

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**O DISCURSO DO CAPITALISTA E A QUESTÃO DO SUJEITO NO
LAÇO SOCIAL**

Eliziane Jacqueline dos Santos

Belo Horizonte
2009

Eliziane Jacqueline dos Santos

O DISCURSO DO CAPITALISTA E A QUESTÃO DO SUJEITO NO LAÇO SOCIAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Processos de Subjetivação

Linha de Pesquisa: Processos Psicossociais

Orientador: Professor Doutor Luis Flávio da Silva Couto

Belo Horizonte
2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S237d Santos, Eliziane Jacqueline dos
O discurso do capitalista e a questão do sujeito no laço social /
Eliziane Jacqueline dos Santos. Belo Horizonte, 2009.
165f.

Orientador: Luis Flávio da Silva Couto
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas
Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1. Capitalismo - Discurso. 2. Mercadoria - Feitiço. 3. Implementos,
utensílios, etc. 4. Civilização. 5. Gozo. 6. Mais-valia. I. Couto, Luis Flávio
da Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa
de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 330.831

Eliziane Jacqueline dos Santos

O discurso do capitalista e a questão do sujeito no laço social

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Dr. Luis Flavio Silva Couto (Orientador) – PUC Minas.

Dra. Ilka Franco Ferrari – PUC Minas.

Dr. Alexandre Ribeiro Simões - UEMG

Dra. Cristina Moreira Marcos – PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 04 de Junho de 2009.

Ao meu Pai José Raymundo Dos Santos,
Pelos ensinamentos que me tornaram a pessoa de hoje.
Ao Ronaldo Dias de Castro, eterno Mestre da Gestão de Pessoas.
A Maria Eduarda e Rebeca Mariana,
Os tesouros mais importantes que uma tia pode ter...

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, é preciso agradecer a Deus. Sem Ele, eu não teria chegado até o final deste trabalho.

Ao Mestre e Professor Luis Flávio Silva Couto, que tive a felicidade de ter como professor de Graduação em 2000/2001. Como lhe devo o treino da escrita! Como orientador de mestrado sempre cuidadoso, disponível, apaixonado e firme no propósito de pesquisar, num estilo único, que me extasiava a cada encontro para discutir as teorias. Muito obrigado. Sem sua valiosa orientação, eu não teria o rumo para escrever este trabalho.

Aos Doutores Ilka Franco Ferrari e Alexandre Simões, pelo exercício da Ética da Psicanálise e pela oportunidade de crescimento desde a qualificação até a defesa.

Celso e Marília da Secretaria de Psicologia. Sempre solícitos e atenciosos nos momentos de angústia. Agradeço todo carinho e amizade...

Aos meus pais (José Raymundo e Maria das Graças), e irmãos Douglas e Christian, os quais acreditaram na minha força de vontade e determinação, compreendendo as ausências.

Ao meu noivo, Dr. Sérgio Inácio Ferreira. Agradeço muito o seu carinho, amizade, ternura e compreensão...

À Equipe Total RH: Paulo César da Cruz, Damião Soares, Mateus, Ronaldo Dias de Castro! Como é prazeroso trabalhar com pessoas que acreditam na ética, no profissionalismo e no ser humano...

Ao amigo Carlos Alberto da Silva, que em muito contribuiu com as suas críticas ao sistema capitalista.

José Soares Junior... Grande amigo do peito, o qual sinto orgulho a cada dia!

Walter Tedeschi da PUC Betim... Grande Incentivador da vida acadêmica.

Nilda Helena Dias Coelho... Desde a graduação, uma pérola na minha vida, ensinando que as perdas são necessárias e que nos fazem crescer...

Joel Saturnino de Oliveira, mais que um colega de trabalho! Um economista a frente do seu tempo, que me ensina todos os dias o que é viver com qualidade.

Reginaldo de Almeida Medeiros, pelas críticas na construção do projeto de Qualificação em 2007. Sua contribuição foi importante.

Charles Wilson de Castro Alvim... Meu "papito"... Que sempre teve orgulho e torceu pelo meu sucesso.

Ao professor José Newton Garcia de Araújo... Minha eterna gratidão e alegria de compartilhar na sala de aula a nossa visão de mundo... Aprendi muito em cada instante do mestrado. Aos professores João Leite Ferreira Neto, Márcia Stengel, William César Castilho, pela oportunidade de diálogo com outras áreas do saber... Experiência de profundo crescimento e aprendizado.

Às colegas da Turma de 2007: Tê Araújo, Vera Lúcia, Cleide, Jacqueline Gomes, Maria Regina. A escuta de vocês em muito aliviou o desespero da escrita, e a amizade estará acima dos limites geográficos.

Às minhas sobrinhas Maria Eduarda e Rebeca, que mesmo crianças conseguiram entender as ausências das brincadeiras e dos passeios por uma causa nobre: a do conhecimento. Espero que o meu exemplo seja um estímulo para o desenvolvimento de ambas no decorrer da vida.

Às avós Nadir Coelho Gomes e Judith de Cássia Batista, amores eternos! Aos tios, primos e demais familiares, que sempre apostaram em mim!

Aos amigos e colegas dos quais não cito os nomes, mas que estão em meu coração, independente do tempo, distância e lugar.

“Não é a consciência dos homens que determina a sua existência. É, pelo contrário, a sua experiência social que determina a sua consciência”

*(Karl Marx - **Contribuição para a crítica da economia política. Prefácio**)*

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| Resumo | 09 |
| Abstract | 10 |
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO I Do mito da Horda Primitiva à Civilização Contemporânea: | |
| A formação do laço social | 17 |
| 1.1 O laço social em Freud: o mito fundador..... | 17 |
| 1.2 O laço social em Lacan: a formação do sujeito pela via da linguagem | 44 |
| CAPÍTULO II A teoria dos discursos, o sujeito e o laço social | 57 |
| 2.1 A formalização do discurso e da linguagem como laço social | 57 |
| 2.2 A teoria dos Discursos: da Filosofia ao Estruturalismo em Lacan..... | 64 |
| 2.3 Os Quatro discursos como formas de laço social | 75 |
| 2.4 O Sujeito da Psicanálise: quem é este sujeito?..... | 95 |
| CAPÍTULO III O Discurso do Capitalista e a Questão do Sujeito | 107 |
| 3.1 Que discurso é este? | 107 |
| 3.2 O Discurso do capitalismo e os modos de gozo..... | 118 |
| 3.3 A mais-valia e o sujeito..... | 128 |
| 3.4 O fetichismo da Mercadoria: de Marx a Lacan | 133 |
| 3.5 Discurso do Capitalista: Sintoma Social? | 137 |
| CONCLUSÃO | 148 |
| BIBLIOGRAFIA | 155 |

RESUMO

Tendo a psicanálise como referência teórica, a presente dissertação procura discutir o laço social e a questão do sujeito na contemporaneidade a partir do discurso do capitalista. Sabendo que o sujeito se constitui pela linguagem e por meio dela entra no laço social, observa-se nas teorias freudianas a importância do mito como elemento garantidor de uma ordem social, que por meio da identificação, levam os sujeitos a estabelecerem vínculos e a viver em sociedade. Em Lacan, temos a metáfora paterna, conhecida como Nome-do-Pai, cuja inscrição simbólica, revela ao sujeito que o acesso ao gozo é limitado. Contudo, na realidade capitalista, as instâncias instauradoras da Lei que fazem uma barra ao gozo, são destituídas enquanto simbólico, na medida em que o imperativo é de gozar a qualquer preço. Daí, a emergência dos gadgets ou latusas, conforme aponta a teoria lacaniana, que surgem como objetos possíveis de tamponar a falta, promovendo a satisfação imediata. Dessa remota ilusão, temos o sintoma social previsto por Marx e que Lacan afirmou ser o mal-estar da modernidade: o discurso do capitalista. Discurso este que promove uma ética do celibatário, fazendo com que os sujeitos se relacionem com os objetos de forma alienada, fazendo com que este Outro deixe de existir no âmbito da Alteridade. O excesso de gozo traz consequências no nível da subjetividade. Contudo, ainda existe uma saída, a qual a psicanálise apresenta considerando o discurso do analista, como capaz de possibilitar aos sujeitos o fazer desejar.

Palavras chave: Discurso do capitalista, fetiche da mercadoria, gadgets, laço social, mais-valia, mais-de-gozar.

ABSTRACT

Taking as reference the theoretical psychoanalysis, this essay seeks to discuss the social bond and the question of the subject from the contemporary discourse of capitalism. Knowing that the subject is constituted through language and through it enter the social bond, is observed in Freudian theory the importance of myth as a guarantor of social order, which by means of identification, take the subject to establish ties and live in society. In Lacan, there is the paternal metaphor, known as name-the-Father, whose entry token, the subject shows that access to enjoyment is limited. But in capitalist reality, the authorities introduced the Act that make a bar to the enjoyment, are destitute as symbolic, since the imperative is to enjoy any price. Hence, the emergence of gadgets or *latus* as pointing to Lacanian theory, which appear as objects possible lack of buffer, promoting immediate satisfaction. Remote illusion that we have a social symptom that predicted by Marx and Lacan said that the malaise of modernity: the discourse of the capitalist. This speech that promotes an ethic of celibate, so that the subjects connected with the objects so alienated, so that the other ceases to exist under the Alterity. Excess of joy brings consequences at the level of subjectivity. However, there is still a way out, which presents the analysis considering the discourse of the analyst as capable of allowing the subject to like.

Keywords: Speech by the capitalist, the commodity fetish, gadgets, social relations, value-added, more-of-fun.

INTRODUÇÃO

A escrita é um processo complexo. Ela nasce das nossas inquietações e mesmo das angústias que somos confrontados no cotidiano. Pensando nesta dissertação, percebo que ela é fruto de observações e críticas de um fato corriqueiro das pessoas que me cercavam. Como entender a insatisfação, o endividamento e o desespero daqueles que, sem nenhuma explicação, estavam afundados em dívidas e cheios de objetos consumidos, que se tornaram o tormento das cobranças? Acredito que eram os consumidores consumidos... E por que eram consumidos? Talvez por viverem numa época da qual a ordem de satisfação é a do poder de compra. A idéia de ter um objeto ofertado pela mídia ou mesmo de parecer ter dinheiro para demonstrar certo poder – o que é efêmero acaba despertando a falsa necessidade de adquirir objetos, principalmente aqueles tidos como os últimos lançamentos, da alta tecnologia.

A busca incessante por objetos que nos completam data de décadas e se tornou tema de investigação da psicanálise. É algo de uma ordem que nos escapa à interpretação no senso comum. No entanto, ao ver as pessoas sofrendo, tristes e culpando o objeto, o senso de responsabilidade passa a nos confrontar com os conceitos e as teorias da psicanálise, quando aponta o quanto o nosso inconsciente nos trai, ou que o desejo é de outra ordem, por isso passamos a vida inteira correndo atrás daquilo que acreditamos nos fazer felizes. A satisfação transitória é a marca comum deste comportamento. Daí, sujeitos frustrados, solitários se espalham ao longo dos espaços públicos e privados... Todos vítimas da alienação de um discurso que difunde o gozar a qualquer preço, sem apontar as conseqüências para a subjetividade. Este é o que a psicanálise chama de discurso do capitalista.

Difícil é promover a retificação subjetiva de alguém que não procura na psicanálise as respostas para o seu mal-estar, e mais complexo ainda é apresentar teorias que poucas compreendem, por se tratar da subjetividade. Nos dias atuais, assistimos a uma disponibilidade de modos de gozo que em muito atrapalham as relações entre os sujeitos. A ética do celibatário nos aponta que a relação com o Outro foi banida e em seu lugar, temos relações com objetos, daí o mal-estar da modernidade, ser entendido por Lacan, como o mal estar do discurso do capitalista.

Deste modo, na era globalizada observa-se o triunfo do capitalismo em suas mais claras formas de sedução: propagandas apelativas veiculadas pela mídia, produtos diversos nas categorias de úteis e inúteis, valorização da imagem corporal e uma busca incessante pelo prazer sem sofrimento. Todas essas alternativas são oferecidas como produtos facilmente acessíveis - os gadgets ou latusas, conforme aponta Lacan- pela sociedade capitalista aos sujeitos, potenciais consumidores, que, sem perceberem, atendem a essa demanda de legitimação do poder do capital e dos objetos criados pelo trabalho. Na leitura Marxista, a força motriz do sistema capitalista é a acumulação de capital. A característica fundamental e distintiva do sistema é a forma com que este excedente é gerado e apropriado: a mais-valia. Marx mostra que tudo isso só foi possível por causa de uma revolução nas forças produtivas que acarretou modificações nas relações de produção e em toda superestrutura jurídica e institucional que teve de se ajustar às alterações das forças produtivas (MARX, 1973).

Para Marx, as forças de produção consistiam em terra, capital, trabalho, e tecnologia – cada uma constantemente mudando em qualidade ou quantidade como resultado das mudanças na população, descobertas, inovação, educação etc. Estas “leis do jogo capitalista” são essencialmente estáticas e consistem em dois tipos: as relações de propriedade e as relações humanas. A soma total destas relações constitui a estrutura econômica da sociedade, e sobre ela é imposta a superestrutura legal e política correspondendo a formas definidas de consciência social. É neste contexto que Marx (1973, p.71) afirmou que “não é a consciência do homem que determina sua existência, mas o contrário, sua existência social é que determina sua consciência”.

Refletindo acerca das novas formas de sintoma social, e das relações que se estabelecem, pode-se identificar por meio do imperativo do gozo, a grande procura pelos objetos descartáveis no mundo contemporâneo, que a psicanálise num olhar crítico, observa seus efeitos na subjetividade. Uma conseqüência imediata, que não escapa do olhar crítico é a idéia dos consumidores consumidos pelo discurso capitalista. Consumidores tão alienados aos objetos e deles tão dependentes, que a condição de desejante se perdeu no espaço vazio da falta. Mesmo fazendo laço social e compartilhando da cultura, esse laço se torna ameaçado pela ascensão dos objetos de consumo. Daí, sua fragilidade! Este é um fato corriqueiro na sociedade contemporânea, que se tornou banalizado pelos sujeitos a ponto de não sentirem os

impactos na sua relação com o Outro. Outro esse que passou a ser mercadoria também. Assim, os “sujeitos modernos” nem mesmo percebem o vazio da solidão que estas *latusas* causam em suas vidas. Pensando acerca destes efeitos na perspectiva social, uma questão se coloca como objeto de investigação nesta pesquisa: como o discurso capitalista se insere na produção de sujeitos e na relação com o laço social?

Quando falamos de subjetividade, estamos nos referindo ao conjunto de matérias e funções no campo das necessidades orgânicas e também nas dimensões da cultura, que, através dos diversos códigos socialmente ordenadores modelam o corpo, possibilitando aos seres falantes, o uso da linguagem para manifestar suas emoções e pensamentos, bem como se relacionar socialmente com o outro. A subjetividade é formada e determinada por todos os fatores que se inter-relacionam: a família, a escola, as relações sociais e afetivas, das quais se aprendem os princípios básicos do respeito, da amizade, da verdade e da justiça. Deste modo, ao tratar das influências do discurso capitalista na subjetividade, destaca-se sua forte influência sobre os modos de subjetivação humana, destituindo assim, toda a lei que antes limitava os sujeitos do acesso ao gozo. Se antes, na época de Freud, as pessoas procuravam a análise por causa do recalque ao gozo, temos hoje, na era moderna, pessoas angustiadas, solitárias, que por meio da relação com os objetos se vêem impelidas a gozarem a qualquer preço. É o imperativo do gozo. Neste contexto, os *gadgets* ou *latusas* são apenas dispositivos que o capitalismo lança para supostamente tamponar a falta dos sujeitos, embora nos tragam algo de prazer. Há no entanto, uma explosão de falsas demandas por objetos inanimados, e o outro da Alteridade, este não mais existe, tal como aponta Miller (1999) e Melman (2003).

Podemos dizer, então, que o laço social dissolve-se na medida em que os sujeitos se deparam com o objeto que supõem um mais-de-gozar, dificultando assim, as relações com o Outro. Entendendo que o laço social é em essência, o principal vínculo que o homem pode estabelecer para se reconhecer como sujeito de desejo, e também dos modos de subjetivação modernos que possibilitam os sujeitos a procurarem os objetos disponíveis como modos de gozo, propõe-se, analisar a partir das contribuições Jacques Lacan, o discurso do capitalista e o sujeito no laço social, utilizando como conceitos-chaves abordado anteriormente por Karl Marx,

como a mais-valia e o fetiche da mercadoria enquanto elementos que em muito contribuíram para fortalecer este sintoma social.

O interesse em dissertar sobre o discurso do capitalista e a questão do sujeito no laço social se justifica por se tratar de um fenômeno psicossocial que atinge a todas as camadas econômicas, visto a grande influência da mídia, que alimenta, nos sujeitos, a busca pelos objetos inanimados como meio de sentirem mais felizes e assim, minimizarem o mal-estar da modernidade. Tudo começou a partir de uma reportagem veiculada pelo Jornal Hoje da Rede Globo, que abordou o aumento no número de pessoas no Estado de São Paulo que estavam contraindo mais dívidas – um percentual de 62% no mês de Outubro em comparação aos 55% do mês de Setembro do ano de 2006, época em que iria apresentar o projeto para o Mestrado.

Segundo a reportagem, o grande mal deste discurso refere-se às facilidades de pagamento oferecidas pelo mercado, as quais induzem o consumidor a pensar que é uma dívida de pequeno valor. Deste modo, compra-se um objeto aqui, outro ali, compulsivamente, até seu orçamento ficar apertado diante de tantas contas para pagar. Vê-se, então, a alienação do sujeito e o reinado absoluto dos gadgets e latusas que a psicanálise lacaniana aponta.

Para o estudo do tema proposto, a pesquisa teórica foi utilizada. De acordo com Demo (2000, p.20), trata-se da pesquisa que é "dedicada a reconstruir teoria, conceitos, idéias, ideologias, polêmicas, tendo em vista, em termos imediatos, aprimorar fundamentos teóricos". Ou seja, a pesquisa teórica não implica imediata intervenção na realidade, mas nem por isso deixa de ser importante, pois seu papel é decisivo na criação de condições para a intervenção. É neste contexto que o conhecimento teórico ganha força, ao sustentar as leituras que se fazem de determinado contexto social, embasado por teorias e teses, capazes de ler o fenômeno e a partir de então, propor uma solução para o problema que se coloca. Por esta razão, a teoria existe para que a pesquisa adquira rigor e argumentação, tendo como referência autores cujo olhar sobre o tema, proporciona entendimento e diálogo, segundo Garcia Rosa (1994, p.36): "O conhecimento teórico adequado acarreta rigor conceitual, análise acurada, desempenho lógico, argumentação diversificada, capacidade explicativa".

De acordo com Garcia-Roza (1994), considerando que a psicanálise se interessa pela subjetividade, principalmente pela investigação dos processos de subjetivação, pode-se argumentar que a pesquisa acadêmica em psicanálise é

possível na medida em que possibilita construir um saber sobre os fatos e fenômenos observados na clínica aqui, entendida como o social. No social, as questões do sujeito estão abertas no mundo em que ele vive, fazendo-o reproduzir no campo da subjetividade, os sintomas contemporâneos que a clínica analítica procura tratar. Neste sentido, a pesquisa teórica ao remeter à clínica, aponta três vieses de leitura dos processos de subjetivação: o da epistemologia, o do comentário e da textualidade. (GARCIA-ROZA, 1994).

Cabe destacar que a base teórica que sustenta a presente dissertação é a psicanálise, por entender que ela trabalha as questões da linguagem, do Outro, da alteridade, apresentando a sua concepção de sujeito, inconsciente e laço social. Ao longo de sua trajetória, no seminário XVII, Lacan pontua que o mal estar do mundo moderno está justamente ligado ao discurso do capitalista e os modos de gozo que ele disponibiliza e neste contexto faz-se necessário entender os modos de dominação do discurso do capitalista.

Para tratar do Discurso do capitalista e a questão do sujeito no laço social, esta dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro trata da produção de subjetividade no laço social a partir de Freud, tendo como referência, os textos ditos sociológicos que abordam a formação deste laço por meio do assassinato do pai, tal como cita o Mito de Totem e Tabu. Buscou-se ainda articular estes textos para apontar a questão da culpa, da lei divina como algo que legitima o papel do pai como aquele que cuida de seus filhos e impõe-lhes limites. Outro aspecto que Freud coloca é a identificação das massas, a religião como ilusão, a moral sexual civilizada e o mal-estar que acometem os sujeitos. Mesmo diante das inconstâncias da vida, o laço social é preservado e a lei paterna ainda figurava como algo sagrado. Em Lacan, aborda-se a idéia de mito em Freud e a partir da metáfora paterna, trata das dimensões real, simbólica e imaginária do sujeito no campo do Outro.

O segundo capítulo, tem como objetivo elucidar a teoria dos discursos no campo da filosofia e estruturalismo, num recorte histórico. Em seguida, buscam-se na psicanálise lacaniana, abordar a teoria dos discursos e o estabelecimento dos quatro discursos como formas de laço social, considerando o sujeito da psicanálise, tido como essencial para a compreensão da problemática proposta. Na discussão sobre o sujeito da psicanálise, o enfoque passa pela teoria freudiana de inconsciente e, em seguida, a visão lacaniana de sujeito, que considera o discurso da ciência

como fundador da teoria do sujeito. Aborda-se como Lacan leu o sujeito em Freud e a transição de sujeito para falasser, situando-o como faltoso.

O capítulo terceiro trata do Discurso do Capitalista, em Lacan, como aquele que não faz laço social e é teorizado por Marx na vertente de Sintoma Social do mundo contemporâneo. Busca-se a abordagem sobre a lógica do capitalismo e os modos de gozo, bem como os efeitos do discurso capitalista sobre o sujeito a partir da leitura lacaniana e de algumas concepções Marxistas, como: a mais-valia e o fetiche da mercadoria, para enfim, pontuar o imperativo do Ter em detrimento do Ser ditado hoje como regra pelo discurso capitalista. Na conclusão são tecidas algumas análises, conforme os autores estudados, a fim de propor uma saída para o mal-estar do discurso do capitalista.

CAPÍTULO I –

DO MITO DA HORDA PRIMITIVA À CIVILIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA: A FORMAÇÃO DO LAÇO SOCIAL

A lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento. A proibição do incesto é apenas o eixo subjetivo, desnudado pela tendência moderna a reduzir à mãe e à irmã os objetos interditados às escolhas do sujeito, aliás continuando a não ser facultada toda e qualquer licença para além disso. Essa lei, portanto, faz-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem. Pois nenhum poder sem as denominações do parentesco está em condições de instituir a ordem das preferências e tabus que atam e tramam, através das gerações, o fio das linhagens (LACAN, 1998, p.278/279)

1.1 O Laço Social em Freud: o mito fundador

A psicanálise como um campo de saber, que busca compreender as relações do sujeito com os objetos oferecidos pelo discurso do capitalista, depara-se com as questões subjetivas oriundas do laço social¹. Tendo a instauração da cultura como modelo na formação do sujeito do inconsciente, aborda-se o laço social a partir da leitura freudiana de *Totem e Tabu*, obra que inicialmente abre as primeiras considerações acerca da formação dos grupos e da identidade social que confere um lugar a este sujeito numa relação de alteridade.

A idéia de laço social encontra seus primórdios nesse texto, no qual Freud resgata a importância da cultura no surgimento dos processos inconscientes, no esforço de demonstrar, via comparação, os pontos de concordância entre a psicologia dos povos primitivos e a psicologia dos neuróticos. Este é seu objetivo maior, quando ali aborda a cultura e o sujeito.

O advento do social é crucial para a compreensão dos fenômenos clínicos, visto que Freud postula que o discurso é atravessado pelo imaginário social e pelo

¹ Na abordagem psicanalítica, os mitos cristãos sobre a origem do homem, o que inclui um paraíso e sua perda, poderiam ser reduzidos às expressões da estrutura psíquica que os produziram, e o paraíso representaria, no discurso analítico, a completude com o Outro (LEITE, 2009)

individual, os quais, oriundos da rede simbólica social, representam por meio dos mitos, os conflitos e as angústias fundamentais do ser humano. É por meio da compreensão dos fenômenos relacionados aos totens, que se encontra a chave para a exploração do vínculo social. Para a psicanálise, o social é da ordem do simbólico² e implica uma série de representações capazes de criar o que se conhece de imaginário coletivo. Este simbólico é segregado sob as conhecidas formas do mito, da ideologia, e somente se torna social, quando estabelecido como referência, atua enquanto função ordenadora, remetendo a todos que se encontram submetida a ele, ao sistema simbólico, tal como expressa Barus Michel (2004).

A importância da cultura nos processos inconscientes também foi buscada por Freud na filosofia, na mitologia e na religião. Isso lhe forneceu um entendimento mais preciso, juntamente com a clínica, onde encontram-se subsídios para a escrita de seus cinco grandes textos, chamados sociológicos: *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (1921), *o Futuro de uma Ilusão* (1927), *o Mal-Estar na Civilização* (1909/1930) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Tais textos apontam as tentativas da simbólica individual e sua relação com a cultura. Os textos sociológicos retratam as indagações fundamentais colocadas por Freud sobre a natureza e as modalidades do vínculo social, de modo a compreender os tipos de relação existentes entre o destino individual e o destino da sociedade. Freud demonstra por meio destes escritos que a divisão pode ser compreendida como um advento do sujeito em sua história pessoal e coletiva.

É pela via do social que se percebe a interação dinâmica dos componentes de sua estrutura que fazem de cada objeto o espaço das construções e desconstruções das cadeias de significado. A partir do momento em que os

² O homem, segundo Lacan, fala pelo fato de o símbolo o ter feito homem, ou seja, por ser constituído pela linguagem simbólica. O símbolo pode ser compreendido como a palavra “o que é exatamente a mesma coisa no nosso vocabulário – a função da palavra” (LACAN, 1986, p. 107) que se separa de um determinado objeto e ganha uma vida independente. Essa palavra, ou o símbolo, separado do objeto separa o pensamento da imagem concreta, podendo, desta forma, a mesma palavra designar vários outros objetos. Portanto, a palavra não tem somente um significado, um único emprego e Lacan afirma que “atrás do que diz um discurso, há o que ele quer dizer, e, atrás do que quer dizer, há ainda um outro querer-dizer, e nada será nunca esgotado.” (LACAN, 1998, p. 278)

Essa forma de linguagem – a linguagem simbólica – tira o homem do patamar do natural e o insere na cultura, inaugurando um modo diferente de relação com a realidade e essa diferença basicamente está neste modo de interagir com o meio que passa a ser através do símbolo – que “são significantes do pacto que constituem como significado” (LACAN, 1998, p. 273). Nesta perspectiva, quando o sujeito nasce, ele é inserido imediatamente num mundo simbólico, num mundo de cultura que é estabelecido pela ordem simbólica. Assim, a função do símbolo é ordenar o modo de funcionamento de uma cultura e influenciar o comportamento do indivíduo organizando suas relações como, por exemplo, a proibição do incesto que gera as regras de casamento e os sistemas de parentesco. Por esta razão, é possível afirmar que as relações naturais são substituídas por relações sociais.

indivíduos utilizam da língua, é possível afirmar que todo sujeito é atravessado pelo simbólico, se tornando ser de linguagem³. Pensando na família como primeira instância onde estes elementos se configuram, na relação pai e filho, observa-se que a língua é o que possibilita o social atravessar o familiar. A figura do pai é o que estabelece limites na relação mãe-criança, fazendo com que ela reconheça seus limites e renuncie à sua onipotência⁴. É possível afirmar que o discurso de cada sujeito é constituído de elementos fantasmáticos dos grupos sociais aos quais se encontra inserido, tal como revela Freud. Neste universo é que as lembranças, as inibições, os sintomas e as repetições podem ser expressos. Na visão de Barus-Michel (2004), é o social que liga os sujeitos por meio de uma associação, uma aliança. Assim, presume-se que o social é uma referência estruturante, pois possibilita o partilhar e o reconhecimento comum pelos indivíduos dos quais se formam uma unidade criada, quer seja um grupo, sociedade ou coletividade.

A partir da leitura acerca da instituição da cultura e de como o sujeito humano se forma por meio desta inserção, o laço social passa a ser uma questão para Freud. Sua inquietação em *Totem e Tabu* (1913) é a de encontrar respostas para a adoção dos totens pelo homem pré-histórico. Ou seja, é a de compreender como estes indivíduos tiveram a consciência da sua descendência de um animal ou mesmo de um fenômeno da natureza, ao mesmo tempo em que estabeleceram as bases das obrigações sociais entre seus membros.

Em *Totem e Tabu* (1913, p.34), Freud afirma que parece ser provável a conclusão de que “em alguma ocasião, a cultura totêmica em toda parte preparou o caminho para uma civilização mais adiantada”, de modo a representar uma etapa de transição entre a era dos homens primitivos e a dos heróis e deuses. Observa-se que na organização da sociedade primitiva, muitos elementos e traços se tornaram referência para explicar a sociedade contemporânea, por aquilo que se denomina

³ Para França (2007), o sistema simbólico, enquanto equivalente à linguagem que dá a possibilidade do nível da palavra se precipitar, deve englobar o sistema imaginário para que se possa falar em desenvolvimento subjetivo de um ser. Ou seja, por meio dos elementos da linguagem, o infans passa a fazer apelos que o colocam numa posição de dependência do outro e, portanto, colocam-no numa posição que permite a simbolização desse lugar caótico. Tal processo parte desse primeiro afresco que constitui uma palavra significativa, formulando uma estrutura fundamental que, na lei da palavra, humaniza o homem (LACAN, 1986, p. 105)

⁴ Barus Michel (2004) aborda a castração simbólica operacionalizada pelo pai, que coloca no discurso da mãe, a nomeação da falta, de modo que a criança reconheça-se castrada e busque no mundo, aquilo que também falta à ela. Segundo a autora, na família, o pai representa o terceiro, quando é posto como figura da lei.

laço social⁵. Para explicar este advento, Freud (1913) elabora a idéia de um mito fundador que poderia se constituir como a explicação das bases do social e da cultura. Mas o que seria este mito? Numa concepção genérica, mito é definido como uma narrativa de tempos fabulosos ou heróicos referentes a deuses ou a aspectos da condição humana, cuja representação de pessoas ou de acontecimentos é elaborada ou aceita pelos grupos humanos. Tal mito passa a fazer parte da tradição, regendo toda uma coletividade por meio de uma crença universal.

No Seminário Livro 4, intitulado “*A relação de objeto*”, Lacan (1956/57, p.258) aponta que o mito pode ser investigado sob diferentes aspectos estruturais. Independente de ser religioso ou folclórico há sempre algo que é de ordem atemporal, e também diferentes configurações. Contudo, paradoxalmente a uma narrativa, o mito revela constâncias que não se encontram submetidas às invenções subjetivas. O que Lacan propõe é analisar as características daquilo que se define como mito, para em seguida, elucidar o seu papel na formação da sociedade humana. Lacan descreve as razões e circunstâncias que levam um mito a existir no imaginário coletivo. A noção de mito em Lacan revela a busca de uma primeira evidência: ele se apresenta como narrativa, a qual pode ser tomada sob diversos aspectos estruturais. Quanto ao caráter de ficção, o mito apresenta uma estabilidade que impede modificações no tocante a sua estrutura. Esta ficção estabelece uma relação singular com algo oculto, que se encontra como código que remete à sua mensagem, encoberta pela verdade. Tal característica não pode ser separada do mito, conforme argumenta Lacan (1956/57). O mito em sua narrativa diz de uma verdade sobre a origem de qualquer evento. Em seu contexto, o mito se mostra inesgotável e bem próximo da estrutura, e se reencontra e se re replica, de acordo com Lacan (1956/57, p.259), “no sentido mais material da palavra, sobre todas as espécies de dados, com essa eficácia ambígua que o caracteriza”.

O mito em muito diz daquilo que é da ordem do social, como também configura o modo de laço que ao longo dos séculos foi firmado nas sociedades. Trata-se na leitura psicanalítica, de temas da vida e da morte, da dialética, da existência e inexistência, até mesmo da aparição, segundo Lacan (1956/57), daquilo que ainda não existe. No âmbito da psicanálise, refere-se a tudo que se relaciona à

⁵ Joel Dor (1991) aponta que as implicações advindas desse mito da horda primitiva se revelam como outros tantos argumentos para elucidar essa noção do pai e a partir daí apreender sua função no campo da investigação do inconsciente, tal como fez Freud.

realidade do sujeito e as suas experiências que concernem a sexuação, aos destinos da pulsão, bem como da sua relação com o outro – a alteridade. Resgatar a importância e o uso do mito na explicação e análise dos fenômenos sociais, e especificamente no laço social se justifica em Lacan, a partir de seu ponto de vista:

Os mitos, tais como se apresentam em sua ficção, visam sempre, mais ou menos, não à origem individual do homem, mas à sua origem específica, à criação do homem, à gênese de suas relações nutrizas fundamentais, à invenção dos grandes recursos humanos, ao fogo, à agricultura, à domesticação dos animais. Encontramos aí também, constantemente questionada, a relação do homem com uma força secreta, maléfica ou benéfica, mas essencialmente caracterizada pelo que tem de sagrado. (LACAN, 1956/57, p. 259-260).

É a característica do sagrado que confere ao mito a sua particularidade de sustentar durante gerações um instrumento significativo e estruturante na ordem natural, levando o homem a manejar aquilo que de comum há entre os seus semelhantes: a linguagem e a transformação do animal humano em homem, em sujeito que se apropria de um discurso. Na leitura psicanalítica, verifica-se em Lacan, que tudo repousa na operação de transformação, a qual se mostra regulada pela forma de tratar o mito e as suas hipóteses estruturais.

O mito fundador na obra freudiana remete ao que se pode enunciar da seguinte forma: “*no início era o ato*”⁶, ato esse que sugere o início da história da humanidade. Trata-se para Freud de um ato do qual originam as relações humanas. O mito fundador é neste contexto, utilizado para fazer um corte entre o que é da ordem animal e da horda primitiva, e o que é da ordem humana. Para explicar essa idéia, Freud diz o que vem a ser um totem⁷. Para Freud (1913), um Totem representa uma classe de objetos materiais que um selvagem encara com um respeito supersticioso. Os humanos, a ele submetidos, passam a acreditar que existe entre ele e os membros da tribo uma relação especial, configurado por uma profunda admiração e temor. Outro aspecto que Freud deixa claro, refere-se ao fato de que o totem não está vinculado a um determinado lugar, pois os integrantes do

⁶ Esta expressão é tomada por empréstimo de Goethe por Freud para explicar as razões do ato fundador da civilização a partir da horda primitiva.

⁷ Para Dor (1991), a problematização acerca da natureza e cultura se deu no campo da reflexão filosófica tendo como ponto de partida a dualidade especificamente no século XVIII. O que os debates filosóficos buscavam responder era justamente a questão da origem do homem como tal. Destaca-se aqui, tendo como base os escritos de Rousseau (1965), que o par natureza-cultura é, em sua tradição, um par de entidades opostas. Significa que o cultural que se refere àquilo que foi adquirido, se opõe a tudo aquilo que depende da ordem do inato.

clã encontram-se distribuídos em diversos locais e vivem em relação mais ou menos próxima aos membros de outros clãs.

Contudo, Freud (1913) acrescenta que:

A vinculação entre um homem e seu totem é mutuamente benéfica; o totem protege o homem e este mostra seu respeito por aquele de diversas maneiras, não o matando, se for um animal; não o cortando, nem colhendo, se for um vegetal. Distintamente de um fetiche, um totem nunca é um indivíduo isolado, mas sempre uma classe de objetos, em geral uma espécie de animais ou vegetais, mais raramente uma classe de objetos naturais inanimados, muito menos ainda uma classe de objetos artificiais. (FREUD, 1996, [1913], p.112)

Partindo dessa definição, Freud afirma que os totens podem ser classificados em três espécies:

- O totem do clã é comum a todo um clã, passando por herança de geração a geração;
- O totem do sexo é comum a todos os homens ou a todas as mulheres de uma tribo. Em cada um dos casos, excluídos os membros do sexo oposto;
- O totem individual é aquele que pertence a um indivíduo isolado, não sendo transmitido aos seus descendentes.

Freud adverte que estes dois últimos tipos de totem não podem ser comparados ao totem do clã, visto não ter relações diretas com a natureza essencial do totem, sendo constituintes e desenvolvidos posteriormente. Para Freud (1913, p.112), o totem do clã é reverenciado por uma corporação de homens e mulheres que igualmente o reconhece como totem, acreditando possuir o mesmo sangue. Reconhecem também que são descendentes de um ancestral em comum, e encontram-se ligados pela mesma fé e pelas obrigações mútuas a este grupo.

O totemismo⁸ é caracterizado por um sistema social que funciona tal como uma religião, mesmo que em algumas circunstâncias, tenda promover a separação

⁸ O totemismo surge, a fim de amenizar esta relação, tornando possível esquecer acontecimentos advindos de sua origem. Os mitos situam-se num ponto onde o simbólico falha. Ele vem nos mostrar que o humano surge do crime (assassinato do pai) e da lei (proibição do totem) desejo retornando como lei. Notamos que a ambivalência implícita no complexo/ pai persiste no Totemismo e nas religiões. Portanto, pode-se falar que totem é nada mais que um representante do pai.

um do outro. É neste sentido, que Freud, relendo Frazer, atribui o caráter mítico e punitivo do totem, quando aborda a crença inabalável de seus membros a este clã totêmico, o qual organiza todas as condutas:

Decorre dessa crença que não caçarão, não matarão e não comerão o animal totêmico e, se este for outra coisa que não um animal, abster-se-ão de fazer uso dela sob outras modalidades. As normas contra matar ou comer o totem não são os únicos tabus: às vezes são proibidos de tocá-los ou até mesmo de olhá-lo; num certo número de casos, não se pode mencionar o totem pelo próprio nome. Qualquer violação dos tabus que protegem o totem é automaticamente punida por doença grave ou morte (FREUD, 1913, p.113).

