Edição eletrônica das obras completas de J. Lacan.
- LACAN, J. O seminário, livro 16: De um Outro ao outro (1968-1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, J. El seminário, libro 16: De un Otro al otro (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008b.
- LACAN, J. O seminário, livro 17: O Averso da Psicanálise (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LACAN, J. O seminário, livro 20: Mais ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. Seminário 21: Les Non-Dupes Errant (1973-1974). Inédito
- LACAN, J. Seminário 22: R.S.I. (1974-1975). Inédito.
- LACAN, J. Le Séminaire - Livre XXIII - Le Sinthome (1975-1976). Paris: Seuil, 2003.
- LACAN, J. Radiofonia (1970), in Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. Televisão. In: LACAN, J. Outros escritos (1973). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003. p. 508-543. ISBN 978-85-7110-751-9.
- LACAN, J. Du discours psychanalytique (1972). In: Lacan in Itália (pp. 32-55), Milão: La Salamandra, 1978.
- LACAN, J. A Terceira (1975), Intervenciones y Textos, Argentina: Manancial, n.2, 1998.
- LERÉS, G. Três escravos (2002). Rio de Janeiro: Ágora, v. 5, n. 2, Dec. 2002
- LÉVI-STRAUSS, C. As estruturas elementares de parentesco (1949). Petrópolis: Vozes, 1985.
- LONGO, J. L. A aprendizagem por projeto e a pesquisa psicanalítica (2012). Dissertação de mestrado, disponível em <http://www.lume.ufrgs.br>
- LUSTOZA, R. Z. O discusso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social (2009). Ágora, vol. 12 no. 1. Rio de Janeiro

- MARX, K. O Capital: crítica da economia política (1843): livro I. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980
- MAUSS, M. Ensayo sobre los dones, Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas (1925). Madrid: Tecnos, 1971.
- MELMAN, C. Alcoolismo, delinquência, toxicomania; uma outra forma de gozar (1992), São Paulo: Editora Escuta, 2000.
- MELMAN, C. Novas formas clínicas no início do terceiro milênio (2002). Porto Alegre: Editora CMC, 2003.
- MICHAELIS, Pequeno dicionário Inglês/Português (1989). Sao Paulo: Cia. Melhoramentos
- MILLER, J.A. Hay un gran desorden en lo Real (2012). Presentación del tema del IX congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis por Jaques Alain Miller. Buenos Aires, 27 de abril del 2012.
- MUSIL, R. O homem sem qualidades (1930). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.
- PEREC, G. As coisas (1965). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- QUINET, A. Capital e Libido (1991). In: As 4 + 1 condições da análise. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 73-94.
- RIBEIRO, E. M. O que resta da visão de mundo estruturalista? (2012) Revista de psicanálise Textura, ano 11, no. 9, 2012
- SAFATLE, V. Fetichismo – Colonizar o Outro (2010). (Para ler Freud). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SOLER, C. Declinações da angústia (2012). Sao Paulo: Escuta. (Lição 4, p. 93-95)
- STAVRAKAKIS, Y. Lacan y lo político (2007). Buenos Aires: Prometeo-UNLP, 2007.
- SVOLOS, T. Lacan and addiction – An Anthology (2011). Londres: Karnac Books, 2011.
- VÍCTORA, L.G. O conceito de fantasma na obra de Lacan (2005), Correio da APPOA, No. 138, 2005.
- ZUBERMAN, J. Entrevista para a Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line, Número 303, ano IX, 2009.

ZUBERMAN, J. Texto apresentado na Reunião Lacanoamericana de Psicoanálisis (2007).