Neste mito fundador da forma humana de organização social podem-se distinguir dois tempos: o primeiro, tempo do acontecimento, no qual se dá o assassinato do pai da horda. A leitura do ato aponta que o objetivo final de tal aniquilação é a promoção do desaparecimento deste outro, que é possuidor das mulheres, que recusa qualquer relação de alteridade. O que se tem como elemento principal é o desejo de apropriar-se de sua potência e da sua violência originária. Foi por esta razão que os irmãos mataram e devoraram o pai, e pelo ato da incorporação o grupo se forma através desse banquete coletivo, que é a cerimônia de materialização das virtudes e dos poderes ora almejado (ENRIQUEZ, 1991).

O sentimento, neste primeiro momento de transe e excitação, é coletivo. Todos ali reunidos compartilham o mesmo ódio e contentamento, ao identificar no outro sua semelhança. A interiorização simbólica da potência, da carne e do sangue retirados do ser onipotente, para o deleite de todos, constitui-se como elemento de identificação que une o grupo. No segundo tempo, observa-se o padecimento da organização fraterna por meio dos retornos do seu ato primitivo, seja na prescrição de um ideal a ser seguido – o totem, seja pela restrição da satisfação, o tabu. O assassinato, ato que antecede e sucede toda esta organização social, toma outro caráter. Se o desejo de morte não estivesse presente, não haveria grupo, e o assassinato não se consumaria. Assim, também a festa não se realizaria.

O tabu, conforme descreve Freud, apresenta dois sentidos contraditórios: o que é sagrado e que é considerado como proibido ou impuro. Sua essência remete ao que é da ordem da proibição, da restrição. Ou seja, não se questiona, dado seu caráter de inteligibilidade, e também pelas proibições a que se referem, se é de

fundamento e origem desconhecidas. É neste contexto que emerge a ambivalência de sentimentos, a partir da tomada de consciência do ato pelos filhos. Surge o sentimento de culpa. A explicação psicanalítica que funda a culpa é colocada por Freud (1913). Para ele, o ódio é o elemento que transforma os seres submissos em irmãos. Já o assassinato é a chave que estabelece a passagem do chefe da horda ao pai.

Nos diferentes textos em que Freud avança essa "ficção" originária, o espaço/tempo intermediário entre o assassinato do pai e o estabelecimento de uma ordenação social totêmica permanece obscuro⁹. Ele situa aí a realização da festa, do "banquete totêmico", no qual a cada elemento seria dada a incorporação de "um pedaço" do pai. Os irmãos, ao comerem juntos a mesma carne, se reconhecem como parte deste pai, unidos pelo mesmo sangue. Tal refeição é responsável por muitas conseqüências, a saber:

- A preeminência definitiva do pai que, no imaginário dos filhos, foi o único a possuir tanto poder, de modo a ser idealizado por todos;
- A coesão de um grupo cuja origem é a mesma; promovida por meio da carne e do sangue simbólico;
- Pela criação do pai enquanto referência e de filhos que serão capazes de criar um mundo humano; e, a
- Instauração da igualdade, em que cada um dos membros, ao adquirir a mesma quantidade de virtudes, ora imaginadas, reconhece o outro como semelhante e diferente.¹⁰

Enriquez (1991) coloca que o totem em Freud aponta para o pai que, enquanto tal, não existe a não ser na qualidade de morto real ou simbolicamente. O totem não é uma representação do pai, mas é o próprio pai, conforme denotou

⁹ Para Dor (1991), o mito freudiano do pai primitivo se apóia na concepção darwiniana de um pai violento, tirano, o qual guardava todas as fêmeas e expulsavam seus filhos quanto estes cresciam e se tornavam rivais. A horda primitiva, neste contexto refere-se a um bando de irmãos vivendo sob uma tirania sexual forçada, cujo Pai causava inveja ao se demonstrar onipotente. Excluídos, eles encontram força para contestar o despotismo paterno. Assim, somente unidos, seria possível realizar aquilo que cada um deles, individualmente teria sido incapaz de fazer, tal como afirmou Freud.

¹⁰ Esta refeição se traduz como um momento religioso, um ritual no qual o pai é tornado Deus (apoteose do Pai) e todos os homens, na cena da comunhão tomam simbolicamente seu corpo e se descobrem filhos de Deus. Na medida em que tomam do corpo e bebem o seu sangue, são envolvidos coletivamente no sentimento de único ao divino, mesmo que, paradoxalmente, estejam ligados por sentimentos de amor e de ódio.

Freud. O pai não existe, a não ser como mítico. Se o mesmo é real e encarnado, provocando angústia e temor, ele se transforma em chefe, transcendendo inúmeros sentimentos fraternos. Contudo, o pai mítico é o da reverência, da ordem, do terror e amor, aquele que castra, que merece ser aniquilado, vencido, dado ser o portador de todas as proibições. Deve-se compreender esse mito como aquele que, sem o qual não poderíamos abordar a teoria do pai em psicanálise, já que é dele que ela recebe, toda a sua consistência. O pai mítico, na teoria Freudiana, é autoridade que instaura a lei. Lei que proíbe as relações sexuais e seu casamento entre pessoas do mesmo sangue, conhecido como exogamia. A proibição advém deste Totem, substituto simbólico do pai. Daí a sua importância do Totem enquanto referência simbólica de ordem, que Freud destacou: “Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem, e conseqüentemente, contra o seu casamento.” (FREUD, 1913, p.23).

No incesto, as relações com pessoas com grau próximo de parentesco são proibidas. Assim, as proibições totêmicas podem ser compreendidas como interditos contra o incesto. Um Tabu pode surgir e ser lançado a toda uma comunidade e durar por muitos anos. Temos na religião católica o poder papal (origem: *Pater* -pai-padre), sendo este uma autoridade maior, que instaura lei de proibição para os que seguem suas doutrinas. Freud aponta os vários sentimentos em relação ao pai totêmico, pai esse que também é deslocado e identificado a um animal:

A psicanálise revela-nos que o animal totêmico é na realidade, um substituto do pai, e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto é ocasião festiva – pai morto é, entretanto, pranteado (FREUD, 1913, p.144/145).¹¹

Os filhos odiavam o pai que representava um obstáculo na aquisição do poder e na realização dos desejos sexuais, embora paradoxalmente também estivessem presentes sentimentos de amor e de admiração. Constata-se a ambivalência que caracteriza o complexo pai nos filhos e que persiste na vida adulta, estendendo-se

¹¹ Henríquez (1991) observa que a leitura freudiana é pessimista em comparação com as outras anteriormente escritas, dado que ele explicita no texto que a humanidade nasce de um crime cometido coletivamente, o qual não se consegue liberar, através da culpa. Outro ponto formulado por Freud, é justamente a impossibilidade de destino feliz para a sociedade e o desenvolvimento da sexualidade harmoniosa. Freud é incisivo em mostrar que o primeiro crime é o prelúdio para os demais assassinatos que coexistem na sociedade humana. Assim, a marca do humano consiste no desejo inconsciente de assassinar.

ao animal totêmico como substituto do pai. Essa ambivalência que, segundo Dor (1991) caracteriza o complexo paterno, cujos vestígios se encontram expressos pelo bando fraterno contra o tirano, também é percebida nas crianças e nos neuróticos. É neste contexto que Freud construiu a hipótese de um transbordamento de manifestações afetivas. Há, por meio de tais indicações, o aparecimento de uma dívida contraída para com o tirano. Dívida que é inscrita na perpetuação da história humana, em que nada pode aniquilá-la definitivamente, a não ser, tal como postula Freud, “honrando o simbolicamente daí por diante, ao preço de um interdito ao qual se dedicará o culto de uma obediência retrospectiva.” (DOR, 1991, p.35).

A comunidade fraterna reage estabelecendo o interdito na forma da Lei. A interdição, formulada como proibição contra o incesto, impede a reedição real da horda primitiva ao mesmo tempo em que a realiza simbolicamente. Tal é a dupla face da Lei ao representar o retorno do pai da horda: estabelecer a culpa coletiva como princípio de organização social pela internalização dos impulsos agressivos, e instituir a figura do "ideal do eu" que mantém os membros do grupo ligados libidinalmente entre si.¹² A culpa, supereu coletivo, é, conforme Freud, o representante psíquico da pulsão de morte e o laço libidinal o representante da pulsão de vida (FREUD, 1920).

Para Freud (1913), o sentimento de culpa emerge, quando, após os irmãos terem se livrado do pai, satisfeito a vingança em forma de ódio e desejado de ser como ele, a afeição, até então recalcada, ressurgir na forma de remorso. Deste modo, a culpa passa a ser comum entre todos os membros do grupo, e o pai morto adquire poder ainda maior do que antes¹³. A consequência tão logo sentida pelos próprios filhos foi a proibição outrora real à época do pai. O ato então passa a ser a anulação do totem – o substituto do pai, - pelo viés mortífero, e a renúncia à reivindicação das mulheres, que daquele momento em diante, foram liberadas para o deleite dos irmãos. O sentimento de culpa filial, experimentado pelos demais membros da horda, instauram a proibição dos dois desejos recalcados existentes no Complexo de Édipo. Se fosse infringido esse tabu, era considerado culpado dos dois

¹² Ideal do Eu, refere-se de acordo com a concepção freudiana, a uma instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo e das identificações com os pais, com os seus substitutos e com os ideais coletivos. Laplanche e Pontalis (1997) apontam que, enquanto instância diferenciada, o ideal do ego constitui um modelo a que o sujeito procura conformar-se.

¹³ Freud adverte que os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem, posto que, embora os irmãos tenham se unido para matar o pai, eles eram rivais entre si por causa das mulheres. Deste modo, para viverem em sociedade, foi estabelecida a lei do incesto, a qual, todos os irmãos deveriam renunciar às mulheres que desejavam, caso quisessem viver juntos (FREUD, 1913, p.147).

únicos crimes tidos como imperdoáveis pela sociedade primitiva: o homicídio e o incesto.

Os irmãos se sentem culpados por terem matado o pai que temiam e que amavam (pela ambivalência de sentimentos). Eles decidem renunciar (para não reacender entre eles uma nova guerra) ao objeto de desejo pelo qual se tinham ligado; paralelamente, eles mitificam o pai, instituindo-o como totem ou Deus, emblema transcendente, respeitado e venerado, vivido como fundador do grupo (ENRIQUEZ, 1991, p.33).

Nas hipóteses históricas feitas por Freud (1913), apontadas por Soler (1998), este lapso de tempo corresponde também à formação de uma sociedade matriarcal ou ao "império" do herói que se apossa do trono deixado vago. O interessante é que seria um período mítico no qual a cada um dos irmãos é dado encarnar o pai em sua forma positiva. Cada integrante do grupo seria um "pai da horda" em potencial. É apenas em um segundo tempo que a presença positiva das insígnias paternas se "negativiza", fazendo-se representar pelo supereu (consciência moral) e pelo "ideal do eu" que unifica as massas. Opera-se aí uma "clivagem" do eu pela internalização do impulso agressivo primário que conduziu ao assassinato do pai. Freud supõe também que esse momento pode ser derivado de uma tentativa indébita de um dos irmãos de se apropriar do lugar outrora pertencente ao pai. (SOLER, 1998).

Retomando o crime como o ato fundador, pode-se dizer que, a partir de *Totem e Tabu* (1913), o assassinato do pai estabelece a possibilidade intermitente do crime, de modo que a civilização como um todo só foi concebida por ele, e mantém-se assim ao longo dos séculos. Por esta razão é que Freud deixa claro em sua obra que o parricídio é a mola originária da criação da cultura. É ele que coloca nos indivíduos o sentimento da culpabilização, da renúncia à realização do desejo e da instituição de uma função paterna na origem da humanidade, tornando-se assim a referência que possibilita a organização social que tem como pano de fundo as restrições morais advindas dos mitos e da religião¹⁴. É apenas após este segundo tempo que a distinção entre o princípio da cultura — o "elemento cultural" — e os laços sociais — as relações humanas historicamente circunscritas — se faz

¹⁴ Para Freud um crime que tem de ser expiado com o sacrifício da própria vida não pode ser outro senão o assassinato do pai. Neste sentido, argumenta de que no mito cristão, o pecado original foi um crime cometido contra Deus-Pai.

presente¹⁵. A emergência da cultura refere-se, pois, ao tempo mítico de assassinato e incorporação do pai da horda; ele funda o princípio de equidade como regulador da relação entre os irmãos. Já o laço social, por sua vez, refere-se às diferentes formas que as fratrias têm para lidar ao longo da história com as conseqüências e os retornos deste ato primitivo¹⁶.

O pai é sempre um pai morto, e o pai morto é sempre um pai mítico. A partir do momento em que a função paterna é reconhecida, os filhos são oprimidos. Eles estão numa posição de dependência, presos entre o desejo e a identificação. Sem a referência paterna, nenhuma cultura é concebível. O acesso à cultura passa por esta referência. Já aí se delinea a idéia de que a mola da civilização é sempre de essência conflituosa e tem vocação neurótica (ENRIQUEZ, 1991, p.32).

Neste movimento de passagem do tempo primordial da horda, das relações de força e da infração da ordem pela decisão do crime, para um mundo onde as relações são determinadas pela aliança e pela solidariedade, de um estado de natureza a um Estado de direito, observa-se que o laço social é fortalecido por uma instância que representa a lei e que, em vida aponta o arbítrio total¹⁷. Enriquez (1991) reforça esta tese, dizendo que, esta criação do social teve como precedentes a mistura e a expressão de sentimentos complexos, tais como: amor, veneração, amizade e culpa. Dor (1991) por sua vez, enfatiza, com base na leitura de Levi-Strauss, que todas as sociedades humanas, sendo normatizadas e regulamentadas, são percebidas em estado de cultura, até mesmo as primitivas, sendo preciso identificar, através de todas elas, o substrato comum que permeia a relação entre os

¹⁵ A leitura antropológica de Levi-Strauss, permite compreender a relação natureza-cultura sob outro prisma: o natural deve obedecer por um lado, as leis universais. No entanto, o cultural só é instituído a partir de regras particulares de funcionamento. Nesta lógica, a forma como o homem se comporta está relacionado ao universal, constituinte da sua natureza, enquanto todo o resto é necessariamente, produto da cultura.

¹⁶ A leitura de Jean Jacques Rousseau (1965) aponta que pelo fato de o homem ser um animal dotado de razão, ele entra na ordem propriamente humana pela via deste aperfeiçoamento que o insere, pouco a pouco na ordem cultural. É numa espécie de movimento que Rousseau diz que o homem advém na cultura. No campo filosófico, é utópico pensar que a cultura seja a fonte de progresso, dado o fato de que ela tira do homem toda a possibilidade de escapar à corrupção e à depravação. É diante de tais circunstâncias que surge a necessidade imperativa de um contrato social destinado a reconciliar a sociedade (a cultura) com as exigências da felicidade e da moralidade.

¹⁷ Em Totem e Tabu, o laço social se estabelece a partir da culpa sobre o assassinato do pai. É esta a razão que leva Freud a afirmar que, o que dá origem à humanidade é a possibilidade de o sujeito fazer metáfora e metonímia. Retomando o segundo momento deste mito, pode-se afirmar que, esse significante (Nome-do-Pai), apesar de aleatório, não é qualquer um, visto que aponta para o deslocamento da figura do pai (VANIER, 2002).

homens, do qual se poderá afirmar algo daquilo que constitui seu estado de natureza.

Não se pode conceber a origem dos grupos sem o surgimento de sentimentos correlativos. Assim, pode-se pensar no Édipo como essencial para a entrada na cultura, quando este por meio do recalque, proíbe o incesto. A cultura nasce, portanto, da natureza do homem, devido ao fato de que ele é sempre, nesta concepção, colocado implicitamente como produto de um progresso que logicamente considerou as sociedades primitivas enquanto outra etapa antropológica que condiziam à sua aquisição (DOR, 1991).

A civilização não nasce com e pelo recalque. Não pode existir corpo social (instituições, organizações) sem a instauração de um sistema de repressão coletivo. Iguamente, não há sociedade que possa surgir sem ser regida por um sistema de parentesco, ou seja, de regras de aliança e de filiação, condição do reconhecimento da diferença dos sexos e das gerações [...] o primeiro drama da humanidade, e o único permanente, é o da tensão entre a tentação e a proibição do incesto; os homens desejarão sempre transgredir a interdição (consentindo assim na expressão do desejo), mesmo sabendo que, se eles se permitirem a transgressão e se mantiverem nesse estado, deverão assumir as conseqüências deste ato: a destruição do social e do indivíduo (ENRIQUEZ, 1991, p.36)

Em outras palavras, o pai é um significante. Com isso, ele deixa de ser simples pessoa no mito e passa à condição de Deus: “ele que morreu, aparece em alguma coisa que se presentifica nele”. A idéia de Deus surge enquanto uma exaltação do pai, constituindo-se numa grande expiação ao pai assassinado, sendo considerada como uma forma de recuperar a onipotência perdida e também como uma forma de expiação da culpa. Assim, numa analogia, verifica-se por efeito da eterna ambivalência, que este Deus é repetidamente sacrificado de modo ritualístico, seja no festim totêmico dos tempos primevos, seja no cristianismo, tal como analisa Freud, em que Jesus ao sacrificar a própria vida na cruz por um crime que não cometeu, acaba por redimir a todos os irmãos do pecado original. Há neste caso, um deslocamento da figura do pai para algo que representa a onipotência, tal como a montanha ou o vento, revelando aí a metonímia na cadeia significativa. É o que na leitura psicanalítica é designada como apoteose – transformação do pai em Deus. Assim, a religião, instaura a humanidade¹⁸.

¹⁸ Identifica-se nos textos freudianos que, contraditoriamente, tal como a neurose, a religião nunca consegue cumprir totalmente seu papel. Ou seja, para Freud o sentimento de culpa do filho e sua rebeldia nunca se extinguiram no desenvolvimento posterior das religiões. Tal posição reforça a tese da atemporalidade do inconsciente, a qual faz valer sua força e a ambivalência inerente ao complexo

Literalmente a lei que foi uma lei dos homens, passa a ser a lei de Deus, formando assim o laço social. Ou seja, o "elemento cultural" funda a humanidade; ele é atemporal posto que mítico. Já os laços sociais estabelecem a história. Eles inscrevem ao longo do tempo as formas de enlace que os humanos constituem entre si, o que implica também nas diferentes formas de representar este ato primeiro.¹⁹

No texto "*Psicologia das massas e análise do eu*", Freud (1921) menciona que todas as relações do sujeito com seus pais, irmãos e outros personagens de sua história fazem parte daquilo que se chama "fenômenos sociais". No entanto, mesmo tendo várias experiências ao longo de sua trajetória, este sujeito carrega traços daquela pessoa que é considerada extremamente importante para ele. É neste contexto que Freud (1921) aponta a importância do papel do outro enquanto referência identificatória. O grupo é percebido por Freud como um elemento estruturante das relações sociais e também como ponto de apoio para o sujeito, de modo que o comportamento individual torna-se regulado pelo comportamento grupal. Daí a convicção de Freud que: "é fácil provar quanto o indivíduo que faz parte de um grupo difere do indivíduo isolado." (FREUD, 1921, p.84).

Tomando como ponto de debate os estudos de Le Bon, ele levanta alguns aspectos essenciais para entender o funcionamento do indivíduo no grupo: ao fazer parte de um grupo organizado, o homem tende a descer vários degraus na escada da civilização. Ou seja, ele pode se tornar bárbaro, agir por instinto, demonstrar coragem, violência, e mesmo heroísmo, que são traços do homem primitivo. Contudo, isolado, este mesmo indivíduo pode não se sobressair. Fica quieto, retrai-se, etc. Esta diferença de funcionamento da mente individual para a mente grupal é essencial para a compreensão da dinâmica dos grupos e da análise do ego, como propõe Freud. Para ele, o grupo ao ter como força a utilização das pulsões de sobrevivência, pode se comportar de modo generoso ou cruel, heróico ou covarde, sendo altamente imperioso e onipotente, dado que o sentimento de impossibilidade é quase nulo, quando se pensa na união de todos na busca de um objetivo comum.

paterno perdurará tanto no totemismo como em todas as religiões posteriores. Esta é a principal preocupação de Freud quando analisa o cristianismo e sua principal celebração litúrgica - a comunhão.

¹⁹ A leitura freudiana permite concluir que o Complexo de Édipo constitui o eixo do qual se estrutura a nossa civilização, fundante da cultura, de modo que a essência civilizatória é neurótica. Por estas razões, a aceitação da neurose coletiva, tal como aponta Enriquez (1991), é o preço que os sujeitos pagam para sair do reino da violência cega. Pode-se dizer, a partir da leitura marxista, então, que é esta experiência social, que determina a sua consciência, dado o fato da civilização mostrar como se deve viver em sociedade.

Outro aspecto identificado por Freud (1921) refere-se à influência à qual este mesmo grupo se encontra submetido, aniquilando qualquer faculdade crítica, visto que atua sob a forma de associações simples e exageradas, que obscurecem em determinados momentos a avaliação coerente entre a dúvida e a certeza. Neste ponto, a influência é em sua essência o elemento norteador que faz o grupo ser coeso, tal como aponta Freud:

A fim de fazer um juízo correto dos princípios éticos do grupo, há que levar em consideração o fato de que, quando indivíduos se reúnem num grupo, todas as suas inibições individuais caem e todos os instintos cruéis, brutais e destrutivos, que neles jaziam adormecidos, como relíquias de uma época primitiva, são despertadas para encontrar gratificação livre. [...] ao passo que, com indivíduos isolados o interesse pessoal é quase a única força motivadora, nos grupos ele muito raramente é proeminente (FREUD, 1921, p.89).

No campo do poder, têm-se as palavras que no contexto da estrutura grupal é evocada pelo campo mágico, com grande capacidade de seduzir a mente dos seus membros, de modo que tanto a razão quanto os argumentos são considerados ineficazes no combate de certas palavras e fórmulas. Enriquez (1991) observa que a apropriação da linguagem daquele que figura como líder é um fator essencial que está na característica operatória da palavra, a partir do momento em que esta, ao ser proferida, modifica a realidade, sem o uso de um mecanismo intermediário. Contudo, adverte o autor que não é toda linguagem que possui tal poder: “Só uma linguagem encantada, enfeitiçada, artística, repetitiva (estruturada ritualmente) pode comportar tais efeitos mágicos” (ENRIQUEZ, 1991, p.58).

Esta linguagem encantada por sua vez, dentro de um grupo, é capaz de remontar à neurose narcísica dos indivíduos quando reforça inconscientemente os desejos de onipotência, até então adormecidos. Assim, observa-se o desaparecimento da noção de impossível para os indivíduos, graças ao poder mágico das palavras. Freud (1921) afirma que o grupo é tão importante para a vida mental do indivíduo que seu poder de persuasão e convencimento é tão intenso a ponto de impressionar a quem interesse, instaurando circunstâncias de poder ilimitado e de perigo insuperável.

Por um momento, o grupo ainda substitui toda a sociedade humana, que é a detentora da autoridade, cujos castigos são temidos em virtude do conforto das submissões às regras estabelecidas até então.²⁰

De acordo com a psicanálise freudiana, os laços sociais são constituídos por meio das identificações. Para Freud (1921, p.114), pode ser considerada ainda como processos insuficientemente conhecidos, cuja descrição é complexa. Na leitura freudiana, a identificação é entendida como a forma mais original de estabelecer um laço emocional com o outro. Freud trabalha com o conceito de identificação, antes do complexo de Édipo, afirmando que este mecanismo desempenha um papel primitivo na evolução deste complexo na criança. Pressupõe-se então, nesta vertente, que o primeiro laço de identificação é com o Pai, que é tomado pela criança enquanto seu ideal – ideal do eu.

O Complexo de Édipo, na psicanálise, designa um conjunto organizado de desejos amorosos que a criança sente em relação aos pais. Segundo Freud, o apogeu do Complexo de Édipo é vivido pelo menino entre os três e cinco anos de idade, durante a fase fálica, e o seu declínio marca a entrada no período de latência. Para Freud, a vivência do Édipo desempenha um papel fundamental na estruturação psíquica e na orientação do desejo humano. O menino sente uma atitude ambivalente em relação ao pai e uma escolha objetual terna dirigida à mãe. Há uma situação de disputa pelo amor da mãe que é vivida inconscientemente pelo menino, e o pai se torna seu rival, ao mesmo tempo em que lhe deve respeito.

Para Freud, a maioria dos seres humanos vive o Complexo de Édipo como uma experiência individual. Na visão freudiana, o que faz questão é o pênis, enquanto falo, como elemento capaz de marcar a vivência do sujeito e as conseqüências psíquicas decorridas da situação traumática, que seria a castração. O complexo de Édipo, aqui, oferece à criança duas possibilidades de satisfação, uma ativa e a outra passiva. A criança poderia colocar-se no lugar do seu pai e ter relações com a mãe como tinha o pai, desempenhando o papel masculino; assim, o pai tomaria o lugar de obstáculo.

Por outro lado, o menino também poderia querer assumir o lugar da mãe e ser amado pelo pai. Aqui a mãe se tornaria dispensável. Na vivência do Complexo

²⁰ McDougall citado por Freud, argumenta que o grupo é capaz de excitar exaustivamente as emoções de seus membros a um grau tão elevado, de modo que o êxtase provocado é capaz de fazer os indivíduos se entregarem às suas paixões, e de se fundirem ao grupo, sem perceber a perda de seus limites individuais, uma vez que se acha confundidos e contagiados por esta influência.

de Édipo, o que a teoria psicanalítica demonstra é que o pai tem a função de castrador, aquele que proíbe a masturbação e tem o poder de tirar o órgão de investimento libidinal. Tanto o menino quanto a menina, no processo de estruturação, atravessam a fase fálica e a castração, para no final fazer a escolha de acordo com a lei a qual estão submetidos. A função do pai é daquele que ameaça a totalidade de ser amado totalmente pela mãe, sendo o objeto de seu amor. O pai assume o papel de interditor, que proíbe a criança de possuir sua mãe, surgindo como terceiro, apontando para a impossibilidade de uma satisfação sexual com a mãe.

Abordando a identificação, Freud (1921, p.117) afirma que esta possui três aspectos: constitui a forma original de laço emocional com um objeto; de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal pelo mecanismo de introjeção no ego; tendendo a surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto da pulsão sexual. Deste modo, quanto mais importante torna-se essa qualidade, mais probabilidade de ocorrer uma identificação parcial, constituindo assim um novo laço social.

É neste contexto que Freud pontua essa qualidade comum tida como essencial na natureza do laço do indivíduo com o líder. Freud faz referência à substituição, operada pela identificação coletiva, do "ideal do eu" dos indivíduos "por um mesmo objeto", o líder. Este será o suporte de um "ideal do eu" grupal, aglutinando as identificações dos seus membros e favorecendo o processo identificatório entre eles. Para o autor, trata-se aí de um retorno à horda primitiva. O ideal do eu encarnado no líder seria, o retorno do recalcado do momento fundador da cultura. A leitura de Enriquez (1991, p.64) sobre o papel do líder, está irremediavelmente condicionada à presença da palavra, conforme fragmento abaixo:

O chefe cria o mundo porque ele fala. "No começo era o Verbo". O chefe é aquele (ora, apenas ele é capaz de fazê-lo) que pode estar na origem das coisas, não pela violência, não pela relação sexual, mas pela linguagem, pela onipotência de suas idéias. Ele cria o mundo pronunciando um discurso de amor. Eu vos amo a todos de um amor igual, diz o chefe. É ele que se encontra na origem da ilusão.

É o chefe em sua figura simbólica quem favorece e cria a situação da oclusão para os demais. Ao contrário de incentivar a buscar pela verdade; sustenta o desejo

de se acreditar amado, mantendo assim o narcisismo. Deste modo, o vínculo estabelecido gera indivíduos talhados sob o mesmo molde, experimentando sentimentos fraternos e hostis.

Freud (1921) aponta que a massa revela sua face de "horda"; sendo denominada por "massa primária". Em outras palavras, a relação entre o grupo e a horda primitiva pode ser descrita na medida em que os destinos da horda deixam traços indestrutíveis na história da civilização. Tais traços abrangem os primórdios da religião, da moralidade e da organização social, sempre ligados pelo crime do assassinato do chefe através da violência, aliado à transformação da horda paterna numa comunidade de irmãos. É por esta razão que Freud, mais uma vez, afirma que os grupos humanos revelam a estrutura familiar de um indivíduo, cuja força maior é fonte de referência num grupo de companheiros iguais, de forma patriarcal, tal como a horda primeva representava antigamente. Freud (1921, p.134) coloca que o grupo é uma revivescência da horda, visto que, analogamente, o homem primitivo sobrevivia potencialmente em cada indivíduo.

A condição da horda pode emergir em qualquer situação fortuita, sempre que os homens se encontrem sob a influência da formação do grupo. "O líder no grupo ainda é o temível pai primevo; o grupo ainda pode ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade [...] o pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego." (FREUD, 1921/1996, p.138). Já o laço social propriamente dito pressupõe o estabelecimento da série significativa, em que o "ideal do eu" não se encontra encarnado em alguém ou algo, mas permanece com uma capacidade de deslocamento própria à sua função de representação. Trata-se, de uma dialética de difícil resolução: o elemento cultural persiste e faz retorno nos desenvolvimentos históricos do laço social.

Na crítica de Enriquez (1991), a massa apresenta características que em muito influenciam o comportamento do indivíduo. Há o sentimento de onipotência que faz o indivíduo vivenciar todos os ideais de possibilidade, uma vez que, amparado pelo grupo, não convêm à experiência da dúvida ou da incerteza. Outro ponto que faz da massa uma idealização de poder, refere-se ao fato de nunca se preocupar com a aplicação da verdade.

A massa exige ilusões e não sobrevive sem elas. Este comportamento faz com que o indivíduo aja de forma distinta, às vezes de forma inversa no âmbito do funcionamento do racional ante a realidade. "Basta inverter o sentido das

propriedades do indivíduo racional: julgamento, respeito pelo princípio de realidade, distinção entre o possível e o impossível, existência da dúvida metódica [...] para ter-se uma imagem clara do comportamento das massas.” (ENRIQUEZ, 1991, p.56). A leitura freudiana aponta neste contexto a emergência do inconsciente coletivo, quando tal comportamento da massa, induz à tendência de comportamentos automatizados, os quais são recalcados pelo sujeito, para que ele possa se sentir amparado pela massa. São as manifestações do inconsciente que, no dizer de Freud, revelam as tendências humanas à prática de atos bons ou ruins, indicando assim, uma pré-disposição da mente. Contudo, observa-se que, usando da razão, o sujeito recalca em seu inconsciente aquilo que tende a ser considerado como mal. É neste contexto que Freud (1921) interroga o papel da horda, da massa e da organização, enquanto instâncias que regem a vida mental coletiva, dada a sua dialética entre o que é exigido para viver em grupo e as saídas encontradas pelo sujeito para viver coletivamente. Para Freud, todo o movimento da sublimação que levou o homem à prosperar, tal como as artes e a ciência, é conhecido como uma ilusão, à qual se paga um alto preço. Significa que aquilo que foi criado sem recalque, cujas intenções inconscientes prefiguraram, revelaram-se de caráter mau, porque escapa à consciência moral e ao sentimento de responsabilidade, cuja evolução está fadada ao fracasso.

Enriquez (1991) argumenta a existência de três elementos essenciais que norteiam a vida do homem no laço social: o poder mágico das palavras, o desaparecimento da noção de impossibilidade e a certeza de saber. Desde Totem e Tabu, ele resgata a apropriação da linguagem por meio da característica operatória da palavra. A palavra, ao ser proferida, tem o poder de transformar diretamente a realidade, a partir da sua capacidade de encantar, enfeitiçar, atrair, fascinar, seduzir e entreter àqueles que por ela está submetido. O autor afirma, que tais peculiaridades da linguagem remetem à neurose narcísica dos indivíduos, de modo a possibilitar a eclosão os desejos de onipotência. Quanto à noção de impossibilidade, observa-se o poder mágico das palavras, quando algumas repetições de canções, de mantras, oferecem uma sensação de que as palavras de ordem dão presença à ausência e realidade aos desejos, conforme afirma Enriquez. A consequência imediata é revelada na infantilização dos comportamentos, motivados pelo narcisismo primário e a possibilidade de uma ação efetiva.

No tocante ao terceiro elemento, certeza ao invés da busca do saber, verifica-se que o saber só pode ser construído quando está condicionado à dúvida. A massa, então, atua no sentido de conciliar a certeza e o saber, a partir do momento em que sua estrutura de funcionamento, cujas matrizes são inconscientes, desperta nos indivíduos o processo primário enquanto força desejante, indo ao encontro do princípio de realidade. “[...] se a massa sonha, o indivíduo também sonha [...] ele deseja certezas e não unicamente o saber; o impossível o fascina e o excita. [...] então, não existe uma barreira radical entre a massa e o indivíduo.” (ENRIQUEZ, 1991, p.59). É por estas razões que Freud afirma que a neurose de massa é, em essência, uma extensão da neurose individual que é inerente à própria condição humana.

Freud em seu texto: “*Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*”, de 1908, procura expor a dialética vivida pelo sujeito em relação às regras morais e a vida pulsional. Há uma distinção coerente entre a moral sexual natural e a civilizada, isto é, a moral sexual natural traz a idéia de uma conduta sexual na qual o grupo humano tem por objetivo preservar a sua saúde e eficiência, enquanto a moral civilizada corresponde a um comportamento de obediência sexual em conformidade com a cultura. Frente a essa definição, Freud (1908) afirma que, sob o efeito de uma moral sexual civilizada, a saúde e a eficiência dos indivíduos encontram-se sujeita a danos, os quais por estabelecerem sacrifícios, colocam em perigo os objetivos culturais, causando sintomas psicológicos diversos, ante a impossibilidade de o sujeito confrontar os pressupostos dessa moral.

O que a moral sexual civilizada propõe é a contenção das pulsões sexuais, principalmente para o homem, para que a sexualidade não seja um impedimento do progresso da humanidade. Assim, impossibilitando a virilidade, o homem pode canalizar suas energias para outros fins. A consequência de todo esse processo repressor é, segundo Freud (1908) o surgimento da doença nervosa. Tal eclosão se deve a questões relacionadas ao modelo de educação repressora, ou pelo esforço de reconhecimento social, em ser melhor no mundo competitivo, causando certo desgaste, aumentando as chances do surgimento dessa patologia. Na visão de Freud (1908), as exigências e as novas demandas da sociedade em busca de prazer, satisfação, luxo, a pressa e a agitação comuns do cotidiano, as crises políticas e econômicas, colocam num estado de tensão o psiquismo do sujeito, levando-o a violentos esforços da mente, diminuindo-lhe o tempo para dedicar-se às

atividades de relaxamento, ao sono e ao lazer. Nesse sentido, todas as coisas criadas pelo mundo moderno, além de mudar o foco dos sujeitos, trazem numerosos perigos para a vida social em geral. Portanto, o dispêndio de energia excessiva e o desgaste mental, os quais não encontram oportunidades de recuperar-se são, no dizer de Freud (1908), responsáveis pela neurastenia e por outras doenças psicológicas, tais como as neuroses atuais, cujos sintomas podem estar relacionados às influências nocivas da vida sexual.

As neuroses atuais apresentam como causa o fator sexual, enquanto as psiconeuroses de transferência sofrem a influência da hereditariedade. No entanto, a psicanálise reconhece que os sintomas oriundos desses distúrbios – histeria e neurose obsessiva, são psicogênicas e dependem dos conteúdos e complexos ideativos inconscientes, que foram recalçados. Se a civilização repousa sobre a sublimação das pulsões sexuais, conforme nos mostra Freud (1908), o que leva aos progressos, é justamente a renúncia pulsional dos sujeitos de seus sentimentos de onipotência e da agressividade. O resultado pode ser identificado nas produções culturais em todos os bens. Graças a essa renúncia é que a civilização alcançou o conforto e o progresso.

Ao tratar da evolução das pulsões sexuais, Freud (1908) distingue três estádios de civilização, a qual são submetidos todos os sujeitos: o primeiro, na qual os instintos sexuais podem ser manifestados sem a obrigação da reprodução; o segundo, em que todos os componentes do instinto sexual são reprimidos, com exceção à finalidade de reprodução; e o terceiro, em que apenas a reprodução legítima é admitida como meta sexual, correspondendo, portanto, àquilo que Freud identificou como “moral sexual civilizada da atualidade”.

De acordo com Freud (1908), o terceiro estádio da civilização é o principal responsável pelas psiconeuroses e pelas doenças nervosas, tanto nos homens quanto nas mulheres. Segundo afirma, podem-se definir por neuróticos, os indivíduos que, por terem uma organização recalitrante, apenas conseguem, sob o influxo das exigências culturais, reprimir aparentemente suas pulsões. Contudo, essa repressão se torna falha, pois o homem só consegue contribuir para o desenvolvimento cultural através de alto dispêndio de energia, à custa de um empobrecimento interno, levando-os na maioria das vezes ao adoecimento. “A experiência nos ensina que existe para a imensa maioria das pessoas um limite

além do qual suas constituições não podem atender às exigências da civilização” (FREUD, 1908, p.177)

Em o *Futuro de uma Ilusão*, observa-se que Freud (1929) se propõe a fazer uma reflexão sobre a própria natureza da civilização, o desenvolvimento da época e os prognósticos acerca das ações humanas. É por meio de uma análise progressiva que Freud reforça o tema do vínculo social. Inicialmente, é pontuado pelo autor que a civilização é tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima da sua condição animal e difere da vida dos animais, sendo lícito distinguir entre cultura e civilização.

Contudo, destaca Freud, não se pode desconsiderar as tendências destrutivas, anti-sociais e anti-culturais que, na maioria dos seres humanos, são determinantes em sua conduta social. Freud (1929) aborda os tipos de privação dos quais os homens são submetidos, de modo que estas afetam o andamento da civilização, causando diversas reações sintomáticas nos sujeitos que estão submetidos a algumas restrições, tal como as renúncias pulsionais que são as saídas encontradas face às exigências da civilização ocidental.

No âmbito das privações e do destino imperativo que assola a vida social bem como as conseqüências destas para a vida psíquica do homem, Freud coloca que a auto-estima do homem exige, deste modo, consolação. O estado de desamparo ao qual todos são submetidos no decorrer da sua existência, leva o homem a buscar algo que o faz compensar os sofrimentos e as privações impostas pela vida civilizada: a religião. Há de se considerar que Freud chama a religião de ilusão. Assim, a ilusão, na leitura freudiana, aparece como um fenômeno essencial ao processo civilizador²¹.

Enriquez (1991, p.84) argumenta que a religião intervém para oferecer uma origem divina às prescrições ditadas pela civilização, como um mecanismo facilitador no processo de internalização das leis universais, consolando os homens e protegendo-os por meio de uma força benevolente, para então superar a nostalgia do pai, no sentido de possibilitar aos indivíduos criar deuses à sua imagem. “Sem a religião, a civilização revelaria sua imagem de violência nascida dos instintos; pela

²¹ Para Freud, o próprio ato pelo qual o filho oferecia a maior expiação possível ao pai conduzia-o ao mesmo tempo a ocupar o lugar do pai, situando-se, portanto como uma manifestação plena da realização de um desejo contra o pai. Uma religião filial deslocava assim a religião paterna.

religião, a civilização responde ao desejo primitivo do homem, o de ser uma criança amada e protegida²².” (ENRIQUEZ, 1991, p.85).

A ilusão funda-se sobre a crença na possibilidade de realização do desejo; revela-se aqui a força do desejo que torna a instância acima da razão ou fora de qualquer razão, e que encontra os próprios caminhos de realização, quaisquer que sejam os obstáculos encontrados. [...] de todas as ilusões, a religiosa é a mais inexplicável e a mais tenaz, visto ser a única que se funda sobre o amor de um objeto ausente e invisível, mas cuja luminosidade, portanto, não se pode embaçar (ENRIQUEZ, 1991, p.88-89).

O ponto de vista de Freud baseia-se na análise da conjuntura histórica do homem desde seus primórdios, de modo que ele mesmo duvida que os homens tenham sido mais felizes na época em que as doutrinas religiosas dispunham de uma influência irrestrita, tal como aborda no texto. A conclusão a que se chega é a de que os homens adotaram como lema a idéia de que só Deus é forte e bom, enquanto, paradoxalmente, o homem é fraco e pecador. A crítica de Freud acerca da religião está baseada em três argumentos: primeiro, ela não é uma necessidade intrínseca da civilização; segundo, a religião constitui apenas uma das fases da evolução humana em sua história; terceiro, a ilusão religiosa pode ser substituída por outro processo de educação.²³ Pressupõe-se que tal ponto de vista, apresentado por Freud, se deve ao fato da dupla desvantagem que ela representa: a de não tornar as pessoas felizes, já que esta seria a sua função e de sacralizar as interdições, ao invés de transformá-las. Reconhece-se aqui, a sua importância quando reveste a interdição cultural que desde o assassinato da horda se faz

²² Na leitura freudiana, a religião utiliza-se de mecanismos primitivos de necessidade de proteção advindos da infância, da defesa contra o desamparo infantil. Com o intuito de recalcar as pulsões que ameaçam a humanidade, o homem busca apoio no culto dos heróis, nas criações artísticas e na religião. Esta postura de Freud, indica apenas que ao considerar a religião como ilusão, diz que o que a fundamenta é o fato de que ela se deriva de desejos humanos. Por esta razão é que as idéias religiosas são ilusões, por terem como elemento principal os desejos da humanidade. A ilusão então é reconhecida como uma falsa opinião que deve ser rejeitada pelo sujeito, a fim de que possa alcançar o esplendor de suas idéias.

²³ Na leitura de Enriquez (1991), as considerações freudianas no *Futuro de uma Ilusão* denotam um esforço de reconciliação do homem consigo mesmo e com os demais de sua relação por meio da reflexão científica desapassionada. Isto significa que a cultura, sob este prisma, refere-se a um conjunto de renúncias consentidas pelo homem, para que assim ele possa viver em sociedade, reformando as instituições sociais que se mostram essenciais ao trabalho intelectual, capaz de promover a solidariedade humana.

presente na civilização e cultura humanas, principalmente quando abomina o crime e o incesto. O seu papel também é estruturante.²⁴

Já em outro texto freudiano, “*O Mal-estar na Civilização* (1930)”, compreende-se que o papel da civilização, como nos mostra Freud (1930, p.96), é a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si, no intuito de manter a ordem, a disciplina e os valores no âmbito da igualdade. Para ele, a civilização pode ser definida como uma somatória de realizações e regulamentos que diferenciam a vida atual da dos antepassados animais, cuja finalidade “é a de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos.” Comentando esse tema, Santiago (2001) afirma que o trabalho da cultura realiza-se como uma espécie de metaforização da natureza, confirmando-se a partir das exigências de beleza, limpeza e ordem que ocupam um lugar privilegiado no trabalho do controle das forças da natureza pela cultura.

Na seção II, Freud (1930) pontua que a grande questão da civilização refere-se ao que os indivíduos podem fazer na vida e o que realmente desejam realizar²⁵. A resposta encontrada é a busca da felicidade e a permanência nesse estado. A essa busca associa-se a vivência de prazer e a ausência do sofrimento e desprazer. Significa então que o princípio de prazer²⁶ é o que rege a vida. Daí a concepção da felicidade como satisfação. A máxima de que o objetivo dos homens é de serem felizes e assim permanecerem, revela-nos que tal finalidade da vida se mostra sob duas vertentes: a primeira, concentrada em poupar-se de sofrimento e de desprazer; e a segunda, de experimentar intensos gozos com os meios artificiais. Outro fato é

²⁴ Enriquez (1991) argumenta que Freud tão logo se dá conta de que a ciência também pode ser um elemento fundador da infelicidade da humanidade. E quando escreve o mal-estar na civilização, ele começa a se dar conta de que a ciência, por mais que evolua, não traz felicidade, tampouco faz o homem viver melhor com o outro.

²⁵ Freud tem a preocupação de expor em o *Mal-Estar* os aspectos da vida em sociedade numa leitura até pessimista sobre o papel da civilização e da cultura na vida do homem. Em 1931, havia um pressentimento das tendências sociais que colocavam em estado de conflito o relacionamento do homem com as regras estabelecidas pelas convenções sociais da época, de modo que sua forma de expressar é inquietante devido ao contexto histórico das ameaças de guerra pronunciadas por Hitler.

²⁶ A expressão princípio de prazer refere-se à atividade psíquica no seu conjunto que tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer. É um princípio econômico na medida em que o desprazer está ligado ao aumento das quantidades de excitação e o prazer a sua redução. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1997, p.364). Para Freud, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. [...] O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. [...] Somos feitos de modo à só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas. (FREUD, 1929/1996, p.84).

que o progresso da civilização foi alcançado graças à renúncia pulsional dos sujeitos, na qual a pulsão²⁷ tomou outros destinos contrários à agressividade e à violência.

Segundo Freud (1930), a pressão que a civilização exerce sobre o sujeito é justamente a exigência da renúncia à satisfação pulsional presente nas relações entre os homens. O trabalho da civilização repousa na exigência da não-satisfação dessas forças poderosas, as quais notem-se, o sujeito não tem o controle absoluto. Ou seja, desde a nossa constituição, a possibilidade de satisfação é restringida. E é a partir de três direções, o indivíduo sente sofrimento como o despotar da infelicidade. Diante de tais exigências impostas pela civilização, Freud (1930) diz que cada sujeito deve procurar as saídas alternativas que julgar melhor, uma vez que a civilização oferece um vasto mercado de compensações, cujos mitos, religiões e moralidade se sobrepõem como tentativas de compensação do déficit da satisfação produzido pelas forças pulsionais²⁸.

Freud (1930) coloca as saídas substitutivas para a vivência de mal-estar provocada pela civilização como paliativos na evitação do sentimento de desprazer e sofrimento. Deste modo, aponta as drogas, a religião, à sublimação, o amor e, mesmo a arte, como recursos que amenizam o sofrimento advindo da relação com os outros homens.²⁹ Um exemplo que regula a relação entre os homens é a instituição dos 10 mandamentos da Bíblia Sagrada. Freud ainda atenta para o fato da impossibilidade de o homem abandonar a satisfação, dada a sua tendência para

²⁷ Lacan considerava pulsão um dos quatro conceitos da psicanálise. Na abordagem lacaniana, a pulsão é inconsciente em termos da manifestação da falta e do não realizado. “Caracteriza-se por uma descontinuidade e uma ausência de lógica racional onde a sexualidade participa da vida psíquica, conformando-se à “hiância” do inconsciente” (ROUDINESCO E PLON, 1998, p. 632).

²⁸ Todo progresso da civilização paga o preço de uma renúncia às pulsões. É essa renúncia cultural que determina o caráter estrutural do mal-estar inerente à economia de felicidade do homem na civilização. Por outro lado, essa impossibilidade de atingir a felicidade explica-se pelas limitações constitutivas do ser falante para realizar o programa do princípio de prazer: o sujeito, na acepção freudiana, não está aparelhado para experimentar a felicidade em toda a sua plenitude. Essa insuficiência remonta a uma falha inata do aparelho destinado a proporcionar prazer, falha constituída de três fontes essenciais: o próprio corpo, a relação com o mundo e, finalmente, a relação com os outros (SANTIAGO, 2001).

²⁹ Claudio Rossi (2005) aponta que em Totem e tabu Freud já havia defendido a tese, que ele retoma no Mal estar na civilização, de que a civilização só pode existir porque o poder do grupo submete os indivíduos que abrem mão de seu poder pessoal em prol da convivência com seus semelhantes. Essa tese já fora defendida por Hobbes, em 1651, no Leviatã. Quando ele descreve a natureza humana diz o seguinte: “E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa que o caminho para conseguir o segundo”(Revista Brasileira de Psicanálise, Vol.39, nº3, 2005).

a agressividade. É neste sentido que a civilização impõe sacrifícios aos homens, não apenas à sua sexualidade, mas também à agressividade. Assim, para viver em sociedade e desfrutar da possível felicidade, o “homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança.” (FREUD, 1931, p.119).

Temos então, a identificação que estabelece a união entre os grupos e daí o consenso de que a influência do líder faz estabelecer vínculos entre os seus liderados e a vivência de harmonia, com objetivos comuns. Para Freud, a fome e o amor são as instâncias que movem o mundo, de modo que a pulsão de vida – Eros encontra-se presente nas relações, dirigindo-se sempre a um objeto. Por esta razão, afirma que: “a civilização constitui um processo de serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade.” (FREUD, 1931, p.126-127)³⁰.

Para Freud (1931), no processo de desenvolvimento do sujeito, o programa do princípio de prazer ainda é mantido como objetivo principal. Contudo, a integração numa comunidade humana (ou a adaptação a ela), aparece como uma condição dificilmente evitável, que precisa ser preenchido antes que esse objetivo de felicidade possa ser alcançado. Há então, uma luta entre indivíduo e sociedade, muitas vezes irreconciliável, entre as pulsões primitivas de Eros e da morte, cuja economia da libido admite um ajustamento do indivíduo, na medida em que o superego cultural desenvolveu seus ideais de relacionamento social e estabeleceu as suas exigências.

No último texto dito sociológico de Freud, intitulado “*Moisés e o Monoteísmo*”, de 1939, verifica-se que depois de suas formulações sobre a pulsão de morte (1920) e de apresentar sua segunda tópica (1923), com uma nova teoria sobre a divisão do sujeito, correspondente às instâncias do ego, id e superego, Freud retoma várias proposições que havia afirmado em “*Totem e tabu*”. Para ele, este texto pode ser entendido como uma continuação das teses fundamentais de “*Totem e Tabu*” aplicadas ao monoteísmo judaico-cristão. Neste contexto, têm-se duas hipóteses

³⁰ Presume-se nesta afirmativa que Freud enfatiza o que realmente cria vínculos entre os homens. Contudo, destaca que a pulsão agressiva do homem, tida como inata, se opõe a esse programa da civilização. Ou seja, a pulsão de morte anda lado a lado com Eros. Nesta luta, tem-se a evolução da civilização, que luta pela manutenção da vida na espécie humana.

que reforçam a idéia de um retorno ao Pai, que é o cerne da questão que remonta ao laço social: primeira, a da origem não judaica de Moisés; e segunda, da origem egípcia da religião que Moisés teria dado a seu povo. Em outro momento de seu texto, Freud aborda sobre a sobrevivência do monoteísmo ao longo dos séculos, como uma questão que é entendida como o retorno do recaiado, que insiste na ordem social.

Em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), Freud utiliza da teoria da interpretação da neurose em sua análise do desenvolvimento da religião judaica. E, a partir daí, recorre ao conceito de latência para explicar o longo período entre a defecção da religião de Moisés e o surgimento de uma nova religião. Numa análise do papel desempenhado por Moisés, Freud afirma que ele é o líder que tira o seu povo de uma situação de opressão e o conduz para um novo destino. Freud (1939) mais uma vez enfatiza o tema do assassinato. Moisés, nobre egípcio, introduz os judeus, então na servidão, ao culto monoteísta de Aton, nome cuja semelhança ao de Adonai. Moisés conduz o povo para fora do Egito, mas é assassinado. O povo judeu passa a adorar Jeová, então uma cruel e vingativa divindade do deserto, até que um novo profeta, assumindo o nome de Moisés, os introduz a uma religião, também monoteísta, mas baseada em princípios morais. Durante este período de predomínio do deus Javé não se detectou nenhum sinal da idéia monoteísta, do desprezo pelo cerimonial ou da grande ênfase dada à ética.³¹

Na verdade, a análise de Freud não se restringe ao judaísmo; vai mais além. O assassinato de Moisés, só veio aumentar o fardo da culpa ancestral carregada pelos judeus, e que começa com a noção do pecado original. Esta culpa, porém, ultrapassou os limites grupais; ela "se tinha apoderado de todos os povos do Mediterrâneo, como um vago mal-estar, como uma premonição cataclísmica." (FREUD, 1939, p.131).

Vêm-se nos textos ditos sociológicos de Freud que a figura do Pai é aquela que organiza o laço social e intermedia as relações entre os humanos. Para Freud, a origem da religião estaria relacionada ao complexo paterno. Daí a eclosão do

³¹ Para Freud (1939), o fenômeno de latência na história da religião judaica pode ser explicado pelo fato de que as idéias que foram intencionalmente repudiadas nunca se perderam realmente. Persistiram em tradições que sobreviveram entre o povo judeu e com o passar dos tempos foram se tornando mais poderosas. Essa tradição foi o que conseguiu transformar o deus Javé no deus mosaico e redespertar para a vida a religião de Moisés que fora introduzida e depois abandonada durante séculos. Reconhecemos nesta formulação nada menos que o retorno do recaiado.

sentimento de culpa decorrente da ambivalência afetiva a respeito do pai, a qual se dá paralelamente a nostalgia do pai protetor. Neste contexto, o pai em psicanálise refere-se em Freud a uma função estruturante. No tocante a esta função, é que temos as demais figuras que representam a ordem social em uma coletividade, assim como o líder, o papel das saídas substitutivas para o mal estar.

Destaca-se ainda que Freud (1939) situa a religião como uma neurose coletiva, tendo como elemento norteador entre a religião e a neurose, o Complexo de Édipo em sua origem. Assim, os dois mandamentos fundamentais que seriam o respeito ao Totem e a exogamia, se estabelecem como Lei e se colocam em correlação aos desejos nucleares recalçados no complexo de Édipo. Freud (1939) argumenta, portanto, que a origem da religião e da própria cultura estaria relacionada ao remorso pelo assassinato ao pai primevo e que em Moisés há um retorno a este Grande Pai, com o intuito de estabelecer a ordem e o laço social.

Tendo a horda primitiva como cenário inicial da fundação da cultura e o papel da Lei do Pai no mito enquanto instância reguladora, verifica-se a assunção da linguagem humana de modo a regular as relações sociais na civilização contemporânea. Em Lacan, a idéia do retorno a Freud aponta o resgate da linguagem e da metáfora paterna para abordar a constituição do sujeito e o laço social.

1.2 O laço social em Lacan: a formação do sujeito pela via da linguagem

Resgatando o texto “*Do mito social ao mito individual do neurótico*”, (1953), Lacan aponta o que está por trás da estrutura para assim dizer como o laço social é estabelecido. A estrutura do discurso ultrapassa a palavra, em que se tem a relação de um significante para outro significante. A lógica do recalque está presente no discurso, e o lugar da verdade impulsiona-o, visto que é o não saber sobre a verdade que promove no sujeito a busca sobre a verdade subjetiva. Na leitura de Lacan, a lógica freudiana do recalque é que sustenta os discursos propostos por ele, insistindo em comparecer num lugar de ordem.

Para falar dessa verdade é que Lacan retoma os mitos trabalhados por Freud em Totem e Tabu, Moisés e o Monoteísmo e o Complexo de Édipo, justamente por terem em comum o assassinato do pai. Primeiramente, têm-se nos dois textos, a consequência do assassinato e a fundação de uma lei social. E o complexo de Édipo como metáfora freudiana que tem a função de castração, lei simbólica no psiquismo de cada sujeito. Lévi-Strauss (1991) afirma que o mito de Édipo trata do enigma do nascimento e da função do pai. Outro aspecto que o autor chama a atenção é para o fato de que a substância do mito está na história narrada, o que faz dele manter o mesmo caráter absoluto, sendo transmitido em qualquer língua.

O mito provém do discurso, sendo parte integrante da língua na qual é formulado. Segundo Lévi-Strauss (1991), conhecido pela via da palavra, o mito se torna falado. Retomando Saussure, pode-se afirmar que, se a língua pertence ao domínio de um tempo reversível, a palavra está na dimensão do irreversível, o mito adquire um caráter absoluto, garantindo-lhe um valor intrínseco ao estabelecer a simultaneidade entre passado, presente e futuro. E neste contexto, faz-se imprescindível abordar em Lacan, a formação do laço social, tomando como viés a metáfora paterna e seus avatares.

Em psicanálise, o pai não é aquele inscrito na realidade como ser encarnado, dentro de uma história singular. Essa encarnação não corresponde seguramente à consistência de um pai investido de seu legítimo poder de intervenção estruturante à nível inconsciente da qual aponta Lacan. Entretanto, trata-se menos de um ser encarnado do que uma entidade simbólica que ordena uma função. “Em outras palavras, é porque esse pai simbólico é universal, daí a essência de sua necessidade, que nós não podemos deixar de ser tocados pela incidência de sua função, que estrutura nosso ordenamento psíquico na qualidade de sujeitos.” (DOR, 1991, p.14).

Como consequência, podemos perceber que nenhuma outra saída é proposta ao ser falante a não ser subjugar-se ao que lhe é imposto por esta função simbólica paterna, da qual o assujeita à sexualização. A aplicação dessa função resulta na determinação de um lugar terceiro na lógica da estrutura que lhe confere consistência simbólica ao elemento que o ocupa. Lacan designa então, o *Nome-do-Pai*, como estatuto de um significante. Estatuto este, desconcertante, se considerarmos sua existência, porque não exige a presença de um homem para designar como pai na realidade.

O pai é investido de um encadeamento de idéias puramente significantes, que ele pode vetorizar certa homogeneidade encontrada na própria base lógica na operação simbólica chamada em psicanálise “*a metáfora do Nome-do-Pai*” Metáfora que produz a operação da qual a criança substitui o significante do desejo da mãe, pelo significado Nome- do-Pai, contribuindo assim, para conferir ao pai um estatuto original. A função principal desempenhada pela metáfora do Nome-do-Pai na estruturação psíquica da criança permite compreender, voltando ao passado, em qual lugar o estatuto do Pai real é secundário, na medida em que a criança não o investe como Pai simbólico. Se o Pai simbólico tem por estatuto a existência significativa, apenas o significante Nome-do-Pai, pode ser potencialmente presentificado como instância mediadora na ausência do Pai real. “Basta que ele seja no discurso da mãe, de tal forma que a criança passa a entender que o desejo da mãe se encontra ele mesmo referido a ele - ou em caso extremo, que o tenha estado, ao menos durante certo tempo.”³² (DOR, 1991, p.57)

A função materna é inconquistável, pois é instituída e sustentada pela questão da diferença dos sexos aos olhos da criança. Conseqüentemente, a função paterna só é operatória simbolicamente se proceder diretamente dela, ou seja, é a lei do falo que é determinante. Para que a função mediadora do pai simbólico torne-se estruturante, é preciso que o significante Nome-do-Pai apareça no discurso materno. Torna-se necessário que o significante Nome- do- Pai, seja explicitamente referido à existência de um terceiro, marcado em sua diferença sexual. Sendo essa condição que, na ausência do Pai real, o significante Nome-do- Pai, alcança seu valor simbólico³³. Neste contexto, a fantasia de tal função remete, ao mito da horda primitiva e à suas conseqüências, promovendo a Castração Simbólica. Este mito inscreve simbolicamente a problemática da diferença dos sexos em relação ao falo.

³² A instituição da função paterna está diretamente ligada à circulação do falo na dialética edipiana, que supõe, por sua vez, que os protagonistas sejam levados a ocupar lugares específicos no espaço da configuração edipiana. Na leitura de Lacan, um pai não pode ser uma mãe, da mesma forma que uma mãe não pode substituir um pai.

³³ Na vivência do Complexo de Édipo, a teoria psicanalítica demonstra que o pai tem a função de castrador, interditor, visto pela criança como aquele que proíbe a masturbação e tem o poder de tirar o órgão de investimento libidinal. O pai aparece como terceiro, apontando para a impossibilidade de uma satisfação sexual com a mãe, provocando na criança sentimentos ambivalentes.

De modo que o falo, ou mais exatamente, o significante fálico, só tem uma função: a de simbolizar a própria diferença sexual. E é justamente essa função de referência que impõe a todo sujeito ter que negociar sua própria identidade sexual perante este significante fálico. (DOR, 1991, p.59)

Lacan designa esse significante fálico como significante da falta no Outro. Dessa forma, o significante da falta no Outro, especifica em primeiro lugar a prevalência da castração. E é neste lugar que o desejo da criança vai de encontro a lei do desejo do Outro, a do pai, onde a mãe irá revelar-se como sujeito barrado enquanto objeto de gozo. A atribuição fálica pronuncia a dialética edipiana, abrindo caminho para a possibilidade de cristalizações significativas, das quais dependerá diretamente a organização das principais estruturas psíquicas: a estrutura perversa, a estrutura neurótica (histeria e obsessão) . E mesmo por seu fracasso, a estrutura psicótica.

No seminário “*Notas sobre o homem dos lobos*”, Lacan apontava que havia “uma ambigüidade total no narcisismo, já que ali o sujeito é ao mesmo tempo ele e o outro” (Lacan, 1952, p. 73). Essa questão que dá como paradoxal a relação entre sujeito e objeto se mostra desde o início de seu ensino. Na interpretação deste seminário, Lacan prossegue colocando permutações e substituições entre as três categorias dos pais: real, simbólico e imaginário. Quando desfalece o pai real, há o apelo ao pai simbólico, e ali, no lugar em que a função do pai simbólico perde a força para garantir a castração, surge o pai imaginário.

O termo Nome- do- Pai, não se situa no plano da potência falófora, que faz referência o pai de “Totem e Tabu”, o qual se caracteriza por gozar, de todas as mulheres. Freud, na psicanálise, serve-se do Édipo para situar Deus. Para ele, Deus é uma figura posterior ao assassinato do pai primitivo, visto como substituto nostálgico, que observa o assassinato primordial. Lacan importa à psicanálise, um termo religioso para em seguida analisar o Édipo. Ao reportar no termo religioso, Lacan (1966), justifica o que liga o advento da mensagem de Jesus é a paternidade de Deus. “Jesus é a manifestação viva da revelação de Deus. Ele age em nome do Pai.” (PORGE, 1998, p.26). Eis a explicação dada por Lacan:

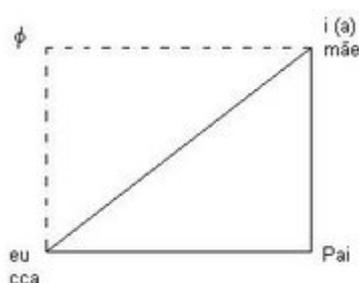
O que a instrução religiosa ensina à criança é o nome do pai e do filho. (...)
É bem o que demonstra que a atribuição da procriação ao pai não pode ser senão o efeito de um puro significante, de um reconhecimento não do pai real, mas deste que a religião nos ensinou a invocar como o Nome- do -Pai (LACAN, 1966, p.556)

Para Lacan, o Nome – do- Pai está mais próximo do Nome de Deus, que do pai da horda primitiva de Freud, pois aqui o pai aparece dessexualizado. Este título é uma forma de sublimação, que na função de significante, intervém do recurso estruturante na potência paterna. Ainda em “*O mito individual do neurótico*” de 1953, ele traz novamente o Nome- do- Pai, em meio às coordenadas do pai real, simbólico e imaginário, que o leva a estudar o caso do “homem dos ratos”.

No caso homem dos Ratos (1953), Lacan fala da questão da neurose obsessiva que repousa na impossibilidade de seu desejo. O neurótico obsessivo vive condicionando seu desejo (em sua fantasia) de modo que este se torna impossível de ser satisfeito. Os rituais, as manias – o dever neurótico, enfim – são as manifestações desse condicionamento. Segundo a teoria Lacaniana, a grande quantidade de condições pode levar o sujeito à inibição.

As condições se impõem como um imperativo superegóico e se uma condição não é levada em conta sempre haverá algum tipo de desgraça/castigo que o sujeito sofrerá. A análise que se tem em Lacan, é de que o suplicio imaginado pelo sujeito é algo que irá conduzi-lo através de suas angústias e sintomas. É nessa particularidade que está o mito individual do neurótico, com elementos não fariam sentido para outro que não para este sujeito. Lacan lembra o que Freud já havia destacado anteriormente: cada caso deve ser estudado em sua particularidade como se ignorássemos a teoria.

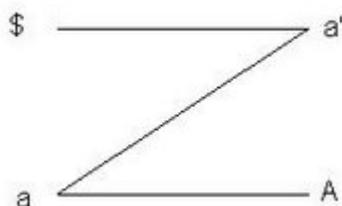
As modificações que Lacan sugere no mito edípico dizem respeito ao esquema L, que apresenta em outros textos e ao qual aqui faz referências. A triangulação proposta por Freud é substituída por um esquema que envolve 4 lados, representado com dois triângulos:



O símbolo ϕ - é o falo simbólico

$i(a)$ – imagem de a: representado pela mãe

O pai possui uma ligação com o falo simbólico.



\$ – Sujeito (barrado)

a – eu

a' – outro (semelhante)

A – Grande Outro

Entre S e A ocorre a fala fundamental – que a análise deve revelar. É a verdade do sujeito. O acesso a essa verdade é atravessada pelo circuito imaginário a – a'. A principal mudança proposta é do sistema ternário freudiano (mãe – criança – pai) para um sistema quaternário, que inclui o falo. A partir disso, Lacan propõem também o esquema L. Porge (1998) acrescenta que, em relação ao mito do Édipo, as mudanças se referem ao desdobramento do chamado complexo em três tempos. Neste contexto, a realização da posição sexual (a escolha, a sexuação do sujeito) com a experiência do Édipo traz entrecruzamentos do simbólico e do imaginário. O Édipo comporta uma relação simbolizada, já que atesta a predominância do significante.

Aidentificação com o semelhante, a que ocorre com o duplo especular que comporta um objeto – o primeiro objeto, ocorre no imaginário e a partir daí muitos outros objetos que vão delinear o desejo do sujeito, passam a fazer parte desta cadeia, tal como aponta no Seminário 3 “As Psicoses” de 1955/56: “Nesse cruzamento recíproco do imaginário e do simbólico, reside a fonte da função essencial desempenhada pelo Eu na estruturação da neurose.” (LACAN, 1955/56, p. 203).

Em síntese, é o simbólico que ordena o sujeito e a partir do significante que este se reconhece como sendo isso ou aquilo. Contudo, algo sempre escapa ao simbólico, tal como pontua Lacan. Diante destas explicações, nota-se que a experiência analítica se estende entre uma imagem de pai, sempre degradada, e uma imagem de mestre, que institui o saber da dimensão das relações humanas, segundo Lacan. Tal distinção prefigura entre o Nome-do-Pai e o sujeito suposto saber. “Quanto ao pai, no caso dos neuróticos, ele é desdobrado em pai imaginário

e pai simbólico. O pai imaginário é aquele que se inscreve na relação imaginária, e o pai simbólico é a encarnação de uma função simbólica culturalmente determinada.” (PORGE, 1998, p.28)

O Nome- do –Pai, representa um nível inferior da função simbólica que Lacan ressalta como “a assunção da função do pai supõe uma relação simbólica simples, onde o simbólico recobriria plenamente o real” (PORGE, 1998, p.28). Assim, tornar-se- ia preciso que o pai não fosse somente o Nome – do – Pai, mas que representasse em toda sua plenitude o valor simbólico condensado na sua função. Podemos perceber que Lacan introduz simultaneamente uma referenciação da função paterna de acordo com dois eixos:

- Aquele que será suportado pelo termo, de Nome- do – Pai;
- Aquele do pai repartido no ternário de pai real, pai simbólico e pai imaginário, explicitamente.

Para Porge (1998), entretanto, se a questão da função paterna não estava na origem da invenção destas três categorias, pode-se sustentar que ela contribuiu para uní-las, para reuni-las enquanto tríade e para sincronizá-las. Neste contexto, os problemas levantados por ser pai foram um lugar comum de aproximação de real, simbólico e imaginário. Tomando a singularidade do termo Nome-do-Pai, nota-se que ela resiste ao movimento constante de reabsorção da função paterna em sua determinação pelo real, simbólico e imaginário e ao franqueamento destas três dimensões. Lacan assinala a importância do Nome-do- Pai, quanto à função simbólica: “É no Nome- do- Pai que devemos reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a aurora dos tempos históricos, identifica sua pessoa a figura da lei.” (LACAN, 1966, p.278)

Após ter contribuído na constituição de Real, Simbólico e Imaginário como ternário, o Nome- do- Pai se extingue no momento mesmo em que este ternário se torna independente. “Os domínios do Nome-do-Pai e de R,S, I, não estão separados, mas sua lógica não é unificada” (PORGE, 1998, p.32). No seminário “As Psicoses” no qual Lacan discute o caso Schreber, o Nome-do-Pai faz sua notável entrada. A importância que concede ao Nome-do-Pai na psicose aparece no discurso no qual diz que antes que houvesse o Nome- do- Pai, não havia pai, havia

toda a sorte de outras coisas. A realidade das coisas é modificada, não é a mesma que antes, quando certos significantes entram na linguagem e circulam na cultura.

Ao introduzir o Nome-do-Pai no caso Schreber, Lacan realiza uma operação marcante no destino deste significante na psicanálise. A importância reconhecida no significante Nome-do-Pai está ligada a sua falta na história de Schreber. Essa falta Lacan dá o nome de forclusão. Assim, a estrutura e o desencadeamento da psicose são determinados pela falta desse significante, isto é, nunca advindo ao lugar do Outro que faz em oposição simbólica ao sujeito. Lacan interroga a concepção de Freud sobre Édipo, e chega a considerar que todo o questionamento freudiano se resume em saber “O que é ser um pai”. Para Lévi-Strauss (1991), o mito de Édipo trata do enigma do nascimento e da função do pai, pois o pai enquanto função é quem transmite a lei da castração, cuja inscrição simbólica é o passaporte necessário para duas conquistas: a determinação da sexualidade e a inserção social dos indivíduos. Neste âmbito, o sentido do mito se refere ao modo como seus elementos combinam.

No Seminário XVII (1970/1992), Lacan afirma que o discurso do analista, que advém como saber (S_2) no lugar da verdade é o mito, que se refere a um saber do sujeito sobre si mesmo. Este mito individual na concepção lacaniana, em seu conteúdo manifesto são as histórias contadas pelos analisandos, e em seu conteúdo latente, o que se tem é o saber resultante da interpretação e que advém do lugar de S_1 . E neste caminho, tem-se como questão eternamente não resolvida, como aponta Bueno (2003), o que é ser pai. O Nome-do-Pai em Lacan entendemos ser o resumo da interrogação freudiana. No seminário “A *relação de objeto*” (1957), o ternário pai real, simbólico e imaginário, é prevalente, e Lacan propõe daí em diante uma articulação do real, do simbólico e do imaginário, em função das operações de castração, frustração e privação.

O pai simbólico é um significante inacessível e impossível de ser representado, a não ser forjando uma construção mítica como a de Totem e Tabu, como Freud o fez. Ele é o pai morto enquanto ser e por isso mesmo, mantido como significante, de acordo com a origem etimológica de *tutare* (matar e conservar). O pai imaginário é construído como o pai assustador, todo poderoso como Deus, e que pune numa relação imaginária com seu cortejo de agressividade e identificação. É o pai do qual está em constante rivalidade fraterna, e, portanto, sucumbe ao

recalcamento. Já com o pai real, sua apreensão é mais difícil, pois ele é aquele que intervém concretamente como agente da castração, enquanto para a criança presa no dilema do jogo fálico com a mãe, ele se faz preferir por esta, porque possui o falo.

A questão o que é um pai? Pode colocar-se a partir de pelo menos dois pontos de vista. Aquele do adulto que se torna pai, e poderia dizer eu sou pai. É o ponto de vista da subjetivação de ser pai. (...) Há um outro ponto de vista, aquele da criança, para quem o pai funciona. É o ponto de vista que Lacan estuda com o homem dos lobos, o homem dos ratos e Hans em a relação de objeto, e para o qual introduz o ternário pai simbólico, imaginário, real. É o ponto de vista da intersubjetividade da relação ao pai (PORGE, 1998, p.38)

Desta forma, o primeiro ponto de vista, mais suportado pelo Nome - do -Pai, faz parte de uma suposição essencial para a ação do ternário na criança. Portanto, a metáfora do Nome- do- Pai, explica como o pai torna-se portador da lei. Metáfora que substitui este Nome no lugar primeiramente simbolizado pela operação da ausência da mãe.

Vorcaro (2004) aponta que o pai priva a mãe do objeto de seu desejo. É a castração materna que dá à criança, o acesso ao pai imaginário, pois ele é o que interdita a mãe e a criança como objeto, ao mostrar a mãe que o seu desejo é de um Outro. O pai se torna um legislador que atua como obstáculo entre criança e mãe, de modo que a criança ao ser destituída do lugar de objeto de desejo, se depara com o grande Outro, portador do falo. “A mãe funda o pai como mediador de qualquer coisa que está além dela e de seus caprichos, a lei como tal.” (VORCARO, 2004, p. 116).

Nota-se que esta interdição é real na medida em que invade o campo onde os significantes são metonímicos, aparecendo a relação imaginária. Segundo a autora, o caráter de pai real da interdição, que faz o perdido imaginariamente se reencontra, quando assume para a criança o pai em sua onipotência terrificante, erigida sob o símbolo da paternidade. Como consequência, emerge a possibilidade de simbolizar a perda, através da constituição do imaginário. Para que essa simbolização ocorra, o pai precisa assumir a função de castrador. No Seminário IV, de 1956, Lacan justifica esta posição:

É preciso que o pai real jogue verdadeiramente o jogo. É preciso que ele assuma sua função de pai castrador, a função de pai sob sua forma correta, empírica, diria quase degenerada, sonhando com o personagem do pai primordial e a forma tirânica e mais ou menos horripilante sobre a qual o

mito freudiano a apresentou para nós. É na medida em que o pai, tal como existe, preenche sua função imaginária, naquilo que esta tem de empiricamente intolerável, e mesmo de revoltante, quando ele faz sentir sua incidência como castradora, e unicamente sob este ângulo- que o complexo de castração é vivido (LACAN, 1956/1957, p.374).

Tem-se na castração o pai privador, que num papel terrificante, priva a criança de ser o que falta à mãe. Verifica-se uma privação real de um objeto simbólico. E ainda, Vorcaro (2004) afirma que na medida em que o pai real é encarnado imaginariamente, ele cria um obstáculo irreduzível. O não entendido como mensagem de interdição, se torna o ponto nodal que coloca a mãe numa posição de assujeitamento. Mesmo não revelada de imediato, a lei intervém como ato, no discurso da mãe, sendo então, o único veículo para a inscrição no psiquismo da criança da sanção da função do pai, que é a proibição da criança dormir com a sua mãe e dela reintegrá-lo como seu produto “A interdição impede que o circuito se refeche, já que o encontro esperado do desejo da mãe escapa completamente. [...] O agente paterno, que é o portador da lei, é o mesmo que possui soberanamente o desejo materno”. (VORCARO, 2004, p. 117).

A função do pai, enquanto metáfora, está no coração do Édipo e, é sua mola única na qual Lacan argumenta que não há questão de Édipo se não houver pai. O mito de Édipo em Lacan é visto como o organizador do psiquismo, no qual a metáfora paterna refere-se à inscrição simbólica de uma falta real. “No lugar da falta de um significante que diga do seu desejo, o sujeito neurótico fixa, como um clichê estereotípico, uma história que passa a ter o valor de sua verdade subjetiva. Tal história, no caso da estrutura neurótica, corresponde à construção de seu mito individual.” (BUENO, 2003, p. 115). No lugar da falta real, que não pode ser apreendida pela palavra, o mito permite ao sujeito, imprimir uma fórmula discursiva que vale como sua verdade subjetiva. O mito se torna a epopéia do sujeito, a daí a sua história se configura nas dimensões simbólica e real.

Passemos então, para a questão da sincronia das operações da metáfora paterna que compõem numa sucessão de três tempos na vivência do Complexo de Édipo:

- No primeiro tempo, o sujeito se identifica ao falo, sendo o objeto de desejo da mãe; a metáfora paterna marca um lugar simbólico ainda velado;

- No segundo tempo, o pai intervém como privador da mãe face à criança, trata-se então de uma relação à palavra do pai proferida pela mãe.
- E, no terceiro tempo, o pai deve dar provas de que tem o falo, de que ele o pode dar a mãe, de que ele é um pai potente, até mesmo onipotente.

O Nome do-Pai não é idêntico ao pai simbólico no Outro. Ele age na função de reduplicar o significante pai no Outro. Assinalamos aqui o fato de que o Nome-do-Pai não é o Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai redobra o significante simbólico pai do ternário simbólico. Para que a estrutura se mantenha, é necessário que um significante venha ocupar esse lugar de substituição do significante do desejo da mãe. Mas, se nenhum significante vier ocupar este lugar, a lógica simbólica se organiza diferentemente e, conseqüentemente, a realidade psíquica do sujeito. Dor (1991) argumenta que a forclusão do Nome-do-Pai afeta, antes, a dinâmica que preside à substituição metafórica, não se referindo ao próprio elemento dessa substituição. Neste contexto, a idéia de abolição que está implícita no conceito de forclusão marca bem uma evolução radical na acepção do termo *Verwerfung*, colocado por Freud³⁴.

Na leitura lacaniana, evocar a forclusão do Nome-do-Pai como processo indutor das psicoses é enfatizar o fato da impossibilidade em que se encontra a criança de poder se referir ao pai simbólico. Em conseqüência, dizer que o Nome-do-Pai está foracluído é dizer que o Pai real não emergiu na qualidade e lugar de Pai simbólico. Tais circunstâncias invalidantes, podem ser referidas a essa ocorrência decisiva: o Nome-do-Pai está foracluído quando este significante é renegado no discurso da mãe, onde Lacan aponta:

Aquilo sobre o que queremos insistir é que não é apenas a maneira pela qual a mãe se acomoda à pessoa do pai que nos deve ocupar, mas a importância que ela dá à sua fala, digamos à sua palavra, à sua autoridade,

³⁴ Para que a forclusão seja efetivada, é preciso que ela incida sobre o significante Nome-do-Pai. É apenas quando o significante, Nome-do-Pai, está foracluído, que o recalque fracassa, anulando a emergência da metáfora paterna. Não emergindo este processo metafórico, o acesso ao simbólico fica gravemente comprometido para a criança. Nestas condições, todo um registro novo da economia do desejo lhe aparece barrado, permanecendo ela assujeitada a continuar na relação arcaica com a mãe, insistindo como seu único objeto de desejo, ou seja, como seu falo.

em outras palavras, o lugar que ela reserva ao Nome – do- Pai, na promoção da Lei³⁵

O "elemento cultural" identificado por Freud pode ser aproximado do trabalho de Lacan sobre o "traço unário". Esta expressão é destacada pelo psicanalista francês do texto "*Psicologia das massas e análise do eu*". No *Seminário VIII*, sobre a Transferência, Lacan (1960-61) analisa a expressão de Freud "*einzigster Zug*" para fundamentar a sua teoria do significante. E assinala o fato de que abordar o "traço unário" como fundamento da identificação consiste em pensá-la fora do registro de uma "unificação", como seria, por exemplo, na referência à imagem especular. Para Lacan, trata-se de propor uma concepção de identificação em que os termos implicados na operação não são dois indivíduos, mas a relação de um sujeito a outro enquanto relações entre significantes. Neste contexto, ele aproxima o "traço unário" da função do "ideal do eu", como referente identificatório de uma coletividade.

No seminário dedicado à questão da identificação (1961-62), Lacan retoma a análise do "traço unário"³⁶, deslocando sua referência direta ao significante. Ele se valerá do termo freudiano para torná-lo o alicerce de uma conjectura histórica sobre a gênese da escrita. Para o psicanalista, trata-se da inscrição das precondições do significante, a origem da função de representação.

Para Lacan (1992), a psicanálise pensa o pensamento, de modo que o produto da tomada do ser falante num discurso, uma vez que esse discurso o determina como objeto. O pensamento como causa pensada, mas pensada pelo Outro, em cujo campo se encontra os significantes estruturados sob a lógica que os rege, significantes que enlaçarão o sujeito e o Outro num discurso. Argumenta ainda que não existe realidade pré-discursiva para o falante, discurso no qual ele (o pensamento) é apreendido como causa - objeto causa de desejo, a. O traço unário, ponto de irrupção de gozo, inaugura esse processo enquanto primeiro afeto/efeito de linguagem. É esta condição de estabelecimento de uma série significante, no qual

³⁵ Trecho de Lacan, referente ao escrito "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", citado por Joel Dor no capítulo "A função paterna e seu fracasso", p.107.

³⁶ Originalmente, o "traço unário" é ainda sígnico, pois indica o objeto representado — como, por exemplo, no registro do animal abatido através de um risco na pedra. Será apenas em um segundo momento, quando da construção de uma série de traços, que a qualidade representacional do traço advirá. Sua condição primeira, de signo, se apaga. O "traço" nomeia, então, a mínima diferença entre significantes que lhes outorga, dessa forma, a sua qualidade de significantes.

um sujeito se representa entre outros, que torna possível a constituição de um laço social dado. Esta hipótese conjectural de Lacan parece-nos ser decorrente do mito freudiano da horda primitiva³⁷.

Vê-se na leitura lacaniana, que o mito representa parte da história dos sujeitos e da sociedade como um todo. Barus Michel (2004) argumenta que é o social, enquanto referência e laço, o que permite aos membros de determinado grupo se orientarem, comunicarem e se organizarem por meio de códigos e de contratos pré-estabelecidos no seu funcionamento e conduta. Por meio de regras normalizadas, as relações sociais são reguladas, remetendo à unidade estruturante, aqui simbólica, na formalização dos vínculos do sujeito com o outro.

Lacan, no seminário sobre "*A transferência*" (1960-61), retoma esta distinção entre cultura e laço social. Tendo como referência o banquete de Platão, ele avança na análise do mal-estar na cultura fazendo a seguinte consideração: "Se a sociedade acarreta por seu efeito de censura, uma forma de desagregação que se chama de neurose, é num sentido contrário de elaboração, de construção, de sublimação — digamos o termo — que se pode conceber a perversão quando ela é produto da cultura." (LACAN, 1960/1961, p.38-39).

Pensando nos produtos da cultura e das formas de laço estabelecidas pelos sujeitos, tendo como ponto de partida a estrutura fundante da linguagem, busca-se analisar no capítulo seguinte, a teoria dos discursos, o sujeito na concepção psicanalítica, e os quatro discursos como laço social na concepção lacaniana.

³⁷ O mito é para Freud uma referência importante, universal, que explica a história do homem e determina suas relações. O Pai mítico na teoria freudiana é visto como autoridade, que instaura a lei e organiza uma ordem. Assim, os mitos situam-se num ponto onde o simbólico falha, apontando que o humano surge do crime (assassinato do pai) e da lei. Para Lacan, a verdade se assemelha ao mito.

CAPÍTULO II

A TEORIA DOS DISCURSOS, O SUJEITO E O LAÇO SOCIAL

Mesmo que não comunique nada, o discurso representa a existência da comunicação; mesmo que negue a evidência, ele afirma que a fala constitui a verdade; mesmo que se destine a enganar, ele especula com a fé no testemunho (LACAN, 1998, p.253).

2.1 A formalização do discurso e da linguagem como laço social

No Seminário 16 “*De um Outro a outro*” (1968/1969), Lacan diz que a essência da teoria analítica é um discurso sem fala. Ou seja, trata-se da função do discurso no campo da subjetividade. Para ele, “todo discurso se apresenta como prenhe de conseqüências, só que obscuras” (LACAN, 1968, p.33).

A leitura lacaniana da linguagem permite observar uma sintaxe que agrega grande número de línguas, conhecida por línguas positivas, ou naturais. E é no campo da lingüística que se podem ver as suas atribuições para então, situá-la no discurso da ciência. Neste âmbito, considerar a linguagem como um objeto privilegiado de reflexão, de ciência e de investigação tem sido um gesto que muitos estudiosos têm praticado. Embora a linguagem tenha se tornado um objeto de reflexão específico ao longo dos séculos, a lingüística, ciência que trata exclusivamente do estudo da linguagem, é recente.

Para Jorge (2001), é por meio da linguagem que o sujeito falante tem acesso ao mundo. E este acesso que o possibilita o encontro com o Outro está para sempre mediatizado pela linguagem. Qualquer ação ou pensamento tem como marca, a linguagem.

A cada vez que o sujeito quer tocar o mundo, este como que se afasta e o sujeito se vê de novo às voltas exclusivamente com a linguagem. Lacan falou do i-mundo para designar precisamente esse mundo inacessível para o sujeito e para sempre perdido no real impossível de ser simbolizado. O mundo humano é simbólico, ao passo que o mundo real é i-mundo (JORGE, 2001, p.26).

Segundo Kristeva (1992), uma das características mais marcantes da nossa época refere-se à concepção da linguagem como chave do homem e da história social, como via de acessos às leis do funcionamento da sociedade. Ou seja, a linguagem, cuja práxis o homem sempre dominou, a qual constitui um todo com o homem e com a sociedade, é isolada enquanto objeto de conhecimento particular para nos dar acesso às leis de seu próprio funcionamento, além de considerar tudo o que releva da ordem social. A linguagem é um processo mental de manifestação do pensamento e de natureza essencialmente consciente. É um sistema constituído por elementos que podem ser gestos, sinais, sons, símbolos ou palavras, que são usados para representar conceitos de comunicação, idéias, significados e pensamentos.³⁸

Na vida humana, registram-se alterações que materializam progressos, os progressos são revelação da evolução humana. O desenvolvimento é a constatação dessa evolução, a qual se desenvolve através de uma série de etapas qualitativa e quantitativamente distintas. No desenvolvimento da linguagem, nós humanos herdamos o acesso “à essência da linguagem humana (...) isto é, ao sistema de princípios, condições e regras que constituem os elementos ou propriedades de qualquer língua”, tal como aponta Chomsky (1986).

Pode-se admitir que a relação do sujeito falante com a linguagem se deu em duas etapas distintas: na primeira, o homem buscou a origem daquilo que sabia praticar, criando-se assim os mitos, as crenças, a filosofia e as ciências da linguagem. Na segunda etapa, a qual define a nossa época, passou-se a projetar o conhecimento científico da linguagem sobre o conjunto da prática social, daí a variedade de estudos sobre ela, inclusive a lingüística.

³⁸ Partindo do uso cotidiano da fala na interação com o outro, vê-se que falar implica de saída um emissor e um receptor e a circulação de uma mensagem. A mensagem, por sua vez, para que possa funcionar como tal, pressupõe que os implicados no ato de falar partilhem um código comum que tanto permite a produção de significação como determina o endereçamento último de toda fala e sua autenticação. É por referência à noção de código que Lacan introduz a sua noção de grande Outro, não apenas como sendo o que fornece a chave de decodificação da mensagem e a autenticação do discurso em pauta, mas como o lugar e tesouro dos significantes, marcado pela falta de ao menos um significante. A falta de ao menos um significante no campo do Outro determina a impossibilidade da existência do universo do discurso e indica o reconhecimento de que deva existir um significante alhures, o significante freudiano « pai ». (FLEIG, 2006).

O homem como linguagem, a linguagem no lugar do homem será o gesto desmistificador por excelência, que introduz a ciência na zona complexa e imprecisa do humano, no ponto onde se instalam (habitualmente) as ideologias e religiões. É a lingüística que parece ser a alavanca dessa desmistificação; é ela que supõe a linguagem como objeto de ciência e que nos ensina as leis do seu funcionamento. (KRISTEVA, 1992, p.02)

Ou seja, é a lingüística o ramo da ciência que desde 1833, vem estudando as evoluções e dimensões da linguagem, buscando sempre novos ângulos para explicar e esclarecer o uso da linguagem no funcionamento da sociedade. Quando se pensa em linguagem, estamos nos referindo à demarcação, significação e comunicação. Neste sentido, todos os atos e práticas humanas são expressões dos tipos de linguagem, já que têm a função de demarcar, de significar e de comunicar a um outro. Há um sistema lingüístico em cada sociedade que permite estabelecer contato em redes, permitindo além da comunicação, um sentido e uma significação. Porém, para haver linguagem, é preciso a existência da língua, já que é através dela que tecemos as redes de relações.

Para Cunha e Cintra (1985), a língua pode ser definida como um sistema gramatical pertencente a certo grupo de indivíduos numa dada sociedade, a qual expressa à consciência de uma coletividade sobre os principais aspectos que regem as relações humanas. Ou seja, a língua possui várias funções, inclusive a de conceber o mundo que a cerca e sobre ela age. A língua para a autora consiste na “utilização social da faculdade da linguagem”, a qual não pode ser imutável, pois vive em contínua evolução tal como a sociedade.

No âmbito da língua e da fala, a linguagem remonta a uma dicotomia básica e, juntamente com o par sincronia/diacronia, constitui uma das mais fecundas. Fundamentada na oposição social / individual, revelou-se com o tempo extremamente profícuo. O que é fato da língua (*langue*) está no campo social; o que é ato da fala ou discurso (*parole*) situa-se na esfera do individual. Um aspecto apontado por Cunha e Cintra (1985) está associado ao fato de que existe uma interdependência entre linguagem, língua e discurso, pois o discurso em sua essência é o exercício da língua, uma prática individual da qual se intenciona comunicar os sentimentos e o pensamento. Sobre esta interdependência, Slama-Casacu (1961, p. 20) faz a seguinte consideração:

A língua é a criação, mas também o fundamento da linguagem – que não poderia funcionar sem ela –; é, simultaneamente, o instrumento e o resultado da atividade de comunicação. Por outro lado, a linguagem não pode existir, manifestar-se e desenvolver-se a não ser pelo aprendizado e pela utilização de uma língua qualquer. A mais freqüente forma da manifestação da linguagem – constituída de uma complexidade de processos, de mecanismos, de meios expressivos – é a linguagem falada, concretizada no discurso, ou seja, a realização verbal do processo de comunicação. O discurso é um dos aspectos da linguagem – o mais importante e ao mesmo tempo (...) a forma concreta sob a qual se manifesta à língua. Os três termos – linguagem, língua, discurso – designam no fundo três aspectos diferentes, mas estreitamente ligados, do mesmo processo unitário e complexo.

Na visão de Kristeva (1992), a língua é a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, a qual não pode ser modificada por ninguém, ao mesmo tempo em que obedece às leis do contrato social legitimado e reconhecido por todos os membros da comunidade. A língua serve para dar unidade a um povo de modo que só se realiza quando é falada por uma comunidade, do contrário, ela se torna morta, como é o caso do latim. Ainda no Seminário XVI (1968/1969), Lacan afirma que, seja qual for a primazia que concedamos à linguagem, pelo fato de a esquecermos como realidade natural nos prova que todo discursos científico sobre a língua se apresenta por uma redução de seu material. Como conseqüência, esta redução em nível material estabelece a clivagem discursiva, de modo a não existir metalinguagem, característica que é verdadeira no campo da linguagem natural.³⁹

A linguagem, por sua vez, reveste-se de um caráter material diversificado cujos aspectos e relações são essenciais para o seu conhecimento. Tal caráter se dá porque a linguagem é uma cadeia de sons articulados ao mesmo tempo em que compõe uma rede de marcas escritas (um texto ou frase), ou um jogo de gestos (gestualidade), e uma materialidade enunciada através da fala que se exprime e se comunica. “A linguagem é simultaneamente o único modo de ser do pensamento, a sua realidade e a sua realização.” (KRISTEVA, 1992, p.04).

³⁹ Voltando ao uso cotidiano da fala, observamos que a função mais comum desta aparece no ato de comandar. Quem toma a palavra, pelo próprio exercício desta, conforme Fleig (2006), instaura uma disparidade, e logo se descortina a dimensão imperativa. Ou seja, aquele que fala tende a instaurar a voz de comando. Assim, entra em operação uma das funções primordiais da fala : o comandar. Ora, a voz de comando, para ser bem exercida, requer ser acompanhada de uma segunda função da fala, a sedução. O discurso imperativo, adornado pela voz sedutora, impõe-se, especialmente na política, em uma forma absolutamente convincente, arrastando os indivíduos e as massas.

Pensamento e linguagem estão intimamente juntos, inseparáveis e, como matéria do pensamento figura como principal elemento da comunicação social, visto que não há sociedade sem comunicação. Na cadeia de relações sociais, tudo o que se produz como linguagem tem espaço para ser comunicado. Segundo Pinker (2002), a linguagem está entrelaçada com a experiência humana, sendo impossível imaginar vida sem ela, isto porque, nas nossas relações sociais, o que ganha consistência não é a dimensão física, mas sim a fala, a linguagem em sua supremacia.

Muitas pessoas cultas já têm opiniões sobre a linguagem. Sabem que é a invenção cultural mais importante do homem, o exemplo quintessencial de sua capacidade de usar símbolos, e um acontecimento sem precedentes em termos biológicos, que o separa definitivamente dos outros animais. Sabem que a linguagem impregna o pensamento, e que as diferentes línguas levam seus falantes a construir a realidade de diferentes maneiras. (PINKER, 2002, p.09)

Conforme aponta o autor, na realidade, língua e sociedade são duas realidades que se inter-relacionam, de modo tal que é impossível pensar a existência de uma sem a outra, justamente porque é a língua o instrumento que os seres humanos utilizam para se comunicarem. Além de servir como um meio de comunicação, é interpretada como produto e expressão da cultura de que faz parte. Segundo ele, a função da língua de estabelecer contatos sociais, juntamente com o papel social por ela desempenhado, constitui uma prova plena de que língua e sociedade mantêm uma íntima relação. Portanto, língua, pensamento e linguagem são os principais elementos básicos para o estabelecimento de uma relação social e para o funcionamento de uma sociedade.

Para Quinet (2001), no texto *o Mal-Estar na Civilização*, Freud aponta o relacionamento com os outros homens como a causa de maior sofrimento do homem. O mal-estar na civilização é, portanto, o mal-estar dos laços sociais. Estes se expressam nos atos de governar e ser governado, educar e ser educado e também, como mostrou Freud, tanto no vínculo entre analista e analisante, que ele inaugurou quanto no ato de fazer desejar, como as histéricas o ensinaram.

Quinet (2001) aponta que o discurso como laço social é um modo de aparelhar o gozo com a linguagem na medida em que o processo civilizatório, para permitir o estabelecimento das relações entre as pessoas, implica na renúncia da

tendência pulsional em tratar o outro como um objeto a ser consumido: sexualmente e fatalmente, num comportamento que remete à idéia de homem lobo do homem, tão discutida pelos filósofos⁴⁰. A civilização exige do sujeito uma renúncia pulsional. Todo laço social implica um enquadramento da pulsão, resultando em uma perda real de gozo. Todo discurso é, portanto um aparelho: aparelho de gozo. Isto é explicado por Rabinovich (1991) quando afirma que, na psicanálise, o sujeito do inconsciente é um sujeito cindido, atravessado pelo desejo e pelo gozo.

No segundo momento de suas construções teóricas, Lacan vai abordar a teoria dos discursos para dar conta daquilo que chama de laço social. Tomando como uma de suas bases a teoria estruturalista, Lacan afirma que o discurso se funda na estrutura de linguagem, e, portanto, na estrutura do significante. Sabendo que o inconsciente está estruturado como linguagem, o discurso é efeito da cadeia significante, pois a linguagem contém muito mais que a cadeia significante, visto que ela contém o silêncio também. Vemos que, para a psicanálise, há um sujeito cindido, atravessado pelo desejo, pelo gozo, pelo impossível da sexualidade e da morte. Este é o sujeito do inconsciente que, para Lacan, está estruturado como uma linguagem.

O discurso por este viés não é realidade primeira a ser interpretada em seu sentido, mas sim efeito da cadeia significante. Em Lacan, o discurso como produto da articulação significante é um discurso sem palavras que gera palavras, ou seja, é um discurso sem sentido que gera sentido. Diana Rabinovich (1991) coloca que esta formulação de Lacan aponta para a proliferação do sentido. Assim, são as quatro letras da relação fundamental do sujeito com o significante que constituem os elementos dos quatro discursos, os quais são dispostos em quatro lugares distintos: a verdade, o agente, o outro, a produção.

Ao ensinar sobre a referência, Lacan no “*Seminário XX – Mais Ainda*” (1972/1973), estabelece a relação entre significante e 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 – um liame entre aqueles que falam, logo, um liame social.” (LACAN, 1972/1973, p.45). Esta pressuposição revela que em Lacan, o que especifica a idéia de discurso é o fato de

⁴⁰ A inclinação do homem é ser o lobo do outro homem (abusar dele sexualmente, explorá-lo, torturá-lo, matá-lo saciando no outro sua pulsão de morte erotizada), foi extraída do pensamento de Plauto “*Homo homini lupus*”, mais tarde retomada pelos filósofos Bacon e Hobbes.

ela objetivar a inscrever aquilo que funda a palavra em seus efeitos; de modo que, quando tomamos a palavra, apodera-se do lugar, da língua e poder (JORGE, 2001).

Voltando à estrutura do discurso, pode-se afirmar que o discurso é que faz laço com o social, tendo um agente que o procede e o transmite para o sujeito. Por outro lado, Chemama (1997) aponta que há algo que um discurso faz trabalhar, o outro do discurso e o que tal discurso produz enquanto efeito. Deste modo, a verdade do discurso encontra-se na base do agente. Pode-se dizer então que as contribuições elaboradas por Lacan consistiram em sistematizar um paralelo entre a estrutura do sujeito e a forma que responde a ela no social. Isto se dá porque há uma identidade entre o que constitui o sujeito enquanto tal e a estrutura pela qual se organiza seu assujeitamento ao social, onde todos os sujeitos dependem do discurso do Mestre

No capítulo intitulado O campo Lacaniano do “*Seminário XVII*” (1969/1970), Lacan traz a idéia de parentesco dos demais discursos com o discurso do mestre, visto que todo discurso é um discurso de dominação. Para ele, a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, isto é, a seta de cada discurso que vai do agente ao outro é interpretada como poder de dominação, porém, do lado dominado. Estes aspectos serão abordados no capítulo sobre os quatro discursos.

No âmbito da articulação entre sujeito e o outro, Lacan (1972/1973) argumenta que não havendo para o sujeito falante nenhuma realidade pré-discursiva, o discurso é entendido como aquilo que funda e define cada realidade. Portanto, segundo Lacan, na medida em que o sujeito tem a sua inscrição no mundo humano, seu lugar na ordem simbólica que lhe é conferido antes mesmo do seu nascimento, o sujeito falante se inscreve numa realidade discursiva preexistente, a partir dos significantes do campo do Outro.

De acordo com a teoria psicanalítica, todo discurso implica intrinsecamente a referência ao Outro. Nesta perspectiva teórica, se Lacan define os discursos como formas particulares por meio das quais se estabelecem liames sociais, é porque todo discurso é em sua estrutura, uma articulação entre sujeito e Outro, relação de alteridade, protótipo de todo liame social, tal como pontua Jorge (2001). A fim de compreender como se dá a estrutura do discurso, é preciso resgatar da filosofia ao estruturalismo enquanto percurso teórico dos quais, Lacan utiliza como base para a sua teoria, conforme o capítulo que se segue.

2.2 A teoria dos Discursos: da Filosofia ao Estruturalismo em Lacan

Para que pudesse engendrar pela via do discurso, Lacan propôs um retorno a Freud. Neste contexto para que a psicanálise ganhasse consistência, fazia-se necessário visitar outras áreas de conhecimento como a antropologia, literatura, filosofia, lingüística, matemática e outras. O retorno a Freud consiste na busca de elementos que pudessem formalizar o sujeito do inconsciente em Lacan. Segundo França (2007), Lacan ao apresentar seu texto “Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise”, buscou mostrar os desvios que a obra freudiana sofria por seus praticantes e, não sem demora, a solução para tal desregramento: “só poderiam ser corrigidos por um mero retorno ao estudo, no qual o psicanalista deveria tornar-se mestre/senhor, das funções da fala” (LACAN, 1998, p. 245).

A fala é trazida por Lacan como caminho preciso de tal retorno. A intenção declarada de Lacan é a criação de um novo horizonte no programa freudiano, a partir da linguagem, em oposição à doutrina clássica que constituía a atualidade da tão aclamada instituição criada por Freud na primeira década do século XX, a IPA – Associação Internacional de Psicanálise. Esse texto marca, na produção lacaniana, a passagem de um momento anterior designado como período do imaginário a um novo contexto determinado pela implantação da linguagem no campo da psicanálise e designado pelo registro do simbólico; de uma concepção genética sobre o sujeito para um modelo estrutural composto por três elementos: simbólico, imaginário e real.

Inicialmente temos no estruturalismo e na filosofia, as bases que propiciaram a Lacan a construção da sua teoria. Alguns anos mais tarde, a proposta de retorno a Freud, teve em Foucault a sustentação discursiva necessária, a partir de uma conferência de tema “*Que é um autor?*” realizada em 22/02/1969. Na leitura de Foucault, Freud era considerado um dos mais importantes instauradores da discursividade, visto que toda a sua obra aponta infinita possibilidade de discursos, não apenas por estabelecer analogias, mas por demonstrar as diferenças essenciais entre elas por meio da psicanálise enquanto práxis. Ainda na concepção de Foucault, Karl Marx figura como outro teórico que foi capaz de produzir discursos a partir da sua leitura do capitalismo. Foi precisamente este contexto que levou Foucault a idéia de “retorno a origem”, que procura analisar nos grandes textos clássicos, as lacunas e faltas cometidas por seus autores. No decorrer de sua

conferência, o que se sugere é a construção da tipologia dos discursos, a qual se justificaria na medida em que se mostram as propriedades ou as suas relações discursivas.

No âmbito das propriedades, considera-se as gramaticais e lógicas que sustentam o discurso pela autoria⁴¹. Tomando como exemplo a *Idade Média*, Foucault (1969) argumenta que os escritos desta época só continham o valor de verdade, justamente porque tinha a marca de seus autores, o que conferia o seu estatuto, tal como Hipócrates, Platão, Aristóteles, etc. Tendo então este referencial, Foucault propõe estudar os discursos nas modalidades de sua existência, levando como referência os modos de circulação, valorização, atribuição, apropriação e à forma como estes se articulam nas relações sociais (ALBERTI, 2003).

Outro aspecto encontrado em Foucault, refere-se à articulação discursiva ao estatuto do sujeito, cuja preocupação era de encontrar os pontos de inserção, em quais circunstâncias seria possível este sujeito aparecer na ordem dos discursos, que lugar se poderia ocupar em cada discurso, as funções a serem exercidas, num trabalho intenso se análise deste sujeito como uma peça variável e complexa do Discurso (FOUCAULT, 1969).

Foucault (1970) parte da premissa de que em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, cujo objetivo principal é conjurar seus poderes e perigos, dominando seu acontecimento aleatório e esquivando a temível materialidade. Em síntese, Foucault (1970) mostrou que a nossa sociedade é regida pelo comportamento de exclusão. Às vezes, de forma mais discreta e familiar, como a interdição. Uma interdição, que segundo aponta, limita o sujeito em seu direito de dizer sobre aquilo que realmente pensa, ou quando se pode, é preciso fazer parte de

⁴¹ Foucault foi um dos representantes do estruturalismo. Toda a sua obra é um exaustivo trabalho de arqueologia do saber ocidental, pondo em evidência as estruturas conceptuais que à priori e em época determinam as articulações entre o saber e o poder, estabelecendo o que é interdito e o que é permitido. O pensamento de Foucault explorou os modelos de poder nas várias sociedades, e a forma que como este se relaciona com as pessoas. A teoria do discurso está intimamente ligada à questão da constituição do sujeito social. Se o social é significado, os indivíduos envolvidos no processo de significação também o são e isto resulta em uma consideração fundamental: os sujeitos sociais não são causas, não é origem do discurso, mas são efeitos discursivos. Portanto, descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito (FOUCAULT, 1986, p.109).

um jogo de palavras, uma vez que no âmbito da sexualidade e da política, muitas mudanças ocorrem. Nestes campos, o perigo é mais real, tal como afirma:

Como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também aquilo que é o objeto do desejo; e visto que isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 1970, p.11)

Conforme o autor, uma prática discursiva, "toma corpo em técnicas e efeitos" (1986, p.220). E como se trata de uma via de mão dupla, pode-se dizer que as técnicas, as práticas e as relações sociais, em que estão investidos os enunciados, constituem-se ou mesmo se modificam exatamente através da ação desses mesmos enunciados. Com o estatuto do discurso, Foucault quis mostrar que "as coisas não têm o mesmo modo de existência, o mesmo sistema de relações com o que as cerca, os mesmos esquemas de uso, as mesmas possibilidades de transformação depois de terem sido ditas." (1986, p.143). Não sendo as mesmas depois de ditas, as coisas possui existências precárias, escorregadias, uma dispersividade que somente pode ser captada no momento em que se dispuser a descrever o conjunto das relações postas em jogo num determinado discurso.

As práticas não discursivas são também parte do discurso, na medida em que identificam tipos e níveis de discurso, definindo regras que ele de algum modo atualiza. O discurso também só é discurso quando se remete a um sujeito que se mostra, enquanto portador de referências pessoais, temporais, espaciais e tem atitude em relação ao seu co-enunciador, indicando de certa forma quem é o responsável pela fala naquele momento. O discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, tal como escreve Foucault (1986, p.146). Deste modo, dizer que o discurso é, sobretudo histórico implica necessariamente falar na relação entre o discursivo e o não-discursivo, na impossibilidade de separar o lado de dentro do lado de fora dos enunciados, significa falar na "economia" dos discursos - em sua produtividade visível -, enfim, na relação entre pensamento e

vida, poder e saber, continuidade e descontinuidade da história, conforme falou em seu texto *As Palavras e as coisas*.

Pouco tempo depois, no seminário “*De um Outro a outro*” (1968/1969), Lacan reconhece em Foucault que tal interrogação semântica serviria como condição vinculada a noção de discurso. Anos mais tarde, o significante discurso ganha novo estatuto, sendo visto como laço social. Para Lacan, a expressão “retorno a” significava um convite a se ocupar da relação entre verdade e saber. Neste âmbito, argumenta que se a verdade é o lugar em que se produz a fala, o saber implica na articulação entre verdade e traço unário, isto é, a inscrição significativa, conforme demonstra no capítulo IX em que resgata de Fibonacci a Pascal, até mostrar em Freud, a inscrição da metáfora paterna.

Lacan em todas as suas teorizações, teve como foco o campo da linguagem e a condição da fala como condições essenciais à prática psicanalítica (SOUZA, 2003).⁴² Em 53, com o advento do simbólico, uma palavra de ordem, um retorno devidamente original a uma forma de pensamento que com seus conceitos é a abordagem mais total da realidade humana (LACAN, 1953, p.01). Esse retorno decretado é mediado, na obra de Lacan, pela influência da obra de Lévi-Strauss quando esta se torna estruturalista pela influência da lingüística estrutural de Saussure promulgada por Jakobson.⁴³

Lévi-Strauss “vai buscar nas ciências humanas, mais precisamente na lingüística, um modelo de cientificidade” (DOSSE, 1993, p.37), toma a lingüística como ciência piloto para instaurar uma antropologia diferente da filiação naturalista e biológica. Desta forma, linguagem, simbólico, inconsciente e estrutura não são

⁴² A Psicanálise Lacaniana, não é uma simples corrente, mas uma verdadeira escola. Com efeito, constitui-se como um sistema de pensamento, a partir de um mestre que modificou inteiramente a doutrina e a clínica freudianas, não só forjando novos conceitos, mas também inventando uma técnica original de análise da qual decorreu um tipo de formação didática diferente da do freudismo clássico.

⁴³ Lacan mostrou que o inconsciente se estrutura como a linguagem. A verdade sempre teve a mesma estrutura de uma ficção, em que aquilo que aparece sob a forma de sonho ou devaneio é, por vezes, a verdade oculta sobre cuja repressão está a realidade social. Considerava que o desejo de um sonho, não é desculpar o sonhador, mas o grande “Outro” do sonhador. O desejo é o desejo do “Outro”, e a realidade é apenas para aqueles que não podem suportar o sonho. Lacan conduziu avidamente seus estudos de lógica e de topologia matemática que o levaram à formulação dos “matemas e nós barromeanos” e à doutrina do real, simbólico e imaginário. Lacan preferia a não interferência no discurso do paciente, ou seja, deixava fluir a conversa para que o próprio analisando descobrisse as suas questões, pois o risco da interpretação, é o analista passar os seus significantes para o paciente.

termos brotados na obra de Lacan devido à influência da teoria freudiana na construção francesa da psicanálise. Pelo contrário. Para Françóia (2007), o acesso a tais noções veio da visada estruturalista tendo a lingüística como modelo estrutural e a antropologia ampliando o caminho de acesso a esse novo método, a psicanálise bebe desta fonte e na década de 50, sob a pena de Jacques Lacan, nasce também estruturalista.

Para o desenvolvimento da noção de estrutura e em seguida, da sua passagem à noção de discurso, faz-se necessário o resgate das bases do estruturalismo. Claude Lévi- Strauss influenciou o pensamento de Lacan. Sua perspectiva teórica revelava preocupação com o laço social e também a passagem da natureza à cultura. Como antropólogo, Lévi-Strauss por meio de estudos e observações concluiu que a passagem da natureza à cultura tinha como elementos, dois fatos importantes: primeiro, a interdição das relações sexuais entre os membros de um mesmo clã (proibição do incesto); e como corolário, esse fato obrigava e passava a regulamentar a troca das mulheres nas diferentes comunidades. Tais condições entendidas como funções simbólicas adquiriram estatuto de Lei, tornando-se regras que operariam nas culturas, nos laços sociais e na estrutura do pensamento. Utilizando seus métodos de análise, Lévi-Strauss desenvolveu a noção de estrutura e da própria dimensão simbólica. Sustentou a tese de que a função simbólica era responsável pelo estabelecimento de novas relações com o meio e a adaptação do humano ao ambiente. “Assim, a função simbólica tornava-se capaz de regular a estrutura do pensamento e organizar as relações humanas desde os povos primitivos até a civilização contemporânea.” (SOUZA, 2003, p.17)

Teve-se então um salto significativo no campo teórico e o estruturalismo foi ganhando bases mais sólidas no campo das ciências. Outro aspecto que adquire veracidade em Lévi-Strauss é a observação da dominância do simbólico sobre o orgânico, em que os elementos da linguagem passam a exercer função essencial no desenvolvimento e no comportamento do animal humano. E ainda, estudos em comunidades indígenas e das funções simbólicas dos xamãs em muito contribuiu para o entendimento do discurso analítico. Lévi-Strauss buscou na fonética, aspectos que legitimassem maior rigor teórico, e com os princípios estruturais da fonologia (oposição binária), a linguagem passava a incorporar uma oposição fonológica que possibilitava aos fonemas seus traços distintivos, complementando então, as leis da sintaxe e da morfologia. Segundo Souza (2003), a estrutura de

linguagem passou a manter semelhança com termos de parentesco, com elementos de significação que em muito se parece com o pensamento inconsciente.

Jakobson (1977) a partir da idéia de oposição binária deu continuidade aos estudos do estruturalismo. Ele trabalha o som enquanto sentido para distinguir a significação das palavras. Neste contexto, na relação do sujeito à linguagem, Jakobson provou que estes elementos discretos se encontravam presentes nas línguas, sendo parte de um sistema de formalização lógica da oposição. Tais oposições significantes são responsáveis pela perda da .linguagem universal. Anos depois juntamente com Halle, realizou um estudo clássico sobre as afasias, seguindo o mesmo sistema lógico de oposições. Deste modo, a estrutura de linguagem teria dois eixos para se orientar: um de seleção e outro de combinação, chamados respectivamente de pólo metafórico e pólo metonímico.

Souza (2003) aponta que Jakobson (1977) propôs no eixo da seleção que estes elementos seriam ligados em razão da similaridade, numa presença sincrônica dos mesmos. E como consequência, produzir-se-ia a metáfora. De acordo com Quinet (1998), na metáfora, temos a substituição de uma palavra por outra. No eixo da combinação, os significantes se relacionam por meio de contigüidade, numa espécie de regra que se desenvolve no tempo, tendo como aspectos a sucessão e a escansão. É uma articulação de um significante ao outro por deslizamento ou deslocamento (QUINET, 1998). As contribuições de Jakobson em muito influenciaram Lacan, principalmente no aspecto da oposição binária e a partir desta condição, Lacan propõe a sua definição de inconsciente, enquanto um sistema que se estrutura pela linguagem, cujo funcionamento é regulado pelos eixos estabelecidos por Jakobson.

Souza (2003) afirma que a partir de certo momento, o Estruturalismo passou a influenciar de maneira decisiva o pensamento de Lacan⁴⁴. No primeiro momento, buscou redefinir a noção de estrutura e com o objetivo de levar seu projeto adiante, utilizou como pressupostos os conceitos de Lévi- Strauss, Jakobson e Saussure. Em

⁴⁴ De acordo com Françaia (2007), Lacan, na década de 40, retirou a noção da gênese do imaginário da psicologia e dele produziu um homem que se diz eu pela identificação ao outro e, implicando nesta relação dual, o desejo. Lacan fundamentou-se nas idéias de Politzer para contornar algumas questões da psicanálise freudiana, para que uma nova compreensão a respeito da subjetividade ganhasse campo no patamar de ciência concreta. Neste período, a posição lacaniana é bem precisa: reordenar as noções metapsicológicas, construir uma teoria psicológica que desvie de uma compreensão organogenética do que é o mental e atribuir um caráter a realidade humana a partir da realidade social. Lacan fundamentou seu projeto pelo viés de uma antropogênese que permitisse pensar o meio social como o lugar da possibilidade para a subjetividade.

Lévi-Strauss, Lacan baseou-se no conceito de “eficácia simbólica” e do “inconsciente como uma estrutura formada por elementos linguageiros”. Em Jakobson que instituiu a metáfora e a metonímia, Lacan usou a noção de binarismo como um paradigma da Ordem Simbólica em 1957, no Seminário II – “O eu na Teoria de Freud”. A partir do trabalho das afasias, estes elementos tornaram-se imprescindíveis para discutir acerca da relação entre os significantes, junto com a noção de estrutura que sustenta o sujeito no tempo e no espaço. Baseia em Saussure, considerado o pai do estruturalismo, que na sua teoria do signo, fundou a lingüística.

Faz-se necessário abordar os conceitos de Saussure a fim de compreender a aplicação feita por Lacan na psicanálise.

Repousando sua dicotomia na Sociologia, ciência nascente e já de grande prestígio então, Saussure (1969, p. 16) afirma e adverte ao mesmo tempo: “A linguagem tem um lado individual e um lado social, sendo impossível conceber um sem o outro”. Vale lembrar que, para Saussure (1969, p.17), a linguagem é a faculdade natural de usar uma língua, “ao passo que a língua constitui algo adquirido e convencional”. Deste modo, é possível estabelecer a partir de então que, existem três concepções para língua: acervo lingüístico, instituição social e realidade sistemática e funcional.

Como acervo lingüístico, a língua é “o conjunto dos hábitos lingüísticos que permitem a uma pessoa compreender e fazer-se compreender.”(SAUSSURE, 1969, p.92). Na sua concepção, a língua é a soma de sinais depositados em cada cérebro, mais ou menos como um dicionário cujos exemplares, todos idênticos, fossem repartidos entre os indivíduos. Na condição de acervo, a língua guarda em sua essência, toda a experiência histórica acumulada por um povo durante a sua existência. Disso nos dá testemunho o latim, símbolo permanente da cultura e das instituições romanas. Também o português, nos seus oito séculos de existência, acumulou um rico e notável acervo lingüístico e literário. Quanto à dimensão social, Saussure (1969, p.21) deixa explícito que a língua “não está completa em nenhum ser falante e só na massa ela existe de modo completo.” Portanto, ela é, simultaneamente, realidade psíquica e instituição social. Para Saussure, a língua “é ao mesmo tempo, um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”; ao mesmo tempo em que é parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la; ela não

existe senão em virtude de uma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade (SAUSSURE, 1969, p. 22).

Para muitos indivíduos, a língua reduzida a seu princípio essencial é entendida como uma nomenclatura, isto é, uma lista de termos que designam as coisas e objetos, fato que nem sempre traduz aquilo que se percebe, como o exemplo do desenho da árvore e a grafia da palavra *arbor*. Para Saussure (1980), esta concepção supõe a hipótese de idéias preexistentes às palavras, pois ela não revela se a palavra é de natureza vocal ou psíquica, uma vez que *arbor* pode ser considerada sob outro prisma. Portanto, esse exemplo supõe que o vínculo do qual une um nome a uma coisa constitui uma operação simples, mas que se encontra longe da verdade.

De acordo com Saussure (1969), o signo lingüístico não une a coisa a uma palavra, mas é a união do conceito com a imagem acústica⁴⁵ (representação dos sons de uma palavra). Daí a afirmação do autor em dizer que a língua é essencialmente um depósito, uma coisa recebida de fora. Os elementos que compõem o signo lingüístico estão intimamente unidos, onde um reclama o outro, quer se busque o sentido da palavra latina *arbor*, ou a palavra que designa o conceito árvore. Tal busca deixa explícito que apenas as vinculações consagradas pela língua dão o parecer de conformidade à realidade, fato que leva ao abandono de qualquer outra hipótese.

Saussure (1969) define o signo como a união do sentido e da imagem acústica. O que ele chama de “sentido” é a mesma coisa que *conceito* ou *idéia*, isto é, a representação mental de um objeto ou da realidade social em que nos situamos, representação essa condicionada pela formação sociocultural que nos cerca desde o berço. Em outras palavras, para Saussure, conceito é sinônimo de significado (plano das idéias), algo como o lado espiritual da palavra, sua contraparte inteligível, em oposição ao significante (plano da expressão), que é sua parte sensível. Por outro lado, a imagem acústica “não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som.” (SAUSSURE, 1969, p. 80).

Em termos estruturalistas, a *imagem acústica* é o *significante*. Com isso, temos que o signo lingüístico é “uma entidade psíquica de duas faces” (SAUSSURE,

⁴⁵ A imagem acústica é para Saussure a representação natural da palavra enquanto fato da língua virtual, fora de toda a realização pela fala. O aspecto motor pode, ficar subentendido ou, em todo caso, não ocupar mais que um lugar subordinado em relação à imagem acústica.

1969, p. 80), semelhante a uma moeda. Os dois elementos – significante e significado – constituem o signo “estão intimamente unidos e um reclama o outro.” (SAUSSURE, 1969, p. 80). São interdependentes e inseparáveis, pois sem significante não há significado e sem significado não existe significante. Exemplificando, pode-se dizer que quando um falante de português recebe a impressão psíquica que lhe é transmitida pela imagem acústica ou significante / *kaza* /, graças à qual se manifesta fonicamente o signo *casa*, essa imagem acústica, de imediato, evoca-lhe psiquicamente a idéia de abrigo, de lugar para viver, estudar, fazer suas refeições, descansar, etc. Figurativamente, diríamos que o falante associa o significante / *kaza* / ao significado *domus* (tomando-se o termo latino como ponto de referência para o conceito). Quanto ao princípio da arbitrariedade, Saussure (1969, p. 83) esclarece que arbitrário:

... Não deve dar a idéia de que o significado dependa da livre escolha do que fala, [porque] não está ao alcance do indivíduo trocar coisa alguma num signo, uma vez esteja ele estabelecido num grupo lingüístico; queremos dizer que o *significante* é *imotivado*, isto é, *arbitrário em relação ao significado*, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade.

É possível compreender o por que Saussure afirma que a idéia (ou conceito ou significado) de *mar* não tem nenhuma relação necessária e “interior” com a seqüência de sons, ou imagem acústica ou significante /*mar*/. Em outras palavras, o significado *mar* poderia ser representado perfeitamente por qualquer outro significante. É neste contexto que Saussure (1969) argumenta, para provar seu ponto de vista, com as diferenças entre as línguas. Tanto assim que a idéia de *mar* é representada em inglês pelo significante “*sea*” /*si*/ e em francês, por “*mer*” /*mér*/. Daí o caráter de arbitrariedade do signo.

Apesar de haver postulado que o signo lingüístico é, em sua origem, arbitrário, Saussure não deixa de reconhecer a possibilidade de existência de certos graus de motivação entre significante e significado. Em coerência com seu ponto de vista dicotômico, propõe a existência de um “arbitrário absoluto” e de um “arbitrário relativo”. A respeito da linearidade, este é um princípio que se aplica às unidades do plano da expressão (fonemas, sílabas, palavras), por serem estas emitidas em ordem linear ou sucessiva na cadeia da fala.

Destaca-se aqui, o contraponto da leitura lacaniana que, mesmo estudando os aspectos da sincronia e da diacronia que organizam a dimensão da linguagem,

bem como as leis da retórica que se aproximam das operações freudianas de condensação e deslocamento, as quais constituem o inconsciente como linguagem. Para ele, a linguagem que estrutura o inconsciente em muito se distancia daquela teorizada pelos lingüistas, dado que em última instância, o significante que constitui o signo saussureano em sua essência, não se aproxima do significante lacaniano⁴⁶.

Segundo Souza (2003), no campo da lingüística, esse grande Outro pode até mesmo funcionar como uma engrenagem mecânica, num trabalho incessante que não deixa restos. Contudo, do ponto de vista da psicanálise, quando se concebe este Outro como uma estrutura, é preciso rever o contexto. Para Lacan, diferente do que acontece na lingüística, a essência humana que subverte a condição linguageira e seu funcionamento, se chama desejo. É neste contexto que se propõe investigar como o desejo solapa a estrutura de linguagem, visto que a sua presença é a principal responsável pelos efeitos singulares no sujeito. Trata-se da dimensão simbólica que está marcada pela pulsão.

Lacan, a partir das leis da palavra, introduziu a diferença entre significante e significado, através da intervenção sobre o signo saussureano. Ao tratar sobre a ordem da coisa, em seu texto “*A coisa Freudiana*” (1966), Lacan afirma que o psicanalista além de distinguir, deve-se exercitar nas duas redes de relações por eles organizadas. Para ele, a primeira rede que é do significante é a estrutura sincrônica do material de linguagem, na medida em que cada elemento adquire sua utilização correta, por ser diferente dos demais. Este princípio é que rege unicamente a função dos elementos da língua nos níveis em que se encontra, a qual varia desde o par de oposição fonemática até as locuções compostas. Na segunda rede, a do significado, tem-se o conjunto diacrônico dos discursos concretamente proferidos, a qual reage de modo histórico a primeira, tal como a estrutura que estabelece os caminhos a serem percorridos.

Conforme Lacan, o que domina é a unidade de significação que revela não apenas a indicação pura do real, mas sim o investimento a outra significação. “A significação só se realiza a partir de uma captação das coisas que é global.” (LACAN, 1966, p.415). Sua essência não pode ser apreendida no nível da redundância que lhe é característica, dado que sempre há um excedente que flutua

⁴⁶ Lacan foi, com efeito, o único dos grandes intérpretes da doutrina freudiana a efetuar sua leitura não para “ultrapassá-la” ou conservá-la, mas com o objetivo confesso de “retornar literalmente aos textos de Freud”. Por ter surgido desse retorno, o lacanismo é uma espécie de revolução às avessas, não um progresso em relação a um texto original, mas uma “substituição ortodoxa” deste texto

dentro de si. Lacan (1966) conclui que é apenas o significante que garante a coerência teórica do conjunto como conjunto, sendo em si, suficiente conforme a ciência se desenvolve. Portanto, na leitura lacaniana, são essas as bases que distinguem a linguagem do signo e diante desta diferença é que se propõe pensar a dialética sob outro prisma. O que Lacan diz é que a palavra não tem sentido de ser fora da linguagem. O que é necessário investigar é onde a língua centra o seu sentido como tal. Para que a palavra tenha sentido, é preciso investigar a estrutura que a circunda.

A estrutura é algo que se apresenta como um primeiro grupo de elementos, formando um co-variante. Relembrando o papel da ciência no desenvolvimento, Lacan (1972) elucida o discurso científico ao tratar da lógica na concepção das coisas.⁴⁷ Assim, o que mudou é que não há fim, por apenas uma característica, ela não tem qualquer significado. Tomando como ponto de análise estas relações com a lógica, Lacan (1972) interroga que seria um discurso. Assim, tem-se neste contexto onde a linguagem aparece como elemento que une as palavras ao seu sentido, a definição de Lacan, proferida na “*Conferência de Milão*” em 1972: “O discurso é o quê? Isto é, no fim ... no fim do que pode acontecer pela existência da linguagem, funciona como um laço social.” (LACAN, 1972, p.14).

Outro aspecto lembrado por Lacan na Conferência de Milão (1972), é que a existência do humano estaria atrelada à emergência da ordem do discurso. Isto significa que é a partir daí que a questão da existência que se pode pensar na questão do sujeito da psicanálise e do desejo. De acordo com Blanc (2003), para Lacan, o discurso se define como uma forma de laço social que articula o campo do sujeito ao campo do Outro. O discurso em Lacan é uma estrutura imprescindível que, suportada pela linguagem, transcende a palavra. Tendo definido o discurso como laço social, Lacan inaugura a teoria dos quatro discursos na psicanálise,

⁴⁷ O retorno ao sentido da descoberta de Freud proposto por Lacan aponta primordialmente para a genialidade deste achado : a função da fala. O texto inaugural de Lacan, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” não cessa de insistir na função da fala. Por exemplo, sempre nos perguntamos sobre como uma criança aprende a falar. Lacan, surpreendentemente, afirma que jamais uma criança aprende a falar, visto que não se trata de uma etapa na maturação biológica e muito menos de uma função que seria instaurada de modo uniforme para a espécie. O que ela aprende é a responder. Responder implica que antes de tudo haja alguém que lhe fale, alguém que, supondo que no pequeno infans já exista um sujeito capaz, lhe enderece uma pergunta, e que assim aposte que deste virá uma resposta. Por isso, falar é já sempre ser chamado para o lugar da responsabilidade, de quem se põe como respondendo a. (FLEIG, 2006).

servindo dos seus matemas para situar os seus postos, as suas possibilidades e a sua inserção no universo da linguagem humana.

2.3 Os Quatro discursos como formas de laço social

Quando se fala dos quatro discursos na teoria psicanalítica, é possível observar que a concepção de estrutura de discurso como laço social aparece em Lacan que coloca a necessidade de introduzir a dimensão do Outro, da alteridade na construção da subjetividade, pois neste campo não há laço sem o outro em sua tripartição imaginária, simbólica e real. Buscando compreender como se constitui o laço social, este capítulo abordará os principais conceitos lacanianos para em seguida, abordar a ocorrência deles na linguagem.

Da clínica, Lacan extrai varias ferramentas básicas, entre as quais, o grafo do desejo e os quatro discursos em psicanálise, que revelam posições discursivas que geram um tipo de relação entre as pessoas, organizando-as. Pode-se dizer que a teoria dos discursos é importante para a psicanálise porque ela instaura uma nova forma de se pensar as estruturas clínicas e o vínculo social, na medida em que procura articular os campos da linguagem e do gozo, bem como o sujeito e o saber inconsciente.

Para a psicanálise há um sujeito cindido, atravessado pelo desejo, pelo gozo, pelo impossível da sexualidade e da morte. Este é o sujeito do inconsciente que para Lacan está estruturado como linguagem. O discurso por este viés não é realidade primeira a ser interpretada em seu sentido, mas sim efeito da cadeia significante. No Seminário 17, Lacan (1969/1970) aborda o estatuto do sujeito dividido a partir da idéia da psicanálise pelo avesso. Este avesso pode ser entendido como a releitura das teorias Freudianas⁴⁸. Para Lacan (1969/1970), o discurso sem palavras é aquilo que subsiste a certas relações fundamentais, que mediante a linguagem, instauram-se relações estáveis, cuja essência vai além das enunciações efetivas. E nestas estruturas é que emergem o sujeito, cuja relação fundamental é

⁴⁸ Freud para falar de inconsciente, segue a idéia de processo primário e processo secundário. O avesso em Lacan, refere-se então, ao estudo do processo primário juntamente com o mais além, em que se analisa o gozo da pulsão de morte.

de um significante com outro significante. O ponto de origem neste avesso é o discurso concebido como estatuto do enunciado. Um avesso que se assemelha a uma verdade, o qual faz entender como funciona o laço social entre os sujeitos, tendo como referencial a articulação do campo da linguagem e do gozo.

Para Lacan, é o discurso que faz laço social e esta tese foi construída num segundo momento da sua clínica, quando constatou que a mola da cura psicanalítica é o analista assumir o lugar de objeto a. Este lugar ele ocupa no processo de histerização do discurso do analisando. “O que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histerização do discurso. Em outras palavras, é a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica.” (LACAN, 17-12-1969/1992, p.33). Deste modo, o que está em jogo no discurso do analista, é ele ser o mestre, sob a forma de a. Conforme o seminário de Lacan, esta afirmação pode ser entendida pelo fato de ser do lado do analista que há o S_2 , há o saber, independente de este saber ser adquirido como produto do seu analisante, localizável, circunstância que pode acontecer em certo nível, estando limitado ao *savoir-faire* analítico.

Em Lacan (1969), o discurso como produto da articulação significante é um discurso sem palavras que gera palavras, ou seja, é um discurso sem sentido que gera sentido. Para Nogueira (1999), foi neste momento que Lacan trouxe uma nova dimensão da linguagem, uma vez que o discurso analítico possibilitou a eclosão de duas principais conseqüências: um Discurso sem Palavras, que mostra a importância do saber como articulação formal, diferentemente do conhecimento, e ainda, a indicação do gozo como interesse maior da experiência analítica, que se volta na compreensão das relações da linguagem com o corpo. O saber como relações simbólicas, situando os falantes em lugares sexuais e sociais, revelou a nova dimensão que a Psicanálise procurava investigar e transformar (NOGUEIRA, 1999, p.02). Surge então, aquilo que Lacan chama de subversão analítica:

É que sem palavras, na verdade, ele pode muito bem subsistir. Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas (LACAN, 03-12-1969/1992, p.11).

Nogueira (1999) explica que este discurso sem palavras pode ser compreendido, na medida em que, para Lacan, a estrutura da relação analítica não correspondia totalmente a uma estrutura fechada, pois os elementos da língua - sujeito, predicado e complemento - não indicavam os fenômenos inconscientes diretamente. Embora servisse de base para a sua manifestação, Lacan voltou-se cada vez mais para a linguagem da lógica moderna. Foi a partir destas considerações que o referente na linguagem foi questionado, visto que não bastava para o mundo da fantasia inconsciente a percepção da natureza como referente.

Para tratar do Sujeito do Inconsciente, Lacan pensou-o como variável de uma função, tal como feita por Frege⁴⁹, revolucionando a matemática. A preocupação básica de Frege era a sistematização do raciocínio matemático, ou dito de outra maneira, encontrar uma caracterização precisa do que é uma “demonstração matemática”. Para Frege, os matemáticos da época freqüentemente cometiam erros em suas demonstrações, supondo assim que certos teoremas estavam demonstrados, quando na verdade não estavam. Interessado em corrigir tais equívocos, Frege procurou formalizar as regras de demonstração, iniciando com regras elementares, bem simples, sobre cuja aplicação não houvesse dúvidas.

No texto intitulado “*Sobre o sentido e a Referência*” de 1892, Frege apresenta o paradoxo que existe entre a semântica e a epistemologia, bem como a sua possível solução. Este paradoxo consiste na idéia dos sinônimos e a possibilidade de um indivíduo desconhecer a relação de sinonímia. Os diferentes modos de referir a um mesmo objeto são apresentados por Frege no sentido de perceber que o significado envolve pelos menos dois conceitos: o de sentido e o de referência.

A descrição do conceito de significado toma como ponto de partida o conceito de verdade, isto é, trata-se de uma proposta semântica que está fundamentada na relação da linguagem com os objetos no mundo, sendo o referente à condição fundamental para a compreensão do significado. O referente é o objeto no mundo, que por sua vez, só pode ser alcançado a partir do seu sentido. Neste contexto, um nome próprio exprime seu sentido e designa ou refere-se a sua referência. Por meio de um sinal exprimimos seu sentido e designamos a sua referência (FREGE, 1978, p.61).

⁴⁹ Friedrich Ludwig Gottlob Frege nasceu em 1848 na Alemanha e faleceu em 1925. Ele foi matemático, lógico e filósofo ao longo de sua vida e grande admirador da filosofia Aristotelica. O grande contributo de Frege para a lógica matemática foi o criação de um sistema de representação simbólica (*Begriffsschrift*, conceitografia ou ideografia) para representar formalmente a estrutura dos enunciados lógicos e suas relações, e a contribuição para a implementação do cálculo dos predicados. Esse parte da decomposição funcional da estrutura interna das frases (em parte substituindo a velha dicotomia sujeito-predicado, herdada da tradição lógica. Frege é considerado o principal criador da lógica matemática moderna.

Para Frege (1978), quando as palavras são usadas de forma costumeira fala-se de referência. No entanto, também podem ser usadas para referir a si próprias ou sobre o seu sentido. Isto ocorre quando recorremos às palavras de outrem para falarmos de um determinado assunto. Como um exemplo, podemos citar o nome ROSA. Rosa pode ser o nome de uma pessoa. Ou, rosa pode representar um tipo de flor. “Me empresta aquele livro de capa ROSA”. E ainda, o nome Rosa pode apontar nesta outra expressão um predicado, tal como: “A rosa da Flora Patrocínio é da Colômbia”. Neste contexto, o que Frege demonstra é que a palavra só tem sentido no contexto proposicional. O nome Rosa vai ser entendido conforme a situação em que é empregado. Guimarães (1995) acrescenta que outra noção também implicada no conceito de significado é a de representação, que trata do aspecto subjetivo do significado. A representação apresenta muitas diferenças no sentido de um sinal por ser resultado de um olhar individual sobre um determinado objeto. Daí Frege dizer que a representação deve ser vinculada a uma época.

Frege (1978) argumenta que as representações mudam de acordo com a época e os envolvidos. No entanto, o sentido e a referência são comuns a todos os falantes de uma comunidade lingüística, sendo então, signos compartilhados. Por estas razões, a representação difere do sentido de um sinal, que pode ser propriedade de muitos e não resultado de um olhar individual. Segundo Frege (1978), os sentidos são o tesouro comum de pensamentos da humanidade, são resultados dos vários caminhos traçados por nossos antepassados e revelam os diferentes modos de apresentar e conhecer um objeto. Assim, supõe-se a partir desta concepção que a referência do nome próprio é o objeto que ocupa um lugar no mundo. Enquanto que a representação é resultado do olhar individual sobre o objeto, o que faz com que esta tenha um caráter único e subjetivo. Entre a referência e a representação está o sentido, que não apresenta a mesma subjetividade da representação, mas também não é o objeto. O sentido é o que tem de estável, de compartilhável na língua.

A conexão regular entre o sinal, seu sentido e sua referência é de tal modo que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que a uma referência (a um objeto) não deve pertencer apenas um único sinal. Porém, nem sempre ao sentido corresponde uma referência: “entender-se um sentido nunca assegura sua referência (FREGE, 1978, p.63).

A partir destas exposições, percebe-se que Frege “introduz” o “mundo real” em suas considerações, explicitando assim, que o sinal designa uma “referência” (a coisa do mundo real que é designada). Porém, a conexão entre o sinal e a coisa designada, sempre será arbitrária: “ninguém pode ser impedido de empregar qualquer evento ou objeto arbitrariamente produzidos como um sinal para qualquer coisa”. (FREGE, 1978, p.62-3). O que é arbitrário então é a conexão entre o sinal e a referência. Conexão esta que, segundo o próprio Frege, pode ser alterada ou deformada pelo falante.⁵⁰

Lacan também pensava que a linguagem artificial das fantasias inconscientes, construída na relação analítica, estabelecia, não apenas um conhecimento da realidade objetiva do analisante, mas também um saber. Tal saber é decorrente das articulações dos significantes que indica relações simbólicas, denunciadas pelo sujeito por meio de posições sexuadas e sociais, o modo de gozar, apontando assim o para além do prazer (NOGUEIRA, 1999).

Segundo Coelho (2006), os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem que, na psicanálise lacaniana, são chamados de discursos, os quais constituem formas possíveis dos sujeitos se relacionarem. Neste sentido, na interpretação de Lacan, os discursos são, tal como já apontado, os quatro modos de relacionamento apontados por Freud no “*Mal estar da Civilização*” (1930) quando fala das fontes de sofrimento humano e das formas como o homem se relaciona nas ações de governar, educar, analisar e fazer desejar.

Quinet (2006) aponta que tal texto de Freud traz a reflexão de que o mal-estar na civilização é o mal-estar dos laços sociais. Segundo Quinet (2006), os modos como os sujeitos se relacionem entre si, governar, educar, psicanalisar e fazer desejar, Lacan chamou de *discursos*, pois os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem. Neste contexto, a releitura de Lacan a partir da abordagem estruturalista que toma os laços sociais como elementos tecidos e estruturados pela linguagem, demonstra com propriedade que as ações propostas por Freud podem ser interpretadas da seguinte forma:

⁵⁰ Frege diz que, se a referência de um sinal é um objeto sensorialmente perceptível, a percepção do indivíduo é uma imagem interna, carregada de lembranças de impressões sensíveis passadas e das atividades, internas e externas, que realizou em determinado período de sua vida. Portanto, a representação é subjetiva. Isto é, a representação de um homem não é a mesma de outro. “A representação, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos, e, portanto, não é uma parte ou modo da mente individual” (FREGE, 1978, p. 64-5).

- *Governar* corresponde ao discurso do mestre/senhor que busca estabelecer a relação de dominação a partir da luta pelo poder⁵¹;
- *Educar* se explica a partir do discurso da universidade que é dominado pelo saber;
- *Analisar* refere-se ao laço social inventado por Freud no tratamento das históricas, em que o analista se anula como sujeito por ser colocado por ele, enquanto objeto *a* como causa libidinal do processo analítico; e,
- *Fazer desejar* é em última instância, a demonstração do discurso da histórica dominado pelo sujeito da interrogação acerca de um saber sobre o seu desejo e gozo, o qual faz o mestre não apenas querer saber, mas o coloca a produzir um saber sobre o enigma do seu desejo.

Temos, portanto, na exposição de Quinet (2006), o papel do discurso no laço social explicitado como um modo de aparelhar o gozo com a linguagem, visto que o papel do processo civilizatório, para permitir a consolidação das relações entre os sujeitos, cobra a renúncia das tendências pulsionais no tratamento do outro como um objeto *a* ser consumido fatalmente nas esferas sexual. Isto é dito ante a constatação da vontade humana de “abusar sexualmente do outro, explorá-lo, torturá-lo, matá-lo, saciando no outro sua pulsão de morte erotizada. Deste modo, todo laço social é, portanto, um enquadramento da pulsão, resultando em uma perda real de gozo”. (QUINET, 2006, p.17).

Lacan, ao apontar que o discurso subsiste em certas relações fundamentais, coloca como evidência o fato de que são as estruturas que fazem emergir o sujeito, a partir do momento no qual o significante funciona como representante desse sujeito para outro significante. O discurso no campo do Outro aparece como consequência da exterioridade do significante S_1 , concebido como estatuto de enunciado, ponto de origem.⁵² Jorge (2003) concordando com as colocações de

⁵¹ A dialética do Senhor e escravo de Hegel nos fala de como se dá a luta entre o senhor e escravo e qual a posição de gozo que ambos ocupam.

⁵² No livro *Escritos*, especificamente no texto “*A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud*” (1966), Lacan destaca o papel nuclear da linguagem, que é a principal força constitutiva do homem. Segundo aponta, o discurso primário é o do inconsciente, que considera o discurso do Outro, ponto de partida para as relações intersubjetivas. “A grande ilustração pode ser evidenciada na afirmação de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, porque a tem como pré-condição; o Simbólico precede e constitui o Imaginário.” Tal afirmação, proferida a partir de 1953, foi responsável pela aproximação do seu método ao estruturalismo. Para Lacan, o inconsciente é que é simbólico e não o contrário.

Lacan, acrescenta que todo discurso implica inerentemente a referência ao Outro. Assim, se Lacan define os discursos como modos particulares por meio dos quais se estabelecem os liames sociais, é porque entende que todo o discurso é uma articulação entre sujeito e Outro, protótipo de todo liame social. Todo o discurso então, é uma tentativa de estabelecimento da ligação entre o campo do sujeito e o campo do Outro.

[...] simplificando, consideramos S_1 e, designada pelo signo S_2 , a bateria dos significantes. Trata-se daqueles que já estão ali, ao passo que no ponto de origem em que nos colocamos para fixar o que vem a ser o discurso, o discurso concebido como estatuto do enunciado, S_1 é aquele que deve ser visto como interveniente. Ele intervém numa barreira significante que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que se chama um saber. (LACAN, 1992, p.11).

Os quatro discursos são quatro configurações significantes que se diferenciam e se especificam por sua distribuição espacial, tendo quatro postos fixos, quatro significantes que rodam por estes postos, determinando, em sua rotação, a emergência da própria trama discursiva. Não há nada que uma um significante a um significado determinado, uma vez que o significante deixa de ser representação do sentido pré existente. Sabendo que a consciência por sua vez é intencionalidade, o sentido somente emerge quando há a articulação significante.

O significante na trama discursiva da linguagem é aquilo que representa um sujeito perante outro significante em caráter de representante, porque o outro significante nada sabe e nem se representa a um sujeito. Na perspectiva lacaniana estes quatro discursos são denominados a partir da sua posição: Discurso do Mestre; Discurso da Universidade; Discurso da Histórica e o Discurso do Analista. Em cada um desses discursos cada posto ocupa seu lugar levando à produção de diferentes saberes. Estes lugares são conhecidos como postos: o agente, o outro, a verdade e a produção, representados na seguinte fórmula:

$$\begin{array}{ccc}
 & \text{Impossibilidade} & \\
 & \text{Agente} & \text{Outro} \\
 \hline
 & \text{Verdade} & \text{Produção} \\
 & \text{Impotência} &
 \end{array}$$

- O **agente** é entendido como aquele que organiza a agenda do Outro. No caso da psicanálise é aquele que organiza o discurso. É o agente aquele que determina a posição do Outro enquanto Outro. Assim, cada discurso será diferente porque o agente é diferente nos quatro discursos. Portanto, só será discurso se cada uma destas letras S_1 , S_2 , S , a estiverem na posição de agente.
- O **outro** do posto é entendido como aquele agenciado pelo agente. Isto é, é aquele a quem o discurso se dirige. Coelho (2006) aponta que o outro precisa do agente para se constituir.
- A **produção** é o que decorre da relação entre o agente e o outro, marcando o lugar do produto engendrado pelo discurso.
- A **verdade** por sua vez, é o ponto que fundamenta o discurso, que sustenta o além do circuito agente-outro. A verdade aqui é vista como a verdade do discurso. “A verdade sustenta o discurso, mas é acessível apenas pelo semi-dito. A verdade não pode ser toda dita, havendo uma interdição (//) entre a produção e a verdade.” (COELHO, 2006, p.110).

Embora tenhamos no discurso quatro significantes conforme Lacan apresenta, não há entre eles uma relação de causa e efeito. Nenhum deles é a verdade visto que esta se encontra, no máximo, enquanto semi-dita. Para Lacan, a relação entre os discursos deve ser pensada como uma relação de trama, de textura, como um pano cujo desenho altera segundo a disposição dos fios significantes tal como a Fita de Moebius, desprovida de borda até ser introduzido o corte, uma descontinuidade possível somente pela ação significativa.

Assim, são os significantes que, articulados, configuram os discursos. Sabe-se que em cada discurso existe um único sujeito, e que o outro do discurso não é o outro da realidade, e sim a maneira como o sujeito em questão percebe, “fantasia” o outro, dado que este último encontra-se no campo do real. Neste viés, Melman (2000, p.42) aponta para o fato segundo o qual, mesmo que o discurso ocorra não entre sujeitos mas em um mesmo sujeito, não se pode esquecer que sua importância reside em implicar a referência ao outro: “são os discursos que estruturam o laço social”.

Para Quinet (2006), por meio do instrumento da linguagem, o discurso instaura relações fundamentais e estáveis no campo do gozo, a partir de uma série de enunciados essenciais que estabelecem aquele laço social específico. Foi neste sentido que Lacan denominou a expressão discurso sem palavras, ao se referir à idéia de que a fala não é o que faz o discurso atuar e ganhar sentido. Seguindo este raciocínio, Tizio (2005) aponta que o discurso subsiste sem palavras porque se trata de relações fundamentais que se sustentam da linguagem.

O discurso sustenta a realidade, modela-a sem supor o consenso por parte do sujeito (LACAN, 1977, p.21). Outro aspecto abordado por Lacan é que estes enunciados nem sempre são evidentes ou explícitos. Assim, precisam ser interpretados para saber o tipo de laço social⁵³ e a forma como ele se apresenta. Ainda, de acordo com Tizio (2005), o laço social é a maneira de se fazer vínculo com o outro que conecta, e ao mesmo tempo separa, pois se sustenta sobre um vazio que abrigará a causa do sujeito e sua singularidade. Isto sinaliza que não há determinismo social, pois a causa está no sujeito. Abre-se, então, a perspectiva de que os discursos fundam fatos, que são os laços sociais, tal como aponta Quinet (2006, p.30):

O sujeito do campo do gozo não é propriamente o sujeito da fala, e sim o sujeito implicado no gozo do laço social. Se ele não é da ordem do dito, isto não quer dizer que ele não esteja na linguagem. O discurso é da ordem de um dizer. Um dizer é aquilo que, não sendo propriamente da ordem da fala, funda um fato, que são os laços entre as pessoas. Uma clínica derivada dos discursos é uma clínica do fato, ou melhor, uma clínica do ato. A definição do ato, segundo Lacan, é um dizer que funda um fato.

Com esta referência, a psicanálise lacaniana, tendo como base as ações propostas por Freud de governar, educar, analisar e fazer desejar, aponta os quatro lugares e os quatro elementos que permutam os lugares na ordem dos discursos: S1, S2, a, \$. Há de se considerar aqui que o sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente. Rabinovich (1991) nos aponta o lugar destes elementos:

⁵³ Segundo Tizio (2005), o que se chama de laço social pela psicanálise refere-se à relação entre os seres humanos que se sustenta do discurso e, por meio dele, assume as modalidades de época e marcas de uma cultura determinada. Há laço social porque não há laço natural, na medida em que vivemos em um mundo de linguagem. A esta aproximação geral é preciso acrescentar que o laço social se particulariza com as modalidades do gozo dos sujeitos que o realizam.

- **S1**: é o significante primeiro, vazio de significação⁵⁴. É o significante mestre. O posto de S1 pode ser ocupado por qualquer significante, visto que todo significante representa um sujeito para outro significante. Quinet (2006, p.31) afirma que o S1 é um significante tomado a partir da sua propriedade de comando. “O poder de comando próprio ao significante se vincula a outra propriedade do significante: sua unicidade. O significante é um, ele não pode ser partido.”
- **S2**: Refere-se ao saber⁵⁵, designando, portanto, a bateria significante. Isto é, o saber liga os demais significantes numa relação de rede – um significante S1 com o significante S2. Em sua essência, a psicanálise é a experiência da descoberta de um saber que não se sabe – o inconsciente, conforme aponta a autora⁵⁶.

Quinet (2006) acrescenta esta idéia, reforçando que o S2 é a repetição do S1. Tal repetição se dá no campo do gozo, que Freud abordou a partir da experiência de satisfação, culminando, portanto, no paradoxo da repetição, visto que o sujeito ao buscar incessantemente repetir esta experiência, esbarra no fracasso de alcançá-la, na medida em que tal gozo é impossível.

É uma repetição de gozo, mas que implica o reencontro com a falta de gozo. Essa repetição que não cessa forma a própria rede de significantes – eis o saber inconsciente (S2), o qual se constitui, portanto, através da repetição do S1 comemorando o gozo. (QUINET, 2006, p.31)

Segundo Lacan, Rabinovich (1991) diz que o gozo é algo inseparável da repetição e ultrapassa o princípio de prazer. Assim, o caráter da repetição é o de fundar-se sobre um retorno do gozo, produzindo algo da ordem do fracasso, do

⁵⁴ Segundo Rabinovich (1991), o S1 pode ser designado como Nome-do-Pai, traço unário, significante da lei, falo simbólico, conforme a álgebra lacaniana.

⁵⁵ Considerando o sujeito do inconsciente como o que porta uma verdade do sujeito, a psicanálise passa a situar o campo do simbólico como não-todo. Isto se coloca, na medida em que este sujeito só pode aparecer enquanto furo, numa estrutura que não é totalizadora, isto é, incompleta. O saber do sujeito dividido é incompleto, o que possibilita espaço para o não-saber advir (ERLICH, 2006).

⁵⁶ Ao introduzir o inconsciente no cogito, Lacan o reformula: no lugar de penso, logo sou - afirma: penso onde não sou, logo, sou onde não penso. Com isto, aponta um Outro lugar para o pensamento, que não o eu. Na medida em que o pensamento para a psicanálise é inconsciente, pode-se dizer que o sujeito do pensar é o sujeito do inconsciente. A partir daí coloca-se que o sujeito da psicanálise é inconsciente e dividido entre saber e verdade (LACAN, 1957).

defeito, da perda. No âmbito da perda, emerge a função do objeto *a*, apontando por sua vez, a situação original do objeto perdido tal como teorizou Freud.

Retomando a dialética do senhor e do escravo de Hegel, Quinet (2006) aponta que o S2 como saber é um meio de gozo. Foi por meio das proposições da dialética hegeliana que Lacan criou o matema do discurso do mestre. Deste modo, o senhor (S1) comanda o escravo (S2) a produzir objetos (*a*) dos quais ele possa gozar. Contudo, é o escravo que detém o saber que produz estes objetos, sustentando por outro lado, os modos de gozo que este seu saber propicia. “O S2 como saber é um meio através do qual o sujeito goza – com o Inconsciente. Essa nova conceituação nos indica que o saber também é uma forma de gozar”. (QUINET, 2006, p.31)

- *a*: Conhecido como objeto *a* (*resto*), na psicanálise pode ser encontrado nas expressões: objeto causa de desejo, mais-de-gozar. Em Lacan, o *a* refere-se ainda ao objeto produto, resto, resíduo de uma operação, da emergência do sujeito pela ação do significante. E mais, não se trata de um objeto da ordem natural, mas sim como efeito da cadeia simbólica. “O *a* desperta o desejo, e, enquanto objeto metonímico que circula entre os significantes, escapa a toda captura.”⁵⁷

Sobre o objeto *a*, Quinet (2006) acrescenta que sendo definido no campo do gozo como o mais-de-gozar, não se trata do objeto enquanto causa de desejo. A expressão mais-de-gozar foi criada por Lacan em alemão inicialmente como “*Mehrlust*”, tendo como referência o termo “*Mehrwert*”, de Marx. Na leitura marxiana, a mais-valia corresponde então, a uma forma do objeto mais-de-gozar. Assim, temos no objeto mais-de-gozar, a repetição que o sujeito incessantemente tenta obter. No entanto, verifica-se nesta cadeia sucessiva a ocorrência de um gozo de busca e um gasto, que resultam como consequência, o gozo fracassado, numa espécie de entropia, em virtude do próprio funcionamento do aparelho psíquico. Nesta repetição, a entropia que cai é o objeto *a*.

O objeto *a* vem nomear o gozo fracassado, *raté*, não-alcançado, perdido. O objeto *a* é o que cai, o que não se alcança do gozo; no entanto, é o gozo produzido na repetição significante. O objeto *a* é uma tentativa de usar uma letrinha para tentar nomear aquilo que fracassa, ou seja, algo de gozo que

⁵⁷ RABINOVICH, 1991, p.06.

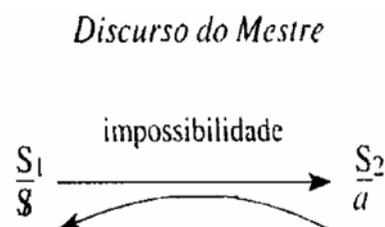
excede e que, ao mesmo tempo, não é contabilizado – como a mais-valia do trabalho do proletário, que tampouco é contabilizada (QUINET, 2006, p.32).

\$: representa o sujeito dividido ou barrado, produto da ação de S1 no campo da bateria significante S2. O S1 tem como função marcar a identificação inaugural do sujeito conforme aponta Lacan. Contudo, esse sujeito se encontra ausente, visto que ele é cindido, marcado pela barra que o divide e o faz ser desejante. “Desejante de um objeto perdido, proibido, que insiste como objeto do desejo, escapando sempre às redes de S2, ao mesmo tempo em que as sustenta”⁵⁸. No campo do gozo, o \$ é para Lacan o irrepresentável, visto que, estando em relação à cadeia significante, não se encontra dentro dela. Deste modo, o \$ está excluído dessa rede de saber, sendo “ex-cêntrico”, sendo então, “o significante barrado, riscado, pulado da cadeia significante”.⁵⁹

Quanto à composição dos discursos, a teoria lacaniana mostra que há uma verdade em causa em cada laço social. Para Jorge (1988), todo e qualquer discurso apresenta “uma verdade que o move, sua mola propulsora, sobre a qual está assentado um agente, o qual se dirige a um outro, produtor, a fim de obter deste uma produção” (JORGE, 1988, p.158).

Lacan, na Lição 2 do *Seminário 17*, distinguiu quatro Discursos, a partir do Discurso da universidade:

- O Discurso do Mestre, comandado por um significante mestre apresentado ao outro como O Saber que satisfaria o desejo;

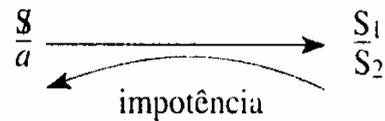


⁵⁸ Op. Cit.

⁵⁹QUINET, 2006, p. 32.

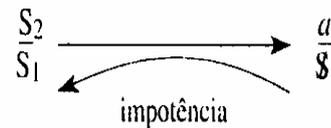
- O Discurso da Histérica, estabelecido pelo sujeito questionador no sentido de fazer com que o outro produza o saber, - neste caso, o Mestre ou o Analista;

Discurso da Histérica



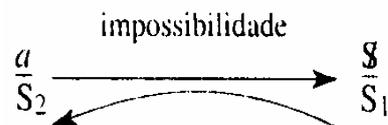
- O Discurso da Universidade, regido pelo saber estabelecido que pretende dar conta do desejo adaptado;

Discurso da Universidade



- O Discurso Analítico, o qual revela o analista na função de objeto, causa do desejo do analisante, enquanto um semblante, que a partir de seu ato possibilita ao analisante produzir seu significante mestre.

Discurso do Analista



O caminho seguindo por Lacan e formalizado pelos discursos demonstra, portanto, o modo de ação da dominante, visto que, em sua análise, pode-se afirmar que todo discurso é um discurso de dominação, tal como explicita no *Seminário 17*. Para ele, a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar. Trata-se do dominado. Segundo Quinet (2006), quando se toma um laço social, pode-se avaliar em qual discurso se está através da dominante ou daquilo que esse discurso revela querer dominar. Assim, a marca de cada discurso é a ação imperativa, da qual exerce a sua influência sobre todos os outros elementos. Cada

modalidade de ato é caracterizada por seu agente: a lei, o saber, o sintoma e o objeto a. Em cada discurso está implícita a idéia do que ele quer dominar; esta é a regra:

E, para evitar, quem sabe, um mal entendido, entre outros, gostaria de dar-lhes esta regra como primeira aproximação – a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar. Isto basta para catalogá-lo em parentesco com o discurso do mestre. (LACAN, 1970/1992, p.72)

Deste modo, a relação de dominação é lida nos quatro discursos, a saber:

- Discurso do Mestre: a sua referência é o escravizado;
- Discurso da Universidade: o estudante, ou, conforme Lacan ironiza, o estudante colocado no lugar de objeto a – o “*austudado*”;
- Discurso da Histórica: é o mestre dominado, castrado, acuado;
- Discurso do Analista: a referência não é o analista, mas o analisante, dado que, não é possível existir o processo analítico, se o analisante não é dominado pelo objeto causa de desejo (QUINET, 2006).

Todo discurso que trata o outro como objeto pode ser chamado de discurso do universitário. Todo laço social que trata o outro como um mestre é o discurso da histórica. Quando alguém trata o outro como um escravo ou como um saber produzir, estamos nos discurso do mestre. O discurso do analista é o único laço social que trata o outro como um sujeito. Quando não é assim, estamos tratando o outro ou como objeto, ou como um mestre ou como um escravo (QUINET, 2006, p.35).

Pode-se dizer que, dentre os quatro discursos, somente o discurso do analista é o único laço social que trata o outro como sujeito. Os demais discursos tratam o outro ou como objeto, ou como um mestre ou como um escravo. Torna-se necessário destacar que, ainda que os elementos ocupem lugares diferentes, a relação entre eles se mantém sempre a mesma.

No Discurso do Mestre, o agente é o significante mestre. Segundo Lacan (1992), a dominante do discurso é aquilo que dá o tom, marcando o estilo discursivo. O S_1 é o agente, o significante do falo, que mesmo não aparecendo de forma explícita, trata de uma posição fálica quando um mestre fala, portando a lei que constitui o direito. Esse é o primeiro significante que intervém no campo do Outro

para que possa representar um traço que se repete junto a S_2 , o campo dos significantes, dando origem a um sujeito compreendido como efeito de linguagem. É a partir do discurso do mestre que o sujeito entra no campo da linguagem, emergindo como efeito a relação fundamental, em que o sujeito é representado pelo simbólico, mas encontra-se fora dele. Por ter como agente o significante-mestre, esse discurso se apresenta de forma totalitária, uma vez que os significantes produzidos desse lugar promovem o aprisionamento do sujeito na medida em que o assujeitam àquele significante primeiro que agenciou a cadeia.

Para Kaufmann (1996), não há na fala do mestre o sujeito dividido, resultado de um recalque, dado que o significante mestre se emite rumo a um saber, saber entendido como sendo de um indivíduo castrado de seu gozo, o saber do escravo, do psicanalisando, que procura produzir o mais-de-gozar. Neste contexto, o discurso do mestre opera-se por sugestão. De acordo com Coelho (2006), no discurso do mestre observa-se a relação dialética entre o senhor e escravo.

Resgatando o texto de Hegel, a *"Fenomenologia do Espírito"*, a dialética do senhor e escravo pode ser simplificada da seguinte maneira: quando a consciência toma contato com outra consciência, aceitando arriscar sua vida no combate, mostrando assim a sua liberdade e superioridade frente à sua vida. A outra por sua vez, que não ousa arriscar a vida e é vencida. Assim, como no final do duelo, o perdedor por medo da morte, renuncia ao poder tornando-se escravo. Com isso, conserva-a cuidadosamente como testemunha e espelho de sua vitória. Este torna-se então, o escravo, o "servus", aquele que, ao pé da letra, foi conservado (HEGEL, 1999).

Nesta relação de dominador/dominado, Hegel argumenta que o senhor obriga o escravo, ao passo que ele próprio goza os prazeres da vida. Assim, o senhor não cultiva seu jardim, não faz cozer seus alimentos, não acende seu fogo: ele tem o escravo que pode atender às suas necessidades conforme o ordenar. A consequência, ao longo desta relação, é que o senhor passa a desconhecer os rigores do mundo material, uma vez que interpôs um escravo entre ele e o mundo. O senhor, porque lê o reconhecimento de sua superioridade no olhar submisso de seu escravo, é livre, ao passo que este último se vê despojado dos frutos de seu trabalho, numa situação de submissão absoluta.

A dialética emerge em virtude da situação do senhor, conforme demonstra Hegel (1999), justamente porque a posição do senhor abriga uma contradição

interna: o senhor só o é em função da existência do escravo, que condiciona a sua. O senhor só é senhor porque é reconhecido como tal pela consciência do escravo e também porque vive do trabalho desse escravo. “O enigma da função do senhor, então, não se dá a conhecer imediatamente. Indico, por já estar no caminho, que de modo algum é óbvio que todo saber, por ser saber, se saiba como tal”(LACAN, 1970/ 1992, p.30). Nesse sentido, ele é uma espécie de escravo de seu escravo. Por esta razão, Lacan afirma que, na dialética do senhor e escravo é o escravo quem goza porque detém o saber. Portanto, o gozo é do escravo na medida em que ele tem um saber acerca da castração do senhor. Lacan, ao tratar do discurso do mestre, aponta que o mestre tenta mas o saber é do escravo; pois a verdade aponta que o mestre é castrado.

O senhor não sabe o que quer e nesta ignorância, o escravo tem como função saber do desejo do seu amo, para assim atender às suas necessidades. Esta foi a crítica de Lacan quando subverteu a colocação hegeliana enfocando a dissimetria. Para ele, as leis do gozo não funcionam nesta vertente, visto que o saber nasce do escravo. Por esta razão, acreditava que o erro da fenomenologia foi o de atribuir ao amo o privilégio do gozo, de modo que para o escravo, apenas a servidão com o trabalho seria o seu destino.

Na verdade, é o amo considerado o escravizado por justamente entender que o seu saber depende da servidão do outro. Neste contexto, o senhor somente é reconhecido mediante a consciência do escravo, pois é este quem detém a verdade sobre o gozo. Portanto, o escravo representa o ideal do senhor e entende-se que, para não renunciar ao gozo, é que se tornou escravo, para dá-lo como objeto a senhor.

Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo o sabe e é isto a sua função de escravo. É também por isto que a coisa funciona, porque, de qualquer maneira, funcionou durante muito tempo (LACAN, 1970/1992, p.32).

Hegel (1999) mostra na dialética do senhor/escravo os conceitos de liberdade e alienação. O objeto é a própria vida e a vida por sua vez, adquire o sentido de objeto da consciência de si. Trata-se em Hegel de se pensar a consciência de si como desejo e o objeto de desejo imediato, o próprio eu. O elemento que interessa

na fórmula hegeliana é a vontade, a qual possibilita o acesso à razão, ponto inicial para que o indivíduo alcance a liberdade. Pode-se dizer que a vontade se exerce na superação do arbítrio, favorecendo a consciência a lidar com a demanda, promovendo o crescimento do eu. De acordo com Hegel (1999), o desejo enquanto vontade, cumpre-se em sua própria satisfação. No plano teórico, Hegel aponta o sujeito de amor que tende à completude, em que o Outro torna-se consistente por meio da existência de realidade, entendida aqui como consciência. Assim, o conceito de desejo responde ao apelo de duas consciências, as quais esperam o reconhecimento, cuja decisão ocorre como consequência de uma luta de puro prestígio. Nesta luta, conquista-se o que se deseja pela violência, em virtude da disputa situada na dialética do senhor e escravo⁶⁰.

Pode-se situar esta dialética, tendo como exemplo a expressão: “A bolsa ou a vida!”, em que a escolha entre um e outro aponta para a inscrição do desejo, já que o sentido para o sujeito emerge no campo do Outro, tal como sugere a psicanálise. Se escolhe a liberdade, perde ambas. Contudo, se escolhe a vida, a liberdade é tirada. A escolha de um implica na renúncia do outro. Escolhendo o ser, o sujeito desaparece. Escolhendo o sentido, este só subsiste mutilado. Em Hegel, a liberdade é conquistada colocando a vida em risco. No entanto, a morte é a privação da pretendida intensão de reconhecimento pelo Outro. Estas situações revelam em essência, que o sujeito hegeliano se defronta com a alienação.

Colocado numa situação infeliz em que só conhece provações, aprende a se afastar de todos os eventos exteriores, a libertar-se de tudo o que o oprime, desenvolvendo uma consciência pessoal. Ao estar voltado para o trabalho árduo, o escravo aprende a vencer a natureza ao utilizar as leis da matéria, passando então, a recuperar uma certa forma de liberdade por meio do domínio da natureza pelas próprias mãos. Hegel⁶¹ (2002) coloca que, em virtude de uma conversão dialética exemplar, o trabalho servil devolve-lhe a liberdade. Desse modo, o escravo,

⁶⁰ De acordo com Bueno, Lacan encontrou em Hegel a justificativa da noção de alienação engendrada pela via da escravidão. Contudo, existe uma diferença entre a consciência hegeliana e o sujeito lacaniano. Enquanto a consciência hegeliana é um objeto que se sabe afetado pela vontade, o sujeito lacaniano é causado por um objeto que ele não sabe dizer, apontando para um lugar onde ele se perde.

⁶¹ Hegel em 1821 criticou o estágio em que se encontrava a filosofia, apontando os diversos erros racionais e vazios, considerados falsos conceitos. Para ele, a filosofia deveria ser o fundamento do racional, que visa mostrar a importância do presente e do real, evitando os subjetivismos. Prestigiar a razão significa facilitar a realização do ser consciente diante da verdade. Hegel ainda afirma que o que é racional é real e o real é racional. Assim sendo, o real é produto da ação do homem, algo proveniente de uma atividade que se realiza.

transformado pelas provações e pelo próprio trabalho. O escravo ensina a seu senhor a verdadeira liberdade que é o domínio de si mesmo, ou seja, da sua consciência. Neste viés, a liberdade estoica se apresenta a Hegel como a reconciliação entre o domínio e a servidão. “Na luta de puro prestígio, o escravo renuncia à liberdade e ao gozo para conservar a própria vida. O discurso social demonstra de forma clara que, ao escravo, só resta a consciência de classe” (LIMA, 2003, p.133)⁶².

Em outras palavras, retomando a essência desta dialética, Lacan aponta que o Discurso do Mestre valoriza o saber apenas na medida em que ele produz algo novo que possa ser colocado a serviço do mestre. Lacan (1966), ao tratar da subversão do sujeito e a dialética do desejo, faz uma crítica a dialética hegeliana. Segundo ele, toda a explanação do filósofo denota uma carência, que no âmbito da psicanálise é considerada sintomática, tal como o recalque. A referência aqui é ao tema da astúcia da razão, cujo erro é tão mesquinho de seu peso como questão. O trabalho a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por medo da morte, é justamente a via pela qual ele conquistará a sua liberdade. Este é o engodo considerado por Lacan, manifesto tanto politicamente quanto psicologicamente. “O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão.”(LACAN, 1966/1988, p.825)⁶³.

O discurso da universidade consagra a relação de ensino, pois nele a dominante é o saber que toma o outro como um objeto, buscando produzir um sujeito informado. O que move o universitário é o afã de conquistar o conhecimento

⁶² Lima argumenta que se pode interpretar o conceito de liberdade pela relação desejo/gozo que existe no âmbito da dialética, na qual o sujeito aparece alienado ao dilema: vontade X privação. No entanto, Hegel não cedeu a especularidade imaginária. Mas manteve o seu foco na comparação com outra consciência como estratégia essencial para que o indivíduo se reconheça, sobretudo, porque para Hegel, a consciência só alcança a sua satisfação numa outra consciência-de-si. Este reconhecimento é analisado sob a forma de dupla significação, que por força das circunstâncias, retorna sob a forma de uma dupla ação, referida a cada um dos elementos que compõem a dialética.

⁶³ Observa-se em Hegel que a relação senhor e escravo cuja essência é a busca deste reconhecimento, aponta a desigualdade entre ambos os envolvidos. Verifica-se nesta dialética que o saber, a verdade e o gozo, nascem do amor. O trabalho do escravo como consequência, reforça o poder do senhor absoluto, fato tido como positivo. Já o lado negativo é que em sua formação aparecem o medo, o serviço, a disciplina, a obediência, cuja regulação se dá por este senhor absoluto, que no fundo refere-se ao medo da morte, cuja sentença é estabelecida pela verdade do amor. A idéia de que cada um tende à morte do outro e inclui arriscar a própria vida, aponta para o fato de que ambos partilham da mesma impotência. Numa leitura lacaniana, a unidade do real é dividida na oposição entre a consciência e a vida, entre desejo e objeto, instaurando assim o conflito e colocando a independência do eu à prova (LIMA, 2003).

para simplesmente repetí-lo acadêmica e rigorosamente, de modo a não permitir questionamentos. Analisando rigorosamente a forma de dominação implícita neste discurso, Lacan evidencia que a universidade produz um sujeito barrado, que tem vontade (desejo) de mais saber, para melhor se adequar aos ditames imperativos do saber. Este é o discurso da burocracia. Trata-se de um saber que se sabe, mas pertence a outro e por isso é regido pelo comando do mestre, já que a mestria do universitário está na verdade do S_1 ausente do campo da consciência. Pode-se observar a partir da leitura lacaniana que, do lado do sujeito só há significante (puro falo, embora mesmo este se encontre apagado pelo saber) e não há furo, pois a falta está toda no campo do Outro. (LACAN, 1970/1992).

No Discurso Universitário, o saber (S_2) está na posição de agente. Porém, esse saber está fora de sua posição primeira – a posição de Outro no Discurso do Mestre. Esse saber, enquanto totalizador, tenta apreender o real, aqui posicionado no lugar do outro. Coelho (2006) acrescenta que é neste contexto que o sujeito produzido nesse discurso cola-se facilmente ao saber que agencia o discurso porque o S_1 no lugar da verdade é potencializado como um mandamento que diz ser possível dominar o real, saber-se tudo.

Quanto ao discurso da histérica, este é considerado por Lacan como o responsável pela criação da psicanálise, a partir do momento em que Freud por meio da escuta analítica, teve acesso ao fundamento da clínica das histéricas: o inconsciente. No discurso da histérica, o S_2 aparece no lugar de produção. A histérica é o $\$$ que aparece dividida, de modo que o seu sintoma aparece como uma demanda de interpretação. Na operação de divisão sofrida, algo fica de fora, cai como perda, algo que não pode ser representável e que Lacan chama de objeto a . Como resultado de sua divisão, o sujeito não tem controle sobre o que diz. Fala continuamente em busca de algo que possa dizê-lo e se dirige para o Outro como aquele que pode dar-lhe um significante ao qual se aliene.

Reconhecendo ser um ser de falta, a histérica procura incessantemente preenchê-la, de modo a eleger alguém que possa vir ocupar a posição de Mestre, que supostamente deteria o significante mestre e que tenta produzir um saber do qual a histérica não pode aproveitar, furando-o a todo momento. Discurso que, via insatisfação, põe o sujeito em movimento, o que não implica, necessariamente, desenvolver um sintoma neurótico. Na leitura de Coelho (2006), a histérica tenta

colocar o analista na posição de mestre, de sujeito suposto saber, para em seguida, destituí-lo, quando demanda uma resposta.

Lacan afirma que a questão da histérica se situa no âmbito do desejo e da questão sobre o feminino. Esta que Freud tanto procurou decifrar e não alcançou êxito, já que a feminilidade é um enigma de difícil solução⁶⁴. Para Lacan, o discurso da histérica é industrioso tal como ela é, no sentido de que se faz da histérica uma mulher, contudo este não é um privilégio apenas dela. Homens também podem ser histéricos. É possível verificar a emergência do histericizar do discurso do sujeito na clínica, para que este, através da figura do analista, construa um saber da relação homem e mulher. Por estas razões, é que Lacan é enfático em afirmar que na clínica psicanalítica, os sujeitos são forçados a passar pelo discurso histórico, uma vez que esta é a lei, a regra do jogo.

Não estará aí, afinal, o próprio fundamento da experiência analítica? Pois digo que ela dá ao outro, como sujeito, o lugar dominante no discurso da histérica, histeriza o seu discurso, faz dele um sujeito a quem se solicita que abandone qualquer referência que não seja a das quatro paredes que o envolvem, e que produza significantes que constituam a associação livre soberana, em suma, do campo (LACAN, 1970/1992, p.35).

A questão da histérica é sobre o gozo, e ela demanda por um saber que dê conta daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo, conforme aponta Lacan. Todavia, a construção desse saber não é de todo importante à histérica, pois, na verdade, o que é essencial para ela é que o outro chamado homem reconheça que objeto precioso ela se torna nesse contexto do discurso. Para Coelho (2006), a histeria é o pilar da psicanálise, porque o discurso histórico é a chave do tratamento analítico. É aí que reside à busca da histérica por um mestre, tal como Lacan pontua. Isto é, a histérica quer que o outro seja um mestre, que tenha um saber

⁶⁴ “De acordo com sua natureza peculiar, a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher – seria esta uma tarefa difícil de cumprir -, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual” (FREUD, 1932, p.117). Entretanto, o desenvolvimento da feminilidade permanece exposto a perturbações motivadas pelos fenômenos residuais do período masculino inicial. Quando os homens atribuem a colocação “ o *enigma da mulher*”, são levados pela expressão da bissexualidade encontrada na vida da mulher. Sendo assim, Freud atribui à feminilidade maior quantidade de narcisismo, que também afeta a escolha objetual da mulher, de modo que, para ela, ser amada é uma necessidade mais forte que amar. “Se desejarem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar –lhes informações mais profundas e mais coerentes” (FREUD,1932, p.134).

considerável, mas que não saiba tanto, justamente para destituí-lo desse lugar de saber, no intuito de mostrar que ela é o prêmio máximo de todo o seu saber. Em suma, a histérica quer um mestre sobre o qual ela reine (LACAN, 1970/1992).

O discurso do mestre por sua vez, é o avesso discurso do analista, um oposto que implica numa renúncia a todo o discurso de domínio. Neste contexto é que Rabinovich (1991) afirma que o lugar do psicanalista é entre o mestre e o pedagogo. No discurso do analista, o agente é o desejo do inconsciente, no trabalho de questionamento dos significantes mestres. Para Lacan, a posição do analista é a de sustentar na clínica, a posição de objeto “*a*”, causa de desejo, para então, possibilitar a associação livre que se dá pela via da transferência. O analista se faz causa do desejo do analisante. Assim, o S_2 tido como saber inconsciente passa a ocupar, no discurso do analista, o lugar da verdade. Daí, o enigma.

Frente à pergunta o que é o saber como verdade, a resposta de Lacan é: um enigma. O enigma é, por excelência, um dito a meias, - tal qual a quimera, meio corpo destinado a desaparecer quando se encontra a solução. Enigma de uma metade de sujeito, S , que situado como agente do discurso da histérica, se desenvolve no processo analítico. [...] o enigma é uma enunciação sem enunciado que surge como possível de ser colhido na trama mesma do dizer do sujeito. (RABINOVICH, 1991, p.14-15)

Verifica-se a partir desta reflexão que o discurso analítico é lido como um dispositivo do qual se reproduz os significantes fundamentais, dos quais o sujeito precisa reencontrar. É a produção do S_1 como significante que dará ao sujeito a chave da sua divisão. Tendo como ponto de interseção o discurso e o laço social e sua relação com o sujeito, busca-se no capítulo a seguir, contextualizar o sujeito da psicanálise a fim de compreender como ele se posiciona diante dos objetos e também do discurso do capitalista.

2.4 O Sujeito da Psicanálise: quem é este sujeito?

Quando falamos de subjetividade, estamos nos referindo ao conjunto de matérias e funções no campo das necessidades orgânicas e também nas dimensões da cultura, que, através dos diversos códigos socialmente ordenadores modelam o corpo, possibilitando aos seres falantes utilizar a linguagem para manifestar suas

emoções e pensamentos, bem como se relacionar socialmente com o outro. A subjetividade é formada e determinada por todos os fatores que se inter-relacionam: a família, a escola, as relações sociais e afetivas, das quais se aprendem os princípios básicos do respeito, da amizade, da verdade e da justiça (MANCE, 1998).

Sigmund Freud foi o criador da psicanálise. A psicanálise nasceu no dia em que Freud compreendeu o vínculo entre esse saber não sabido e o sofrimento do analisando ou entre um pensamento não pensado e um agir. Freud esboçou sua primeira descrição do aparelho psíquico e do inconsciente nos anos 1896-1900, reformulando-a depois em 1920, constatando a força da repetição e da pulsão de morte. Tendo como objeto de investigação o inconsciente, Freud descobre por meio da clínica que a consciência não é dona de tudo.

Ou seja, existiam determinações de outra ordem que levavam seus pacientes a cometerem os lapsos, atos falhos, chistes. A noção de metapsicologia em Freud abriu os campos para a descrição dos processos psíquicos sob os pontos de vista dinâmico, tópico e econômico. A psicanálise era vista por Freud como a terceira grande ferida narcísica sofrida pelo saber ocidental ao apontar o descentramento da razão e da consciência. Ao fazer da consciência um simples efeito da superfície do inconsciente, Freud realizou uma inversão ao cogito cartesiano do “Penso, logo Sou”⁶⁵. Neste sentido, o sujeito freudiano não é idêntico a si, pois para Freud, a representação não é mais o espelho do mundo e o lugar da verdade. Pode-se ainda falar em um sujeito reflexivo, introduzido por Descartes, fazendo o fundamento do saber passar a coincidir com a descoberta do Cogito, levando ao entendimento que a objetividade da natureza se daria unicamente para um sujeito fundante do saber (LEITE, 2007). Jacques Lacan foi o seguidor que mais contribuiu e deu continuidade à sua obra. Lacan, retomou as três categorias de Freud, o Ego, o Superego e o Id - e as ampliou, permitindo assim uma compreensão maior do psiquismo, das artes e da literatura.

Segundo Garcia Roza (1996), o que Freud se propôs foi apontar a consciência como o lugar da inverdade, do ocultamento, da distorção e da ilusão, levando como consequência, o questionamento da razão. A descoberta freudiana

⁶⁵ Em Descartes, pensar assegura a existência daquele que pensa como coisa (ser) pensante, conferindo-lhe uma identidade a si. O “eu sou” cartesiano vale como a substantificação do eu penso, que se torna uma realidade plenamente presente a si, substancialmente certa. Este é o ponto de dessimetria entre a teoria cartesiana e a teoria freudiana. Em Freud, pensar não equivale a ser, pois sou também onde não penso, e o fato de pensar não me assegura que eu seja. “O sujeito não é um dado, mas uma descontinuidade nos dados”.

atesta o fato de que: “o ego não é o senhor da sua própria casa” (FREUD, 1917, p.178)⁶⁶. Esta descoberta revela que, onde o eu se pensa único no comando dos processos psíquicos, equivoca-se, uma vez que os processos inconscientes determinam sua morada. Freud destrona o eu do lugar de unidade e saber como considerado por Descartes, para outro, do conflito e da divisão. A consciência e a razão são derrubadas de seu lugar de verdade, passando a representar o lugar do engano. A subjetividade deixa de ser entendida como um todo unitário, identificado à consciência, para ser uma realidade dividida entre os sistemas consciente e inconsciente.

Freud ao escrever a primeira tópica do aparelho psíquico (1911), faz um *descentramento do sujeito* da consciência para o inconsciente, o que evoca uma divisão do sujeito de caráter estrutural porque se encontra não apenas na experiência da psicopatologia, mas também na atividade psíquica do homem normal. Este descentramento ainda não é tão radical, porque afinal o conflito se dá entre as pulsões sexuais reguladas pelo princípio de prazer e as pulsões do eu, de autopreservação, não erotizadas, regidas pelo princípio de realidade.

Contudo, a psicanálise aponta que o inconsciente freudiano é, em primeiro lugar, indissolavelmente uma noção tópica e dinâmica, resultante da experiência do tratamento. Freud mostrou que o psiquismo não é redutível ao consciente e que certos “conteúdos” só se tornam acessíveis à consciência depois de superadas certas resistências. Segundo Laplanche e Pontalis (1997), o termo inconsciente foi utilizado antes de Freud para designar de forma global o não-consciente. Nesta época, Freud afastou-se da psicologia anterior, por uma apresentação metapsicológica, isto é, por uma descrição dos processos psíquicos em suas relações dinâmicas, tópicas e econômicas. Este é o ponto de vista tópico, que permite localizar o inconsciente. Uma tópica psíquica não tem nada a ver com a anatomia, refere-se aos locais do aparelho psíquico. Este é “como um instrumento” composto de sistemas, ou instâncias, interdependentes.

O aparelho psíquico é concebido sobre o modelo de um aparelho reflexo, do qual uma extremidade percebe os estímulos internos ou externos, encontrando sua

⁶⁶ Diferentemente da lógica cartesiana, a representação em psicanálise não pode ser definida como imagem especular do mundo, como instrumento de acesso à verdade das coisas, na medida em que a dimensão de uma ordem natural não faz parte do campo psicanalítico. Em Freud, a representação deve ser entendida como uma construção que dá ao mundo e ao próprio sujeito um sentido, colorindo-os com significações diversas sem que nenhuma possa ser apontada como verdadeira.

resolução na outra extremidade, a motora (KAUFMANN, 1996). É entre esses dois pólos que se constitui a função de memória do aparelho, sob a forma de traços mnésicos deixados pela percepção e que é conservado. No artigo “*O inconsciente*” de 1915, Freud denomina-os “representantes da pulsão”. Com efeito, a pulsão, na fronteira entre o somático e o psíquico, está aquém da oposição entre consciente e inconsciente; por um lado, nunca se pode tornar objeto da consciência e, por outro, só está presente no inconsciente pelos seus representantes, essencialmente o “representante-representação”. Para Freud, é pela ação do “recalque” infantil que se opera a primeira clivagem entre o inconsciente e o sistema Pcs-Cs. O inconsciente freudiano é “constituído”, apesar de o primeiro tempo do recalque originário poder ser considerado mítico; não é uma vivência indiferenciada.

Anos mais tarde, após a reformulação da teoria das pulsões e de escrever o texto “*Além do princípio do prazer*”(1920), o descentramento se radicaliza. A idéia da pulsão de morte, a pulsão muda, é desvinculada do conceito de representação. Torna-se mais marcada pela força, sem possibilidade de ser absorvida totalmente pelo universo da representação e da simbolização. A dimensão econômica do psiquismo passa a ter a hegemonia sobre a dimensão tópica e dinâmica.

Torna-se necessário abordar o funcionamento do sujeito na compulsão à repetição e a pulsão de morte. Inicialmente, Freud (1920/1996, p.17), ao abordar o curso dos eventos mentais, esclarece que estes estão regulados pelo princípio de prazer que trabalha num movimento de redução da tensão na tentativa de evitação do desprazer. Para Freud, prazer e desprazer se relacionam à quantidade de excitação presente na mente. Ele ainda argumenta que a dominância do princípio de prazer se deve ao esforço do princípio de constância:

O princípio de prazer decorre do princípio de constância; na realidade, esse último princípio foi inferido dos fatos que nos forçaram a adotar o princípio de prazer. Além disso, um exame mais pormenorizado mostrará que a tendência que assim atribuímos ao aparelho mental, subordina-se, como um caso especial, ao princípio que Fechner da tendência no sentido da estabilidade, com a qual ele colocou em relação os sentimentos de prazer e desprazer (FREUD, 1996, p.19).

De acordo com Freud, para a preservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade. Este princípio tem como função efetuar o adiamento da satisfação, visto que o princípio de prazer, enquanto caminho das pulsões sexuais, é difícil de ser dominado. A substituição do princípio de prazer pelo

princípio de realidade só ocorre em virtude das experiências desagradáveis. Para Freud, prazer e desprazer estão interligados à quantidade de tensão presente no aparelho psíquico. A partir de então, ele teoriza sobre a economia pulsional, em que dentro de certos limites de estabilidade, a tendência é proporcionar prazer, porém se ultrapassam certos limites, o sentimento será o de desprazer.

Freud fala sobre as manifestações de uma compulsão à repetição. “Tais manifestações apresentam em alto grau, um caráter pulsional, e quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força demoníaca em ação.” (FREUD, 1920, p. 52). Pode-se assinalar desta forma, a pulsão de morte como sendo algo constitutivo do sujeito. A partir de Freud entende-se que o princípio de prazer tem como objetivo a busca do prazer. O princípio de realidade impõe restrições e limites ao primeiro. “O princípio de realidade é concebido como substituto do princípio de prazer, sob a influência das pulsões de auto-conservação do eu. Também conhece uma segunda limitação sob a forma de recalque das pulsões que contraria o desenvolvimento unitário do eu” (ROUDINESCO, PLON, 1998, p.486).

Na seção III de seu texto, Freud (1920), aborda dois tipos de compulsão à repetição. A primeira é uma compulsão que causa desprazer ao ego, uma vez que traz à existência consciente as pulsões sexuais recalçadas. Contudo, Freud adverte que este tipo de compulsão, não contradiz o princípio de prazer, pois, ao mesmo tempo em que causa desprazer para um dos sistemas psíquicos, causa satisfação para outro. Existe também um segundo tipo de compulsão à repetição, tida como um fato novo. Esta compulsão também rememora do passado experiências que não incluem oportunidades do aparelho sentir prazer, e que nunca, segundo Freud trouxe satisfação, mesmo para as pulsões sexuais recalçadas.

Pode-se dizer então que, nela não há o aspecto do prazer da compulsão que serve ao princípio de prazer. Ela é uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer. Há um caráter de repetição das mesmas experiências, nas quais o sujeito demonstra uma atitude passiva, da qual se defronta com uma repetição da mesma fatalidade (FREUD, 1920/1996, p.33). Ou seja, o primeiro tipo de compulsão à repetição não contradiz o princípio de prazer, enquanto que no segundo tipo as experiências repetidas nunca tiveram a satisfação como meta.

Freud (1920) reconhece no ser vivo a existência de uma dimensão conservadora. A observação do comportamento de animais e o estudo de processos

embrionários falam desta existência conservadora. Neste contexto, Freud (1920/1996) construiu o conceito de pulsão de morte, dando-lhe um caráter negativo. A pulsão de morte foi definida como um poder demoníaco que continha uma tendência regressiva e conservadora da mesmidade, podendo efetuar, de forma silenciosa, um trabalho destrutivo. Ela foi relacionada à desorganização de formas constituídas e remetida à energia livre ou desligada.⁶⁷ Em oposição à pulsão de morte, surge a pulsão de vida ou sexual, que tende a produzir formas organizadas e não destrutivas, consistindo a vida no conflito entre essas duas pulsões. Pode-se dizer, então, que a pulsão de morte tornou-se o protótipo da pulsão, na medida em que a especificidade pulsional reside no movimento regressivo de retorno ao estado anterior.

Roudinesco (1998) fala que a originalidade freudiana pauta pela elaboração de um novo dualismo das pulsões. Ora relacionadas com Eros, onde reúnem as pulsões sexuais e as pulsões do eu, ora as pulsões de morte, também denominadas de pulsões de destruição. Assim, é possível dizer que a pulsão de morte não pode estar ausente de nenhum processo da vida. Ela se confronta permanentemente com Eros que, contudo, é uma força inerente ao sujeito. É nele que se desenvolve a dialética de duas forças primordiais, prazer e desprazer e que são as dimensões constitutivas deste sujeito. As pulsões de morte podem ser designadas como uma “categoria fundamental de pulsões que se contrapõem às pulsões de vida, e que tendem para a redução completa das tensões, isto é, tendem a reconduzir o ser vivo ao estado anorgânico” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1997, p.407). Na visão destes autores, as pulsões de morte são voltadas para o interior e como tendem à autodestruição, elas secundariamente se dirigem para o exterior, manifestando-se então sob a forma de pulsão de agressão ou de destruição.

De acordo com Laplanche e Pontalis (1997), a pulsão de morte em Freud representa a tendência fundamental de todo ser vivo em retornar ao estado

⁶⁷ Pode-se dizer, então, que a pulsão de morte tornou-se o protótipo da pulsão, na medida em que a especificidade pulsional reside no movimento regressivo de retorno ao estado anterior. Roudinesco (1998, p.488-489) fala que a originalidade freudiana pauta na elaboração de um novo dualismo das pulsões. Ora relacionadas com Eros, onde reúnem as pulsões sexuais e as pulsões do eu e as pulsões de morte, também denominadas de pulsões de destruição. A pulsão, portanto, tem que transferir para ela. Não realizar seu destino que é morrer. Só a transferência pode salvar o sujeito de evitar o destino da pulsão que é a morte. Assim, a partir do que foi estudado, é possível dizer que a pulsão de morte (Tânathos) não pode estar ausente de nenhum processo da vida. Ela se confronta permanentemente com Eros, que é, contudo uma força inerente ao sujeito. É nele que se desenvolve a dialética de duas forças primordiais, prazer e desprazer e que são as dimensões constitutivas deste sujeito.

anorgânico, ou seja, as causas internas levam os sujeitos a retornarem a um estado anterior. As pulsões de morte são inscritas num dualismo que se contrapõem às pulsões de vida (Eros), sendo conceituadas por Freud como um tipo inteiramente novo de pulsões, dada a excelência que as caracteriza, na medida em que nelas se realiza de forma eminente, o caráter repetitivo da pulsão. A este respeito, Freud acrescenta que:

Com a hipótese da libido narcisista e com a extensão do conceito de libido às células individuais, a pulsão sexual foi por nós transformada em Eros, que procura reunir e manter juntas as partes da substância viva. Aquelas que são normalmente chamadas de pulsões sexuais são por nós encaradas como a parte de Eros voltada para os objetos. Nossas especulações sugeriram que Eros opera desde o princípio da vida e aparece como pulsão de vida, em oposição à pulsão de morte, criado pela animação da substância inorgânica. Essas especulações procuram resolver o enigma da vida pela suposição de que estas duas pulsões se acham lutando um com o outro desde o início (FREUD, 1920/1996, p.71)⁶⁸

Conforme argumentam os autores, o que Freud procurou realmente explicitar na expressão pulsão de morte foi o que existe de mais fundamental na noção de pulsão: o retorno a um estado anterior e, o retorno ao repouso absoluto do anorgânico. Laplanche e Pontalis (1997) colocam que Freud mostra que a pulsão de morte é um tipo especial de pulsão. No "*Esboço de Psicanálise*" de 1938, Freud afirma que as pulsões são o que de fato colocam o ser humano em movimento, tendo como aspecto o seu caráter de força genérica, indeterminada e impessoal. Sua ação eficaz, conjunta ou contrária, "produz toda a variedade das manifestações da vida" (FREUD, 1938, p.147).

Em outro texto "*Análise Terminável e Interminável*" de 1937, Freud estabelece a analogia com a atração e a repulsão, as duas forças básicas da mecânica clássica, e cita Empédocles de Agrigento (495-435 a.C.). A partir de teorização de Empédocles, cuja teoria se referia a ação de dois princípios fundamentais eternamente em luta, Freud estabelece duas propriedades fundamentais da libido, a saber: a viscosidade e a mobilidade, bem como a luta constante entre pulsão de vida e pulsão de morte. A referência ao filósofo grego por Freud se deve ao fato de Empédocles explicar as diferenças entre as coisas do mundo pela mescla entre quatro elementos: terra, água, fogo e ar. Contudo, Winograd (2004) destaca que, segundo Freud, essa diferença perde grande parte de seu valor em função de

⁶⁸ Nota acrescentada ao texto em 1921 – seção VI.

Empédocles considerar o universo tão animado quanto o ser vivo singular. Na concepção do filósofo, a alma do mundo, e a dos seres vivos, era regida por dois princípios: o amor e a discórdia.

Na visão de Empédocles, o processo do mundo é visto como uma alternância continuada de períodos nos quais o amor triunfa sobre a discórdia e vice-versa. Assim, o amor quer aglomerar tudo. Todavia, pouco a pouco a discórdia se insinua e desagrega. Deste modo, no processo de desagregação, nascem às coisas singulares e suas formas, frutos da luta entre as forças, até que se chega à dispersão total. E o ciclo recomeça por obra do amor, em sentido contrário. “Freud encerra suas considerações sobre Empédocles dizendo que, se a pulsão de morte é o esforço para levar o vivo à condição de inerte, isso não significa necessariamente que uma pulsão análoga não tenha existido desde antes da aparição da vida” (WINOGRAD, 2004, p.07).

Na segunda tópica “*O Ego e o Id*” (1923), Freud articula sua nova teoria das pulsões (Eros- Pulsão de Morte) com as noções de Id, Ego, Superego e radicaliza seu discurso desconstrutivo da subjetividade herdado até então. O indivíduo pode até acreditar narcisicamente numa subjetividade autocentrada (eu ideal), mas na realidade é duplamente descentrada pela pulsão e pela alteridade. Como conseqüência, há uma estruturação que se dá no jogo permanente de inúmeras e sucessivas identificações, implicando então, na renúncia da hipótese de uma identidade originária e a busca da subjetividade no mundo do outro e da cultura em geral.

Paralelamente, vislumbra-se a existência de certo discurso construtivo da subjetividade que aponta para a necessidade de pensá-la, articulando indissociavelmente sua dimensão de corporalidade, temporalidade, intersubjetividade e linguagem. Garcia-Roza (1996) aponta que a expressão que mostra a inquietação freudiana com relação à problemática do sujeito, pode ser caracterizada pela frase: *Wo Es war, soll Ich werden*, que significa “Onde Isso era, Eu devo advir”, uma articulação paradoxal dos determinismos das pulsões com a exigência ética de um dever ser.

Diferentemente da Primeira Tópica, que aponta para uma passividade do aparelho psíquico, a Segunda Tópica é eminentemente ativa, dinâmica. Tal concepção estruturalista ficou registrada no texto “*O ego e o id*” de 1923 e consiste em uma divisão tripartite da mente em três instâncias: o id, o ego e o superego. O id

constitui o pólo pulsional da personalidade. Os seus conteúdos, expressão psíquica das pulsões, são inconscientes, por um lado hereditários e inatos e, por outro, recalçados e adquiridos. Do ponto de vista econômico, o id é, para Freud, o reservatório inicial da energia psíquica. Do ponto de vista dinâmico, ele abriga e interage com as funções do ego e com os objetos, tanto os da realidade exterior, como aqueles que, introjetados, estão habitando o superego, com os quais quase sempre entra em conflito, porém, não raramente, o id estabelece alguma forma de aliança e conluio com o superego. Do ponto de vista funcional, ele é regido pelo princípio do prazer; logo pelo processo primário (LAPLANCHE; PONTALIS, 1997).

Quanto ao ego, sob o ponto de vista tópico, este se encontra numa relação de dependência tanto para com as reivindicações do id, como para com os imperativos do superego e exigências da realidade. Do ponto de vista dinâmico, o ego representa eminentemente, no conflito neurótico, o pólo defensivo da personalidade; e coloca em jogo uma série de mecanismos de defesa, estes motivados pela percepção de um afeto desagradável, numa espécie de sinal de angústia.

Já o Superego é uma das instâncias da personalidade tal como Freud a descreveu no quadro da sua segunda teoria do aparelho psíquico: o seu papel é assimilável ao de um juiz ou de um censor relativamente ao ego. Freud (1923) vê na consciência moral, na auto-observação, na formação de ideais, funções do superego. Classicamente, o superego é definido como herdeiro do complexo de Édipo, na medida em que se constitui pela interiorização das exigências e das interdições parentais. Conforme Garcia Roza (1996), é a interiorização da lei que possibilita a criança constituir-se como sujeito. Ou seja, a partir do momento em que a criança, ao ser separada da mãe pelo interdito paterno, toma consciência de si mesma como parte distinta e como sujeito, sendo introduzida na cultura.

Para Lacan (1953), o eu (ego) se distingue, como núcleo da instância imaginária, na fase chamada de estágio do espelho. A criança se reconhece em sua própria imagem, caucionada nesse movimento pela presença e pelo olhar do outro (a mãe ou um substituto) que a identifica, que a reconhece simultaneamente nessa imagem. Nesse instante, porém, o Eu (ego) [je] – sujeito - é como que captado por esse eu (ego) [moi] imaginário: de fato, o sujeito, que não sabe o que é, acredita ser aquele eu (ego) [moi] a quem vê no espelho. Trata-se de um engodo, é claro, já que o discurso desse eu [moi] é um discurso consciente, que faz “semblante” de ser o único discurso possível do indivíduo, enquanto existe, como que nas entrelinhas, o

discurso não controlável do sujeito do inconsciente. Segundo a teoria lacaniana, o ego não pode surgir no lugar do id, mas que o sujeito (je) deve estar ali onde se encontra o id, determinado por ele, pelo significante. E ainda, a criança se banha em um mundo de linguagem, que veicula as proibições e que é somente porque o ser humano é um ser falante que se instaura o recalçamento e, por meio dele, a divisão do sujeito, que por sua vez, proíbe o acesso à verdade do seu desejo.

Kaufmann (1996) argumenta que o termo sujeito proposto por Lacan somente ocorreu para que se pudesse operacionalizar a hipótese do inconsciente sem aniquilar sua dimensão fundamental de não sabido. Assim a sua presença é pensada sob a ótica da alteridade. “Esse outro é o sujeito do inconsciente em sua excentricidade de si para si mesmo; o sujeito do inconsciente eleva à condição absoluta (sem relação) esse segundo grau de alteridade.”(KAUFMANN, 1996, p.502). A partir desta premissa, observa-se que o sujeito não é nada de substancial, visto a sua manifestação em equívocos. Ou seja, o que a teoria lacaniana aponta é que, dizer sujeito é sugerir que a experiência é feita deste engano e por um ser falante que se interroga no campo da linguagem sobre a sua existência. Em Lacan, o sujeito é a própria divisão entre esse eu e o mundo exterior.

No seminário “*Os escritos técnicos de Freud*” de 1953, Lacan afirma que o sujeito é ao mesmo tempo agente – da fala, e suporte da estrutura. Logo depois, no texto de 1954, intitulado “*O eu na teoria de Freud*”, Lacan remonta à experiência do sujeito que ocupa um lugar na juntura do imaginário e simbólico, em que o sujeito tem de descobrir a que Outro ele deve remeter, neste universo de símbolos, de significantes de correlações intersubjetivas.

Ainda em Kaufmann (1996), observa-se o reconhecimento de Lacan do desejo de Sócrates no Banquete, a qual possibilita uma nova versão para a idéia de sujeito em seus seminários seguintes – a do sujeito suposto saber, expressão criada por Lacan quando ele situa o desejo de Sócrates em referência ao saber. Com o exemplo de Sócrates, o analista é interrogado na clínica como alguém que sabe sobre o desejo do outro. E assim, a expressão sujeito suposto saber aparece nos seminários “A Identificação” e “A Transferência”.

Tendo como âncora, a denúncia do sujeito suposto saber como coroamento do preconceito filosófico, Lacan (1959) opõe a lógica cartesiana para apresentar um sujeito desvanecente e dividido entre o eu sou do sentido e o eu sou da existência, daí a concepção de sujeito como corte. No campo da psicanálise, a afirmação de

que o Outro não é um sujeito, mas um lugar, torna-se o passo crucial de Lacan para formulação do campo dos significantes. Assim, na concepção de sujeito, a utilização dos termos Outro, desejo, demanda, tornam-se os termos operatórios lógicos para entender sua lógica e seu funcionamento no campo do Outro e dos significantes.

Segundo Elia (1999) quando Lacan introduz o inconsciente no cogito, rápido reformula: no lugar de penso, logo sou - afirma: penso onde não sou, logo, sou onde não penso. Com isto, aponta um Outro lugar para o pensamento, que não o eu. Neste contexto, na medida em que o pensamento para a psicanálise é inconsciente, pode-se dizer que o sujeito do pensar é o sujeito do inconsciente. A partir daí coloca-se que o sujeito da psicanálise é inconsciente e dividido entre saber e verdade. Ao tomar o cogito como referência para sua definição de sujeito da ciência, portanto, também da psicanálise, Lacan sublinha a importância da dimensão simbólica do sujeito, acrescentando a proposição de Descartes de que existe pensar, o fato de que há um sujeito que pensa (ELIA, 1999).

Assim, o cogito adquire valor para a psicanálise a partir do momento em que inaugura o sujeito em sua vertente simbólica. É somente nessa vertente que algo pode ter valor de existência para o ser falante. Apesar de não abarcar tudo, já que para a psicanálise o simbólico é incompleto, é neste campo que o trabalho de análise vai se dar debruçando-se sobre o que é da ordem do pensamento, fala e linguagem. Para Lacan, é esse sujeito, o sujeito cartesiano, o pressuposto na noção de inconsciente, pois Freud teria partido do fundamento do sujeito da certeza, tal como Descartes, ou seja, Freud parte da idéia de que o sujeito pode ter certeza de si desde que possa destacar dúvidas no seu discurso, as quais aparecem como reveladoras de um sujeito dividido; por isso, para Freud, o lugar do “eu penso” é independente do “eu sou”. Na psicanálise lacaniana, o sujeito é o sujeito do inconsciente, que é barrado pelo significante, dividido em sujeito da enunciação, o “eu penso”, e que não é o mesmo sujeito do “eu sou”. (LEITE, 2007).

Em seu texto “*A ciência e a verdade*” (1966), Lacan afirma que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência. E ainda, o autor pontua que a psicanálise é produto do advento da ciência moderna. Segundo Lacan (1966), o conceito de sujeito da ciência advém da hipótese por ele sustentada de um sujeito constituído pela determinação científica. Esta hipótese implica em dizer que a ciência moderna determina um modo específico de constituição de sujeito. Para Lacan a psicanálise não é uma ciência, uma visão de mundo ou uma filosofia que pretende dar a chave

do universo. A psicanálise é uma prática, onde através do método da livre associação chegaremos ao núcleo do seu ser. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção do sujeito. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito à sua dependência significante.

Na busca de uma articulação possível entre este sujeito e os elementos operadores da sua subjetividade, propõe-se no capítulo seguinte discutir o discurso do capitalista formulado por Lacan e a questão do sujeito e sua relação com os objetos, com a lei simbólica e o laço social, na perspectiva de elucidar o sintoma social apontado por Karl Marx ao criticar o sistema capitalista e o mundo moderno.

CAPÍTULO III O DISCURSO DO CAPITALISTA E A QUESTÃO DO SUJEITO

Há um rumor que corre: se gozamos tão mal é porque há repressão do sexo e a culpa é, primeiro, da família e, segundo, da sociedade e particularmente do capitalismo. É uma questão que se coloca. (LACAN, 1974/1993, p.51)

3.1 Que discurso é este?

Os discursos relacionados ao capitalismo foram formulados por Lacan quando do estabelecimento da teoria dos quatro discursos e numa Conferência em Milão. Quanto à estrutura do discurso, pode-se afirmar que o discurso é que faz laço com o social, tendo um agente que o procede e o transmite para o sujeito. Por outro lado, Chemama (1997) aponta que há algo que um discurso faz trabalhar, e que produz enquanto efeito. Deste modo, a verdade do discurso encontra-se na base do agente.

De acordo com Quinet (2001, p.16) Lacan, tal como Freud, preocupou-se com o mal-estar na modernidade, levando-o a afirmar que o mal-estar do mundo moderno podia ser diagnosticado como um produto do discurso capitalista, descrito através da inversão, no discurso do mestre, dos lugares do significante-mestre e do sujeito. Para Lacan, o discurso do capitalista é o laço social dominante na sociedade atual, onde o desmantelamento dos regimes das sociedades não-capitalistas torna esse acontecimento mais verdadeiro.

O capital invadiu tudo, e isso é o que se chama de globalização. Como afirmou Jean Baudrillard em Sociedade de Consumo (1970), vivemos numa espécie de evidência do consumo e da abundância criada pela multiplicação de objetos, na qual os homens da opulência se cercam não mais de outros homens, e sim de objetos (televisores, carros, computadores, fax, telefones, etc.). Suas relações sociais estão centradas não mais em laços com outros homens, mas sim na recepção e na manipulação de bens e mensagens. (QUINET, 2001, p.17)

Voltando ao discurso, Chemama (1997) argumenta que as contribuições elaboradas por Lacan, consistiram em sistematizar um paralelo entre a estrutura do sujeito e a forma que responde a ela no social. Isto se dá porque há uma identidade

entre o que constitui o sujeito, enquanto tal, e a estrutura onde se organiza seu assujeitamento ao social, ou seja, todos os sujeitos dependem do discurso do Mestre. O discurso do Mestre elaborado por Lacan teve como referências a teoria Marxista do capitalismo e o conceito de mais-valia.

A mais-valia no nível social corresponde a uma renúncia necessária do sujeito ao gozo. Na lógica lacaniana, a passagem do discurso do mestre antigo para o discurso do mestre moderno, desloca-se do discurso do mestre para o discurso capitalista, que se sustenta da burocracia, até chegar a sua forma final que é o capitalismo. Trata-se, essencialmente, de registrar os modos com os quais o saber se desloca em relação aos lugares. O discurso do mestre na atualidade é o discurso universitário. Lacan nos descreve essa reviravolta como uma modificação no lugar do saber que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que ele chama aí de capitalista. Nos termos da teoria dos quatros discursos, seria o quarto de volta que se dá entre o discurso do senhor e o discurso universitário.

No discurso do senhor, o saber (S2) ocupa o lugar do trabalho (acima e à direita), que, no mundo antigo, é exercido pelo escravo. É o escravo quem possui o saber e ao mesmo tempo quem trabalha. No discurso universitário, o discurso do senhor moderno, o saber encontra-se no lugar do novo senhor (acima e à esquerda). Segundo Oliveira (2004), o proletário, que ocupa nesse novo discurso o lugar que era o do escravo no discurso anterior (o do trabalho), é, nesse sentido, o despossuído de saber. A exploração capitalista frustra esse saber, tornando-o inútil. O que lhe é devolvido é um saber de senhor, o saber científico, que ocupa agora a posição de dominante no discurso universitário.

Lacan afirma que o fato de que o saber tenha passado para o lugar do senhor é precisamente o que torna mais opaco o que está aí em questão: a verdade. Ou seja, para Lacan (1970/1992), o advento do senhor moderno mostra o que está em jogo na nova tirania do saber, o que torna impossível que apareça aí o que cabe à verdade. O sinal da verdade está agora em outro lugar, ele é produzido pelos que substituem o antigo escravo: o proletariado. Mas o que Lacan marca como o mais importante a ser compreendido nesse esquema é que “como já foi indicado ao colocar [o saber], no discurso do senhor, no lugar do escravo, e em seguida colocá-lo, no discurso do senhor modernizado, no lugar do senhor – é que não é o mesmo saber” (LACAN, 1970/1992, p. 29).

Cabe destacar que o discurso do capitalista descrito no seminário 17 é diferente do discurso do capitalista escrito por Lacan na conferência de Milão, em 1972. Ele não se constitui a partir de um quarto de giro das letras como os outros discursos, mas se deduz por uma *torção* do discurso do mestre. Em outras palavras, significa dizer que a lógica é diferente porque não segue o ordenamento da seqüência de termos. São dois discursos com duas configurações significantes diferentes. O discurso do capitalista moderno pode ser representado pelo matema:

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

Na Conferência de Milão (1972), Lacan interroga sobre o lugar da psicanálise na cultura, na política e sobre a posição política do analista, irá propor o discurso do capitalista como uma exceção aos discursos radicais uma vez que é um discurso que não possibilita o laço social por não haver nele, relação entre o agente e o outro, o que fica claro pela direção das setas do matema que representa o discurso. Deste modo, considerando a lógica de funcionamento do discurso do capitalista o sujeito é convocado a enquadrar-se em torno de significantes que o coletivizam: funcionários (função), consumidores, bulímicos, internautas, cardíacos, homossexuais, mulheres, deficientes, tornando-se desse modo objeto acessível ao gozo do Outro. Lacan argumenta que no discurso capitalista contrariamente aos outros, os termos não são isolados; cada um alimenta no outro uma reação em cadeia, cuja tendência é o arrebatamento.

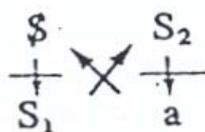
O trabalhador não pode gozar da integralidade do que ele produz porque há uma diferença entre o valor produzido por seu trabalho, o valor da mercadoria e o valor da sua força de trabalho, seu salário, que corresponde somente ao que é necessário para reproduzir sua força de trabalho. Mas é notável também que essa mais-valia devendo na maior parte ser reinvestida, o capitalista individual não vai gozar mais dela por isso. (CHEMAMA, 1997, p. 29)

De acordo com Darmon (1994), neste discurso o lugar da verdade não é mais protegido, ele é alimentado pelos quatro vértices. No discurso do mestre, o escravo era o saber, já "nesse discurso, a denúncia da verdade não faz senão reforçar o

processo; Lacan cita como exemplo o próprio papel de Marx" (DARMON, 1994, p. 225). Deste modo, o saber não circula, mas é assegurado pelos elementos com uma cumplicidade. "A pretensa libertação do escravo teve, como sempre, outros correlatos. Ela é progressiva à custa de um despojamento" (LACAN, 1969-1970/1992, p. 140).

Numa possível leitura do discurso do Mestre na estrutura capitalista temos o S_1 como o mestre que leva o S_2 – escravo a produzir um objeto barrado, do qual nenhum sujeito pode ter acesso. Numa análise ampla deste discurso, o autor aponta que se o $\$$ está separado do a não significa somente que nenhum sujeito tem acesso a esse objeto particular, a mais-valia, mas sim que, num primeiro momento do capitalismo, este sujeito não deve nem mesmo ser percebido. O Discurso do Capitalista, formulado por Lacan na Conferência de Milão (1972), é representado da seguinte forma, sendo esta configuração o que nos interessa estudar aqui:

Discours du Capitaliste



No discurso do capitalista temos como ponto de partida a inversão da posição de $\$$ e de S_1 . S_1 passa a ocupar o lugar da verdade e não mais o do agente como no discurso do mestre, e $\tilde{\$}$ vai ocupar o lugar de comando, como no discurso histórico. Encontra-se aí uma situação diferente dos outros discursos, nos quais nenhum termo é isolado e cada um alimenta o outro numa reação em cadeia cuja tendência é o arrebatamento, tal como pontua Chemama (1997). Verifica-se claramente que o lugar da verdade não está mais protegido e que os quatro vértices se alimentam uns aos outros suprimindo a hiância e a disjunção que há entre o lugar da produção e da verdade. O que quer o capitalista é apagar este efeito de impossibilidade ou, em outras palavras, qualquer evocação da fantasia, para manter o sujeito insatisfeito de modo bem particular. Segundo Lacan (1970, p.81), se para o mestre antigo interessava, sobretudo, que as coisas funcionassem, para "o capitalista interessa sustentar a insaciedade como um modo de insatisfação do sujeito." Esta insaciedade deve garantir um mercado para o qual não há falta, nem

falta objeto, e onde tudo é possível. A dimensão lógica *do não há relação*, modo como se escreve a impossibilidade, está foracluída.

Observa-se a partir desse matema que o discurso capitalista efetivamente não promove a ocorrência de laços sociais entre os seres humanos, mas propõe ao sujeito uma relação com um *gadget*, um objeto de consumo curto e rápido, promovendo de acordo com Quinet (2001) um autismo induzido. Em outras palavras, pode-se dizer que nele se encontra um *empuxo-ao-onanismo*, dado que ele não somente realiza a economia do desejo do Outro, como também estimula a ilusão de completude não mais com a formação de um par, e sim com um parceiro conectável e desconectável que está ao alcance das mãos.

Nos estudos sobre o lucro e a mais-valia, Marx teve como objetivo apresentar que, durante muito tempo da história do capitalismo, o lucro não foi colocado como a causa final, tampouco, como único motor da atividade industrial. Segundo Marx, a burguesia via que o trabalho não se destinava apenas para o lucro, pois, ele obedece antes a um conjunto de regras que determinam e orientam as suas formas, mesmo estando distante das preocupações morais e religiosas da época.

Na leitura de Lacan (1970/1972), jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. E mesmo, está fora de cogitação que não se trabalhe. Isto é um sucesso, então, do que chamo de discurso de mestre. Para isso foi necessário que ele ultrapassasse certos limites. (...). Falo dessa mutação capital, também ela, que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista (LACAN, 1970/1992, p. 160). Ou seja, esta formulação de Lacan é engendrada a partir do discurso do mestre. Isto porque o mestre é aquele que detém o saber, que sabe o que deve ser feito. O oferecimento desta certeza produz seus efeitos, já que é sedutor pensar na existência de uma verdade sobre as coisas do mundo.

Lacan, tomando emprestados os ensinamentos de Marx, aponta que pelo fato do homem falar, isto é, está imerso num universo de linguagem, ele não possui acesso direto aos seus objetos, pois, ele tende a encontrar sua satisfação na própria cadeia significativa, pela via dos lapsos, dos sonhos, dos atos falhos. Sobre o discurso do Mestre, Lacan ensina outra leitura, a saber: “um sujeito, barrado pelo fato de que fala, vê-se representar por um significante junto a outro significante, o que não acontece sem a queda de um objeto, o objeto *a*.” (CHEMAMA, 1997, p. 31).

É desta realidade que a psicanálise trata, onde o elemento organizador do discurso do mestre na realidade psíquica, como na realidade social, é a castração.

Em outras palavras, para o sujeito constituído pelo discurso do mestre, existem objetos que não podem ser adquiridos ou consumidos, que não entram nos circuitos ordinários da troca. Assim, independente do que o sujeito faça, o objeto *a* está perdido desde sempre.

Lacan (1970), ao falar da produção da mais-valia, usa do discurso do mestre e supõe que o discurso do mestre é o que estrutura o capitalismo, mas também percebe que o discurso do mestre não dá conta das formas tomadas pelo capitalismo contemporâneo, principalmente das formas que determinam e estabelecem o modo de ser do sujeito nos dias atuais. Uma diferença encontrada por Lacan, entre o discurso do mestre e o discurso do capitalista está no fato de que no discurso do capitalista não há disjunção entre o \$ e *a*; correspondendo a idéia pela qual neste discurso toda separação entre o sujeito e o objeto é evitada.

Chemama (1997) fala que este colapso entre falasser e objeto pode ser analisado a partir do lucro no sistema capitalista. O lucro não corresponde à parte do valor subtraído à produção, mas constitui aquilo pelo qual determina a produção e a troca, de forma sensata, sem se referir às aspirações efetivas dos homens concretos às quais o objeto produzido é supostamente destinado para o seu consumo. Nesta perspectiva, observa-se que o capitalismo supõe uma transformação do próprio objeto, à medida que o verdadeiro objeto com o qual o sujeito lida não é o objeto fabricado, mas sim um objeto abstrato, desprovido de toda utilidade particular. Nesta relação entre sujeito e objeto, acontece um fenômeno diferente: a partir do momento em que nada vem dissimular esse objeto, o sujeito não mais o domina, mas sim dele fica dependente, sendo motivado a persegui-lo num esforço incessante, estando condenado a nunca mais encontrar o que poderia desejar de mais singular.

Segundo Chemama (1997), a leitura que se tem desta relação no discurso do capitalista, é a seguinte: $a \rightarrow \$$, que aponta o sujeito diretamente comandado pelo objeto que, no entanto, ele produz.

É aqui que poderíamos retomar, desviando-a um pouco de seu sentido, uma fórmula de Marx: “a produção não cria somente um objeto para o sujeito mas um sujeito para o objeto”. Que ilustremos ainda, se quisermos, com a situação do homem moderno, telespectador como todos sabem. Livre de suas escolhas, ocupando, portanto o lugar do agente. Mas esquecido do que está previsto para ele, esses sistemas que medem seu tempo passado diante da tela, seus deslocamentos, porque não sua atenção, resumindo, submetido a um olhar. (CHEMAMA, 1997, p. 37)

Conforme nos mostra Chemama (1997), tanto no discurso no psicanalista quanto no discurso do capitalista, a está colocado no início de uma seta levando a S, ($\$ \leftarrow a$), sem nenhuma barra que venha separá-los. Tem-se então, a escrita de um efeito direto do objeto sobre o sujeito, de um objeto mais determinante para ele, quanto menos parece dele separado dele. É nestas circunstâncias que se pergunta se não há no discurso do capitalista algo como uma interpretação selvagem, uma vez que o sujeito seria confrontado de saída com o objeto num choque do qual muitas vezes, tem dificuldade para se recuperar.

A sociedade regida pelo discurso capitalista se nutre da fabricação da falta de gozo e produz sujeitos insaciáveis em sua demanda de consumo – consumo de gadgets que ela oferece como objetos de desejo, - promovendo, assim, uma nova economia libidinal. Em contrapartida, ao situar a mais-valia no lugar da causa do desejo, transforma cada um nós num explorador em potencial de nossos semelhantes, para dele obtermos o lucro de um sobretrabalho não contabilizado, produzindo, enfim, uma “lei” de querer obter vantagem em tudo. Mas obter vantagem para quê? Para consumirmos mais, mais objetos produzidos pelo capitalismo científico-tecnológico. (QUINET, 2001, p.17)

Soueix (1997) em seu texto “*O discurso do Capitalista*”, reforça a premissa de Lacan de que o sujeito teme a idéia de romper seu laço com o Outro. Porém, esta categoria de discurso em Lacan não faz laço entre os sujeitos. Ou seja, é um discurso não liga um sujeito a outro, mas sim revela o modo como o sujeito se situa em relação ao seu ser. Portanto, é uma regulação do gozo. Para este autor, o discurso é da ordem da lógica, e o que faz laço é colocar num mesmo lugar um mesmo elemento, no qual aparece a posição do outro. “Se vê que o discurso não é mais uma concepção histórica, do que uma concepção a-histórica. É uma construção lógica” (SOUÉIX, 1997, p. 42).

Hegel ensinava que o mestre antigo comanda o saber e o saber-fazer do escravo a fim de que o mesmo produzisse. Na álgebra lacaniana, o *a* está em posição do que é perdido para o escravo, indicando que o fruto do seu trabalho vai para o mestre. Assim, observa-se que o que é perda, objeto de roubo e desvio para o escravo é ganho para o mestre, pois foi o mestre quem apostou sua vida, renunciou ao seu gozo, expondo-se na luta até a morte. No discurso capitalista, o proletário é despossuído do saber, o que “justifica tanto o empreendimento como o sucesso da revolução”, como afirma Lacan (1969-1970/1992, p. 30), alicerçando-se em Hegel, na Dialética Senhor - Escravo e na leitura de *O Capital* de Marx, suas

postulações. Identifica-se na leitura lacaniana que o seu saber, a exploração capitalista efetivamente o frustra, tornando-o inútil. Mas o que lhe é devolvido, em uma espécie de subversão, é outra coisa - um saber de senhor. E é por isso que ele não fez mais do que trocar de senhor. Quando se refere à troca de senhor, Lacan enfatiza que não se trata mais do senhor do escravo, mas de um outro senhor, o capital, e, sobretudo, o saber do senhor sobre seu trabalho:

Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo o sabe, e é isto sua função de escravo. É também por isso que a coisa funciona, porque, de qualquer maneira, funcionou durante muito tempo. (LACAN, 1972, p. 30)

Segundo Lacan, os trabalhadores no sistema capitalista trabalham independentes de serem explorados ou não. Na lógica lacaniana, o *a* é o mais de gozar, sendo o produto do saber posto em atividade pelo semblante, correspondendo à S_1 , Um do “Há Um”, depois que o Um funciona, S_2 obedece. Somente nesta condição inaugural que torna mestre o significante, levando a constatação de que é a linguagem que faz o discurso do mestre funcionar.

A nova ênfase no saber do explorado me parece estar profundamente motivada na estrutura. A questão é saber se isso não é algo totalmente sonhado. Em um mundo onde emergiu, de maneira que existe de fato, sendo uma presença no mundo, não o pensamento da ciência, mas a ciência de algum modo objetivada (...) que por enquanto ocupam o mesmo espaço que nós no mundo em que essa emergência teve lugar, será que o *savoir-faire*, no nível do manual, pode ainda ter peso suficiente para ser um fator subversivo? (Lacan, 1969-1970/1992, pp. 140-141)

Lacan argumenta que nesta forma de discurso, jamais se encontrou outra coisa senão a estrutura. Portanto, o mestre arrisca uma primeira renúncia ao gozo e ele lhe retorna como um mais-de-gozar (SOUEIX, 1997). Quando o mais-de-gozar se contabiliza, surge a acumulação do capital, premissa encontrada no sistema capitalista. Para explicar como este processo funciona no campo da psicanálise, Lacan faz também um retorno a Marx, justamente por ser um motivador a partir da teorização acerca da função do mercado, onde o trabalho é comprado pelo dono do capital, reforçando a tese de um mercado de trabalho.

Para Marx⁶⁹, o mercado capitalista é o espaço onde há circulação de mercadorias, mas o trabalho é uma mercadoria especial, do qual se percebe que há trabalho não pago. É nestas circunstâncias que surge a mais-valia, como fórmula para explicar o ato de alguém ver as coisas sob outro ângulo. Adotando o ponto de vista do operário tido como alienado, Marx o nomeia com um novo significante: o de proletário. “E daí onde não havia senão um ser uivando ou silencioso, mas em todo caso explorado até a morte, ele faz falar um sujeito:

$$\begin{array}{c} \$ \rightarrow S1 \\ \hline S2 \end{array}$$

Nesse momento emerge uma mudança de discurso. Segundo Lacan (1970/1992), o discurso capitalista é extremamente judicioso a partir do momento em que não se dá como projeto integrar o gozo, ao contrário do capitalismo de estado que procura integrar tudo conforme a lógica do discurso universitário (burocracia). “Quando temos o gozo, é preciso gastá-lo ou então isso tem conseqüências.” (LACAN, 1970, p.30). Contudo, há um giro nesse saber, no discurso capitalista. O tudo-saber passou para o lugar do senhor. Há uma nova tirania do saber (da verdade):

O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. Sociedade de consumo, dizem por aí. Material humano, como se enunciou um tempo - sob os aplausos de alguns que ali viram ternura. (LACAN, 1970/1992, p. 30)

A denúncia de uma sociedade que sucumbe à verdade das coisas, à verdade de quem as produz, consumidas por esta sedução, é a ênfase lacaniana ao mostrar o discurso capitalista como o mal estar do mundo moderno. É nesta parte, S₂, que o discurso do capitalista se liga ao discurso do mestre. Numa outra leitura apontada por Soueix (1997), o que transforma o discurso do mestre é a inversão de esquerda,

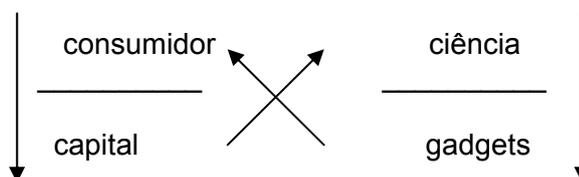
⁶⁹ De acordo com Marcuse (1988, p.115-116), Em 1844, Marx aprofundou os conceitos básicos de sua própria teoria através de uma análise crítica da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Ele descreveu a “alienação” do trabalho nos termos da discussão hegeliana sobre a condição do senhor e a do escravo. (...) Ele via a grandeza desta obra no fato de Hegel ter concebido a “autocriação” do homem (isto é, a criação de uma ordem social racional através da ação livre do próprio homem) como o processo de “reificação” e sua “negação”, em resumo, no fato de Hegel ter apreendido a “natureza do trabalho”, e ter visto que o homem é “o resultado do seu trabalho”.

onde o S_1 torna-se o $\$$ esvaziando a impotência da junção entre mais-de-gozar e verdade do mestre. Assim, a mais-valia se acrescenta ao capital, tornando tudo homogêneo. O significante mestre desaparece, tornando-se mais inatacável, como se formasse uma barreira. Outra diferença situada por Lacan se refere entre ao tratamento dado ao escravo e ao tratamento do proletário. Segundo Soueix (1997), o mestre antigo deixava a mais-valia como oportunidade de se produzir respeitando o corpo do escravo, ou seja, suas condições físicas para o trabalho. Para o capitalista, o proletário não é percebido como humano. O que conta é a possibilidade de se extrair dele mais-valia. Lacan analisa este fato dizendo o seguinte: “Isso se consome, se consome tão bem que se consuma”. (LACAN, 1970/1992, p.74)

Para Quinet (2001), o lugar da mais-valia coincide com o dos objetos de um gozo prometido e não alcançável por estrutura. Isto significa que a mais-valia para Lacan é a causa do desejo da qual uma economia faz seu princípio, de modo que no discurso capitalista, a ciência visa produzir objetos de consumo que operam como causa de desejo, na qual o saber científico se torna capitalizado para produzir objetos que representem os objetos pulsionais ($S_2 \rightarrow a$). De acordo com o autor, quando Lacan enfatiza que “Isso se consome”, ele marca o reino generalizado da mercadoria, onde tudo se compra. No discurso analítico ao contrário, pode-se dizer que “Tudo se compra por um lado e você só me interessa como objeto *a* do outro” (QUINET, 2001, p.16). O discurso capitalista tal como nos ensina Lacan, tem efeitos e conseqüências diretas sobre a subjetividade dos sujeitos, a partir do momento em que eles se vêem colocados numa relação de dependência com os objetos oferecidos pelo mercado.

O discurso capitalista fabrica um sujeito animado pelo desejo capitalista, que o leva a materializar o significante-mestre desse discurso: o dinheiro que, em seu caráter virtual, é conhecido como capital ($\$ \rightarrow S_1$). Assim, os objetos produzidos pelo discurso capitalista se apresentam aos sujeitos como se fossem objetos que causam seu desejo (*a*). “O discurso capitalista, portanto, transformou o sujeito em consumidor, desconsiderando seu desejo, ou melhor, interpretando-o como desejo de objetos, gadgets desejados no mercado pelos avanços da ciência financiados pelo capital.” (QUINET, 2001, p.17). Significa dizer que o sujeito elege objetos que possuam algum traço daquilo que se perdeu, daquilo que constituiu a falta ou o

mais-gozar e a esses objetos damos o nome de objeto de desejo. Por outro lado, há de considerar sob a ótica lacaniana que nenhum objeto pode substituir o objeto a.



Para Quinet (2001) o resultado dessa operação, é a falta, dado que o sujeito se recusa a ser subsumido pelo consumidor, de modo que o imperativo do capital é algo impossível de ser seguido. Desse modo, o sujeito como falta-a-ser é o sujeito como falta-a-ser-rico, em que a falta de gozo se inscreve como a falta-a-ter-dinheiro, isto é, o sujeito descapitalizado. Como consequência do discurso capitalista, há a produção do sujeito inadimplente, o sujeito da dívida que se eterniza, à medida que só paga juros, e juros sobre juros. “Na lógica desse discurso, a moratória é a recusa da dívida; ela constitui uma figura da castração, uma vez que erige uma barreira contra a insaciabilidade do capital, manifesta na perenização da dívida”. (QUINET, 2001, p.18).

De acordo com a análise feita por Quinet, presume-se que o discurso capitalista não é um laço social que regulariza tal como o discurso do Mestre, dado que sua política liberal, do cada um por si e do um contra todos impera como regra social. Em síntese, o discurso capitalista não regula, mas segrega, já que a única lei que rege a sociedade do capital é a segregação determinada pelo mercado, onde os que têm acesso aos objetos produzidos, isto é, aos gadgets se diferenciam daqueles que não têm. O discurso capitalista⁷⁰ produz objetos que visam à saturação do sujeito, tamponando sua falta com gadgets, propostos como objetos de gozo; anulando toda questão sobre o desejo, levando a crença de que esse tipo de laço social possibilita ao sujeito encontrar sua satisfação em um objeto.

A questão que se coloca é de como se pensar esse sujeito como quem comanda seu desejo, se esse mesmo desejo é causado por um objeto do qual ele não tem controle? Segundo Quinet (2006), embora o lugar de comando seja ocupado pelo sujeito, que se exhibe na expressão das suas escolhas e da sua

⁷⁰ Adam Smith diz que “o trabalho é o que permite efetivamente aumentar a riqueza das nações”, na Europa Capitalista.

liberdade, o verdadeiro comando é exercido pelo objeto de consumo, que sustenta de fato o discurso. Nesse regime é preciso que o consumo seja maníaco e o gozo uma vez que o temos é para gastá-lo, desperdiçá-lo, como diz Lacan(1970/1992) no Aveso da Psicanálise.

3.2 O Discurso do capitalismo e os modos de gozo

Ao abordar em psicanálise a expressão discurso do capitalismo e os modos de gozo, faz-se necessário um resgate histórico das raízes do sistema capitalista que no século XIX Marx e Engels criticaram. O contexto das considerações teóricas e sociológicas estava relacionado à Revolução Industrial da época, tida como o ponto inicial do capitalismo e da substituição da manufatura pela produção em massa.

Na concepção de Karl Marx e Engels (1986), a força motriz do sistema capitalista é a acumulação de capital. A característica fundamental e distintiva do sistema é a forma que este excedente é gerado e apropriado: a mais-valia. Marx (1985) mostra que tudo isso só foi possível por causa de uma revolução nas forças produtivas que acarretou modificações nas relações de produção e em toda superestrutura jurídica e institucional que teve de se ajustar às alterações das forças produtivas, onde:

- Forças Produtivas: força de trabalho mais os meios de produção.
- Relações de produção: as relações entre os proprietários e os trabalhadores que se estabelecem em função de um objetivo: a acumulação de capital.
- Superestrutura: a relação existente entre o nível econômico propriamente dito e os níveis jurídico, político e ideológico (a base econômica condiciona a forma do Estado, o direito e a ideologia de um povo).

Desta forma, para que o sistema funcione, é necessário que o valor do produto seja maior que o valor da força de trabalho.

Para Marx (1974), os processos de produção e reprodução da vida se dão pela via do trabalho, que é a principal atividade humana. O trabalho marca a história social porque socializa e coloca o homem em contato com o outro, condição esta que fundamenta o materialismo histórico enquanto método de análise da vida econômica, política e social. A partir daí, Marx procurou refletir acerca do significado de como os indivíduos e a sociedade percebem a apropriação de uma parcela daquilo que não produzem socialmente por aqueles vistos como não produtores. Diante destas questões, é que surgiram os conceitos de classe, exploração, opressão e alienação para explicar de fato a essência do sistema capitalista.

Na concepção marxista, o sistema capitalista tende sempre a separar as classes sociais pelos critérios de posse, apropriação e privilégios, que são vistos como a chave para compreender o surgimento das classes, cujas relações modelam a produção e a formação socioeconômica da sociedade capitalista. Para Marx, a tendência do sistema capitalista é sempre a de separar cada vez mais o trabalho dos meios de produção, no sentido de concentrar esses meios e transformá-los em capital, que, por sua vez, compra o trabalho assalariado.

A classe possuidora e detentora dos meios de produção, é percebida como aquela que explora a classe dos não possuidores desses meios, limitando a liberdade e a potencialidade dos mesmos, desumanizando o seu trabalho e sua identidade. Nessa perspectiva, a classe que detém o capital e os meios de produção na sociedade capitalista é considerada a potência política e espiritual dominante.

Quando Marx escreve seu livro *O Capital (1844)*, toma a decisão de analisar profundamente a sociedade capitalista, por perceber em sua estrutura o estilo mais desenvolvido de organização existente até então. Tendo como foco as relações socioeconômicas do sistema capitalista, ele parte da análise da forma mercadoria que tem seu caráter explícito pelos produtos construídos e pela própria força de trabalho. Para Marx (1974), o Capitalismo se baseia na relação entre trabalho assalariado e capital, correspondendo então ao que se traduz na valorização do capital, através da mais valia extorquida ao trabalhador. O trabalho é a substância e a medida imanente dos valores, mas ele mesmo não tem valor. Assim, o trabalho pela ótica marxista, perde o seu valor quando entra no mercado das mercadorias capitalistas, assumindo o papel de mercadoria tal como os objetos de consumo.

A mercadoria é tida por Marx (1974), como a forma elementar da riqueza capitalista, já que possui a propriedade de satisfazer as necessidades humanas,

tanto como meio de subsistência ou de produção. Por possuir o caráter útil, a mercadoria tem um valor de uso que se concretiza pela via do consumo. Assim, a divisão do trabalho é a condição *sine qua non* para a produção de mercadorias, e ainda, por ser uma exigência do processo de aumento das necessidades criado pelo desenvolvimento das forças produtivas sociais.

Tomando a idéia da relação de consumo e a disponibilidade dos modos de gozo, faz-se necessário retomar em Lacan, o conceito de gozo na clínica psicanalítica. Entendendo que temos dois momentos no ensino de Lacan, verifica-se que a primeira clínica, de base estruturalista, tem a sua ênfase no sujeito e no desejo insatisfeito. Tal desejo é barrado pela presença do significante Nome-do-Pai. A segunda clínica tem como alicerce a teoria borromeana, a qual aponta os tipos de gozo e os sintomas advindos deste. Insatisfeito com a corrente estruturalista, Lacan reformula um novo tipo de sintoma, para assim classificar as estruturas clínicas da neurose, psicose e perversão. Nesta perspectiva, o que entra como questão são as dimensões do real, simbólico e imaginário como elementos que sustentam este gozo (FERRARI, 2007).

Na segunda clínica, utilizando o modelo dos nós, Lacan argumenta que, o que se encontra no centro do nó, é o objeto *a*, que promove a identificação do sujeito com a falta do desejo, e não com os objetos positivos do desejo. Por meio da fantasia, o gozo que é efeito da privação do sentido, conseqüência da dependência do homem do campo do significante, tem que reacionar esse circuito, reencontrar o campo do Outro, para efetivar a única realidade possível para seres de linguagem, a realidade psíquica ou o laço com o objeto.

A fantasia inconsciente é esse operador estrutural necessário ao reencontro do objeto, ou dito de outro modo, à construção de um sintoma como uma modalidade de laço com o objeto. Incluímos na categoria de sintoma todo laço social, na medida em que implica um discurso e portanto a divisão do sujeito. Frequentemente, esse laço é insuficiente para regular o acesso ao gozo para um sujeito e lhe é preciso inventar outra coisa. O nome deste excesso é a angústia, um gozo deslocalizado, cujo objeto não se apresenta nas vias da interpretação, da máscara, do engano, do sintoma que é a via do desejo.

Em 1975, Lacan utiliza outro critério para se pensar no gozo, e defini-lo como satisfação da pulsão. Neste contexto, o gozo é impossível, dado que ele não se realiza porque a satisfação da pulsão também não existe. De acordo com Leite

(2007), antes do Seminário XX, aparece um terceiro modo de se pensar no gozo por Lacan. Deste modo, Lacan aponta diversos tipos ou modos de gozo: o gozo clitoridiano, o masturbatório, masoquista, gozo da coisa, gozo perverso, gozo da mulher, gozo de Deus. Contudo, estas referências ao gozo não se encontram articuladas entre si, pois são expressões do gozo do Outro. Ou seja, formas de o sujeito estar na posse de alguma coisa. Leite (2007) acrescenta que, todas às vezes em que Lacan se referiu ao gozo no Seminário I, a crítica era a Hegel. Observa-se no percurso de Lacan, que o gozo do Outro não adquire o mesmo sentido no Seminário XX de Lacan, visto que a diferença fundamental é encontrada no Seminário 6, onde ele diz que no gozo masoquista, é o escravo quem goza do amo. No Seminário 8, a expressão Gozo do Outro aparece como o gozo da coisa, o gozo proibido. Tendo assimilado a idéia de valor do gozo, Lacan (1975) define o gozo como sendo o gozo do Um. “Se o gozo e gozo do Um ele não pode ser gozo do Outro.”(LEITE, 2007, p.03).

Neste âmbito, o gozo do Um não pode ser o gozo do Outro, por uma única razão: antes se encontrava no campo da linguagem. Se não existe signo ou ele é arbitrário, considera-se que o significante e o significado nunca coincidirão, de modo que o saber e a verdade estão sempre no Outro. Torna-se um gozo difícil de se alcançar⁷¹. O gozo existe, mas é de outra ordem. Segundo Leite (2007), a novidade introduzida por Lacan (1975) foi à interseção do real com o simbólico, em que ele coloca o gozo fálico, como o gozo do órgão do homem depois do êxtase sexual.

Destaca-se a importância de distinguir nesses tipos de gozo o seu objetivo final. O gozo do Outro é o que se encontra fora do simbólico, da palavra; enquanto que o gozo fálico encontra-se fora do imaginário, enquanto configuração corporal. Estas explanações acerca dos tipos de gozo, leva-nos a articulação que revela o objeto *a* encarnado como o *mais-de-gozar*, considerado como o principal tipo de gozo da sociedade contemporânea. Assim, gozo, prazer e objeto são tidos como a máxima do discurso capitalista. Portanto, abordar acerca do gozo em Freud e suas relações com o sujeito, é imprescindível para identificar as práticas do capitalismo e sua ação nas formas de gozar dos sujeitos.

⁷¹ No Seminário VII, Lacan diz que o gozo pode ser lido em Freud como incesto. Ou seja, o incesto é gozar, é ser Um com o Outro, é ser sem falta, um gozo narcísico que tem como função, escapar ou mesmo evitar a falta.

Por estarmos afundados numa cultura narcísica, os sujeitos são regidos pelo princípio do prazer, ou, até mesmo, por um além do princípio do prazer, que tal como aponta Freud (1918), quando se refere a um gozo articulado à pulsão de morte, numa tentativa sempre retomada de tentar tamponar uma falta. Falta essa que se encontra esvaziada de sentido e de significação, justamente por que os sujeitos estão alienados nos objetos de consumo, os quais julgam ser suficientes para torná-los felizes e aliviar o mal-estar de estarem nesta civilização tão contraditória.

Para Leite (2004), as concepções teóricas de Lacan sobre a cultura e sobre os tipos de gozo permitem-nos fazer uma leitura da sociedade atual, compreendendo-a não como satisfação do desejo, mas como modos de gozo. A partir das considerações freudianas sobre a satisfação e a pulsão de morte, Lacan retoma a questão do gozo e do significante pela via do objeto *a* e do mais-de-gozar. Inicialmente, ele afirma a sua perspectiva em relação à pulsão de morte: esta se passa no campo do discurso (1970/1992, p.14). Sendo o discurso uma articulação, Lacan deixa claro que este funciona numa espécie de máquina que trabalha e produz efeitos sobre os corpos, isto é, gozo. Com a noção de discurso, significante e gozo se articulam. É neste contexto que Lacan introduz a noção de mais-de-gozar, apontando então que não se trata de transgressão.

A articulação significante provoca a divisão do sujeito: temos \$ barrado, o sujeito “científico” que, ao se identificar com um significante (operação de alienação), sofre uma perda, uma extração de gozo. Para Lacan, essa é a origem do objeto perdido freudiano e da repetição. Como efeito dessa perda, surge o objeto *a*, como esse objeto perdido para o sujeito, objeto impossível de nomear e que é a causa do seu desejo.

Quanto à articulação significante, Lacan diz que esta é tomada como um aparelho de gozo, que no seu trabalho constante acaba por produzir entropia. Por estas razões é que se retoma o modelo termodinâmico subjacente à formulação de Freud sobre a pulsão de morte: há um sistema, um aparelho que trabalha. Deste, resulta um produto (\$) e um resto, que representa um gasto, uma perda (entropia). A este ponto de perda, como na termodinâmica contemporânea, Lacan confere uma

positividade. Neste ponto, há um gozo a mais a recuperar. No lugar da perda, há a produção de uma suplência, o mais-de-gozar (LACAN, 1970/1992, p.48)⁷².

Na dizência lacaniana, pode-se definir gozo como alguma coisa da qual o sujeito está privado, mas que tem a ver com a morte. Araújo (2006) aponta que Lacan, retomando os termos de Freud, formulou os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão, redefinindo-os atados pela topologia que os sustenta na função única do real. Ou seja: o real da psicanálise é o ser de gozo, como o aparelho da linguagem é o estofa da estrutura pulsional para abertura ou fechamento do inconsciente na transferência, por efeito do desencontro na falha da repetição.

Isto porque Lacan parte do pressuposto de que a sociedade capitalista seria condicionada por um modo de gozo caracterizado pela aquisição de objetos e pelo consumismo ligado a essa forma de gozo que se apresenta como mais-de-gozar.⁷³ Para a psicanálise, gozo não é prazer, mas o estado que fica além do prazer; que nos termos de Freud, é uma tensão, tensão excessiva, um máximo de tensão, ao passo que, inversamente, o prazer é um rebaixamento das tensões (...); o gozo alinha-se do lado da perda e do dispêndio, do esgotamento do corpo levado ao paroxismo de seu esforço.

Lacan, com a noção de mais-de-gozar, positiva a noção de pulsão de morte, do gozo. Ele não a pensa como uma perda, um déficit ou uma impossibilidade. A dimensão que Lacan dá à pulsão de morte articula-se à referência freudiana do texto *Além do princípio do prazer*, onde Freud afirma que a positividade presente na diferença entre a satisfação alcançada e a almejada...que impulsiona sempre para a frente, indomada (FREUD, 1920/1996, p.60). É esta diferença, esta perda, que se traduz como fonte de uma suplência que se explicita na noção de mais-de-gozar Na

⁷² No Seminário 7, Lacan afirma que a pulsão de morte não diz respeito a uma necessidade, nem tampouco é redutível a uma tendência no sentido energético (1991, p.256). Para ele, a pulsão de morte não se confunde com o princípio do nirvana ou de aniquilamento no sentido do retorno a um estado de repouso, de equilíbrio e, portanto, de morte. A pulsão de morte comporta uma dimensão histórica marcada pela insistência. Este nível – histórico – “...só é definível em função da cadeia significante” (1991, p.258). Ou seja, só há gozo porque há significante. A partir desta constatação é que Lacan passa a definir a pulsão de morte, como pulsão de destruição, que está para além do retorno do inanimado (LACAN, 1991, p.259).

⁷³ Por exemplo, a economia libidinal do neurótico o faz mais-de-gozar através do sonho, já que ele supõe o gozo do Outro como um gozo impossível, ao passo que o perverso o toma com realizável. Assim, para o neurótico é impossível imaginar a morte, a loucura, a felicidade suprema. Já o perverso não imagina o gozo, mas busca-o, persegue-o e julga ser possível captá-lo.

formulação de Marx, a mais-valia vai para os bolsos do capitalista. No campo do sujeito, há outra saída para o gozo. Na leitura lacaniana, o mais-de-gozar, como suplência a essa perda, é o que, do discurso, não serve à comunicação, nem é útil aos propósitos da vida ou ao bem-estar do indivíduo⁷⁴.

De acordo com Miller (2005/2006), o gozo é um “fundo informe”, não é precisamente estrutural. Nesse sentido, é o transbordamento do gozo que irá desestruturar o discurso de Lacan conduzindo-o aos nós. No *Seminário 20*, Lacan disse que o objeto *a*⁷⁵ não é suficiente para falar do gozo: “ele é muito bem educado, é um semblante que não permite atingir o de que se trata no gozo”. A partir de então, Lacan formulou a questão de saber em que medida seria um “artifício falar do gozo a partir do mais-de-gozar.

Articulando todos esses modos de gozo, no centro, temos o objeto *a*, pensado enquanto mais-de-gozar. Esse é o principal modo de gozo da sociedade contemporânea. É a leitura que Lacan faz da condição capitalista da sociedade atual, apontando que o sujeito procura sua completude não no sentido, mas no objeto (LEITE, 2004, p.09).

Os sujeitos buscam uma realidade na qual possam gozar sem entraves. A referência aqui é, na dizência lacaniana, ao mais-de-gozar, em que tudo pareça imediatamente satisfeito, fazendo com que esse falante não tenha nenhuma mediação com sua história e nem dívidas com o passado. Contudo, ele vive sempre na angústia, sem saber a causa, já que se trata de um sujeito dividido entre àquilo que é da ordem do seu desejo inconsciente e as restrições da cultura, entendida como civilização, tal como pontuou Freud em seu texto “*O Mal Estar na Civilização*”, escrito em 1930⁷⁶.

Segundo Freud, que vale a pena retomar aqui, a pressão que a civilização exerce sobre o sujeito é justamente a renúncia à satisfação pulsional presente nas relações entre os homens, na qual o trabalho da civilização repousa na exigência da

⁷⁴ Op. Cit. .

⁷⁵ Conforme aponta Nasio (1993), a letra “a” é um símbolo e representa a primeira letra da palavra “Outro” (autre), o nosso semelhante. É o inatingível, aquilo que advém de uma falta não preenchível, marcada pela perda do objeto do desejo, que passa, então, a ser revestido por imagens semânticas relativas a lugares erógenos do corpo: seio, olhar, voz, etc. Pode ser também o mais-de-gozar, um excesso acumulado impossível de simbolizar, mas que pode assumir imagens alucinadas corporais, visuais, auditivas, olfativas ou táteis, que participam do encontro desejante entre o sujeito e o Outro. Como o desejo se edifica a partir de uma falta, o objeto “a” é então aquilo que causa o desejo.

⁷⁶ Estas considerações são elaboradas na época da segunda Guerra Mundial, em que Freud questiona sobre as vantagens do progresso e as infelicidades que ele provoca, pois os homens não se tornaram mais felizes com o avanço da ciência e da cultura.

não-satisfação dessas forças poderosas que o sujeito não tem o controle absoluto. Diante de tais exigências impostas pela civilização, Freud diz que cada sujeito deve procurar as saídas alternativas que julgar melhor, uma vez que a civilização oferece um vasto mercado de compensações, cujos mitos, religiões e moralidade se sobrepõem como tentativas de compensação do déficit da satisfação produzido pelas forças pulsionais

O apelo ao gozo produz mais angústia do que o gozo propriamente dito, mais violência (é com violência que reagimos aos imperativos) do que fruição. A violência contemporânea parece ser efeito dessa produção significativa a respeito do gozo, que confere um lugar privilegiado aos atos destrutivos e demonstrações de onipotência. [...] Não se trata de uma falta de gozo, pois esta é constitutiva da condição humana, mas da suposição de falta de um objeto imaginário do qual o sujeito se acredita privado (pelo Outro), e que cabe a ele recuperar a qualquer custo (NAVARRO, 2006, p.02)

Embora o sujeito possa obter prazer e satisfação, este prazer jamais poderá ser comparado àquele que é supostamente proporcionado pela realização do desejo, pois os objetos são apenas meios parciais para aumentar as nossas possibilidades de gozo. É neste contexto que se apresenta o capitalismo, ao despertar uma onda incestuosa de realização de desejos, estabelecendo um novo patamar de incertezas sobre o que é necessário e o que é desejável (NAVARRO, 2006).

Sobre os efeitos na subjetividade da sociedade contemporânea, Melman (2004) argumenta que os indivíduos de modo geral encontram-se envolvidos por uma série de desejos difusos e contraditórios, visto que a filosofia dominante é aquela que os falantes encontram em seu meio aquilo que consideram satisfazê-los, plenamente⁷⁷. Estes são os ditames de uma nova economia psíquica, identificada por ele. Navarro (2006) ainda complementa essa idéia dizendo que tal economia é organizada pela exibição de prazer, o qual se coloca em novos deveres, dificuldades

⁷⁷ Todo progresso da civilização paga o preço de uma renúncia às pulsões. É essa renúncia cultural que determina o caráter estrutural do mal-estar inerente à economia de felicidade do homem na civilização. Por outro lado, essa impossibilidade de atingir a felicidade explica-se pelas limitações constitutivas do ser falante para realizar o programa do princípio de prazer: o sujeito, na sua acepção freudiana, não está aparelhado para experimentar a felicidade em toda a sua plenitude. Essa insuficiência remonta, na verdade, a uma falha inata do aparelho destinado a proporcionar prazer, falha constituída de três fontes essenciais: o próprio corpo, a relação com o mundo e, finalmente, a relação com os outros (SANTIAGO, 2001).

e sofrimentos. A partir do momento em que há no sujeito um tipo de desejo, ele se torna legítimo, e é legítimo esse indivíduo encontrar sua satisfação.

É neste contexto que Melman (2004) afirma que a posição ética tradicional, metafísica, política, que permitia às pessoas orientar seu pensamento, tornou-se escassa e substituída por um novo modelo de comportamento social que dita a o excesso como a norma instituída pelo social. Pressupõe-se que esta nova economia pulsional resulta da conversão de uma economia psíquica antes organizada pelo recalque, numa outra organizada pela exibição de gozo, com novas formas de alienação direcionadas para o gozo e o consumismo. A consequência evidente pode ser identificada na crise do reconhecimento da lei, da dívida simbólica que temos com a coletividade. Nesta perspectiva, que esta nova economia psíquica remete ao discurso do capitalista.

No seminário 17, *O avesso da psicanálise (1969/1970)*, Lacan afirma que o denunciado por Marx na mais-valia é a espoliação do gozo, que desde a sua época - meados do século XIX -, a sociedade de consumo faz equivaler ao objeto mais-de-gozar que é produto da indústria, denunciando assim a degradação a qualquer objeto mais-de-gozar daquilo que poderia trazer a marca do desejo, sempre singular.

Outro aspecto denunciado por Lacan é que o gozo pode ser concebido como uma espécie de *deus Janus*, deus de suas faces, na qual, uma face goza da perda de um gozo produzida pela entrada do sujeito na linguagem; enquanto que a outra face goza da busca repetida e incessante pela recuperação desse gozo. Verifica-se então, que há um desencontro do sujeito com o seu gozo, uma vez que é buscado por meio da repetição que tanto Freud abordou em 1920.

Este desencontro em Lacan (1970/1992) é apontado sob a forma de defeito, do fracasso e da perda, situações extremas em que à repetição visa o gozo. Tais formulações revelam que, Lacan (1970/1992), ao colocar o gozo entre a perda e a recuperação, instaura-o na origem mesma do discurso. Para ele, o discurso toca no gozo sem cessar, visto que é dali que ele se origina⁷⁸.

Lacan aponta que, embora Marx denuncie nesse processo a espoliação do proletário, “o faz sem se dar conta de que é no próprio saber que está o seu segredo

⁷⁸ Verifica-se ai que Lacan enfatiza o apaziguamento, visto que para ele, cada discurso é a tentativa de dominar esse gozo perdido e perturbador. Em outras palavras, Lacan evidencia que o discurso aparece como tentativa de fazer regulação, disso que foge ao principio do prazer.

– como o da redução do próprio trabalhador a ser apenas valor.”(LACAN, 1970/1992, p.158). Para ele, é a introdução do discurso universitário, sob a forma de saber moderno, isto é, da ciência moderna, na posição de senhor, que produz o capitalismo. Nesse novo discurso, o mais-gozar não é mais mais-gozar. Ele passa a ser registrado ou deduzido da totalidade do que se acumula. Ele é mais-valia. Essa mutação capital, que confere ao discurso do senhor seu estilo capitalista, se dá a partir do dia em que “o mais-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama acumulação do capital” (LACAN, 1970/1992, p. 159). No capitalismo, a mais-valia é contabilizada pelo capital. O que torna o discurso capitalista circular. Ele reduz tudo a valores. O próprio trabalhador torna-se aí apenas unidade de valor (OLIVEIRA, 2004).

De acordo com Oliveira (2004), o capitalista ri e Lacan se espanta. Não porque ele ri, mas porque Marx o põe a rir exatamente no momento em que é introduzida a mais-valia. Com este riso, Marx desvela, segundo Lacan, o que é a essência da mais-valia. Em torno do mais-de-gozar, existe algo como uma gag fundamental: como nas cenas, ao mesmo tempo inesperadas e cômicas, dos filmes do cinema mudo, em que um gozo é recuperado na falha do saber. O chiste – e o riso que ele provoca – sempre tem uma relação com esse objeto esvanecente que é o mais-de-gozar e que é sempre da ordem de um sobressalto, de um ataque súbito, disso que Lacan chama “um pouco mais, um pouco menos”, a escamoteação, algo que passa e desaparece rápido.

É neste contexto que para Lacan (1970), o riso do capitalista mostra uma sensibilidade clara quanto a essa falha do saber, esse erro na contabilidade, erro que contará a favor do capitalista, que aprende a acumulá-lo. Assim, o passe de mágica do capitalista, sua escamoteação, é que ele rouba o que é seu de direito, rouba o que comprou: a força de trabalho do proletariado! O que revela, em última instância, que ele não paga, mesmo que pague, conforme aponta Oliveira (2004). Porque há algo não pago no que ele paga. Esse aspecto do capitalista é o que, para Lacan, define o rico, aquele a partir de quem se deve definir a riqueza:

O rico, ele compra tudo, em suma – enfim, ele compra muito. Mas queria que vocês meditassem sobre o seguinte – ele não paga. Se se imagina que ele paga, “é por razões contábeis que têm a ver com a transformação do mais- de-gozar em mais-valia. Mas, primeiro, todos sabem que ele acrescenta regularmente sua mais-valia”. Isso explica por que no sistema capitalista “não há circulação de mais-de-gozar”. (LACAN, 1992, p. 77).

Zizek (1991) complementa esta tese, argumentando que o ato de escamotear consiste no fato de que, a força de trabalho é uma mercadoria paradoxal cujo uso - o próprio trabalho - produz um excedente do valor em relação a seu próprio valor, e é essa mais valia que é apropriada pelo capitalista. Em busca desta verdade, Marx conseguiu demonstrar nas suas inúmeras críticas ao capitalismo que há algo sempre velado no discurso, e ainda, que o laço social fracassa no capitalismo porque o homem é um ser que, por definição, faz laço com o outro (ALBERTI, 2000).

Para Lacan, “o discurso capitalista” é algo de loucamente astucioso [...], funciona perfeitamente; não pode funcionar melhor. Mas, justamente porque funciona depressa demais, se consome. Consume-se tão bem que se esgota”⁷⁹. Na leitura lacaniana, o verdadeiro problema do capitalismo é que ele funciona numa ordem muito positiva e promissora, de modo que a sua tendência é a de consumir tudo o que existe nas mais diferentes esferas, como os recursos, a natureza e, principalmente, os sujeitos que o servem, fazendo do consumismo a marca da identificação sintomática.

3.3 A mais-valia e o sujeito

Para tratar da relação da mais-valia e o sujeito na psicanálise tal como ensina Lacan, faz-se necessário resgatar os conceitos teóricos de Karl Marx acerca da Teoria do Valor, essencial para a compreensão do tema a seguir. A teoria do valor de Marx é um refinamento da teoria de valor-trabalho da escola clássica. Marx chegou à conclusão de que Trabalho era a essência de todo valor. Para ele, valor era o objetivo da propriedade de cada e toda *commodity*. E isto deveria estar ligado a algo mais substancial que as forças “superficiais” da oferta e procura no mercado (HOBBSAWN, 1989). Para entendermos melhor esta teoria devemos esclarecer alguns conceitos:

⁷⁹ Lacan, Jacques. *Du discours psychanalytique*, 12 de maio de 1972. Texto inédito (Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingüe).

- ♦ **Valor de uso:** capacidade de um bem responder a necessidades específicas. O valor de uso é a serventia de um bem.
- ♦ **Valor de troca:** qualidade de um bem ser equivalente a outro com o qual pode ser trocado.

Os bens têm diferentes valores de uso, mas devem ter o mesmo valor de troca para serem trocados. Para medir esta igualdade, Marx coloca a seguinte argumentação. A quantidade de trabalho incorporada a estes objetos é a medida em termos de tempo de produção. Sendo o valor de uma mercadoria é igual ao tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la.

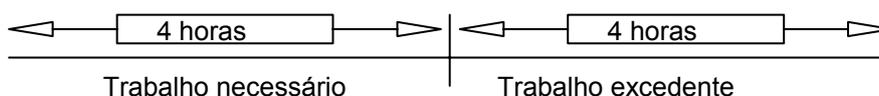
Segundo Balinky (1973), a economia clássica contém duas teorias de valor de troca: a determinação a curto prazo de preço pela oferta e demanda, e a teoria do longo prazo do “preço natural” ou preço de custo. Marx (1974) percebeu uma contradição nestas duas teorias: a teoria do preço natural defende que o preço é invariável no longo prazo, onde qualquer observação casual revela que o preço de mercado flutua constantemente em torno de um ponto definido. Ele escreveu: “É somente no curso destas flutuações que os preços são determinados pelo custo da produção. O movimento total desta desordem é a ordem”. E aqui está a dialética de Marx.

Se o preço de venda cai abaixo do preço de custo, o produtor é jogado para fora do mercado. Se o preço de venda excede o custo da produção, aumenta os lucros, o que atraem mais competidores e leva a uma superprodução. Então os preços caem. Conseqüentemente, o ponto no qual o preço do mercado competitivo gira é o custo da produção, que Marx (1985) define como custos do trabalho ou “preço natural”. Ele vê o valor sendo determinado, não pelas “leis do mercado” mas pela própria produção. Hobsbawn (1989) argumenta que os clássicos, ao usarem a teoria do valor-trabalho, cometiam certas incoerências porque mediam o valor dos bens pela quantidade de trabalho neles incorporada, mas ao chegar ao preço do trabalho, recorriam à oferta e à procura. Isto é, não aplicavam o mesmo princípio aos salários.

Marx não aceita esta incoerência. Ele começa fazendo uma distinção entre trabalho e força de trabalho. O trabalhador vende sua força de trabalho, não seu trabalho. Isto é, vende sua aptidão para trabalhar. E o valor da força de trabalho é igual ao valor da cesta de bens que possibilita a sobrevivência do trabalhador na

sociedade em que ele opera. Ricardo já percebera que a cesta de produtos que o trabalhador entregava ao capitalista no fim da jornada de trabalho, era maior que a cesta de bens que recebia como pagamento por esta jornada. Ricardo registra este fato, mas não avança nesta análise. Marx vai partir deste fato e tirar dele todas as conseqüências (HOBBSAWN, 1989).

O valor da força de trabalho (o tempo necessário à produção da cesta de bens para o sustento do trabalhador) pode cobrir apenas uma parcela da jornada de trabalho. O restante é trabalho que não lhe pertence, sobretrabalho, trabalho excedente ou trabalho não pago, que vai para o capitalista, segundo Marx (1974). O valor que excede o valor da força de trabalho e que vai para as mãos dos capitalistas é o que Marx denomina mais-valia. A mais-valia é, portanto, aquele valor que o trabalhador cria além do valor de sua força de trabalho. Se considerarmos 8 horas a jornada de trabalho, 4 horas ele trabalhou para si e 4 horas para o capitalista.



O valor do trabalho pode ser dividido em quantias necessárias a subsistência do trabalho e em uma quantia acima daquela. A primeira, que Marx chamou de “trabalho socialmente necessário”, determina o valor de troca do trabalho – é o salário. A última, chamada “mais-valia”, que é apropriada pelo capitalista. A mais-valia não cresce com a troca, mas com a produção. Então o objetivo da produção, no ponto de vista do capitalista, é conseguir a mais-valia de cada trabalhador – a chamada “exploração da mão de obra”. A mais-valia surge não porque o trabalhador recebe menos do que ele vale, mas porque ele produz mais do que é pago. Sem a diferença entre o valor de troca do trabalho (subsistência) e seu valor de uso (o valor do resultado do trabalho), o capitalista não teria nenhum interesse em comprar a mão de obra, uma vez que ela não seria vendável (MARX, 1987).

Foi pela escrita de Marx que algo, que estava fora do discurso, inscreveu-se. Inscrito, pôde ser, então, tratado. O discurso do capitalista corresponde a um deslocamento a partir do discurso do mestre. O gozo produzido neste discurso ganha uma feição contábil quando passa a valor relativo a um mercado. Em se tratando de seres falantes e discursos, já havia função mais-de-gozar antes da

instalação do discurso capitalista. No capitalismo, entretanto, o *plus-de-gozo*, produzido e condensado por meio do objeto *a*, ganhou o caráter de um *plus* de valor produzido e condensado em *mercadorias*. Lá onde estava o mais-de-gozar, adveio a mercadoria (ALBERTI, 2000).

Lacan (1970/1992), sustentando-se na análise marxiana, coloca que a mais-valia seria a acumulação do mais de gozar por aquele que usa o corpo do outro. O rico, além de possuir a propriedade, compra, compra tudo. E ainda, compra muito, mas não paga. E se imagina que paga, é por razões contábeis, que se referem à transformação da mais-valia em mais-de-gozar. Portanto, não há circulação do mais de gozar. Mas há uma coisa que não paga nesta relação, identificada como o saber. Nisso reside à denúncia de Marx da espoliação do gozo presente na mais-valia. Contudo, esta mais valia refere-se à memória do mais - de- gozar, sendo seu equivalente.

A mais valia não é concedida, ela ultrapassa a concessão. E o capitalista tampouco pode ser o cerne da questão. Porque a mais-valia é justamente o que ultrapassa o lucro simbolicamente computado de forma que para ele (*trabalhador*)[*grifo do autor*] sempre, fica a sensação de que pode estar sendo roubado desse resto de valor mensurável e, por isso mesmo, tão valorizado. (ALBERTI, 2000, p.03)

Em síntese, pode-se afirmar nesta leitura que: onde tudo se falta, cria-se a dívida, o sujeito inadimplente, que de acordo com Quinet, é o sujeito da dívida que se eterniza. Ao criar uma dívida que só aumenta, torna-se refém da moratória. “A moratória é, pela lógica do discurso do capitalista, ex-dívida. Ela constitui uma figura da castração, na medida em que coloca uma barreira á insaciabilidade do capital que se manifesta na perenização da dívida” (QUINET, 2006, p.40).

Lacan (1968/1969) argumenta que o aparecimento da mais-valia no discurso tenha tido como causa a absolutização do mercado. Para ele, é difícil a tarefa de separar o crescimento do mercado, do aparecimento de alguns efeitos de linguagem. Por estas razões, é que se fez necessário introduzir o conceito de mais-de-gozar. “Foi necessária a absolutização do mercado, chegando a ponto de englobar o próprio trabalho, para que a mais valia se definisse como se segue”. (LACAN, 1968/69, p.37).

Na análise lacaniana, remunera-se o trabalho com o dinheiro, uma vez que os sujeitos estão no mercado. Se paga seu preço verdadeiro, tal como a função do

valor de troca o define no mercado. O problema aparece, quando existe um valor que não é remunerado naquilo que aparece como fruto do trabalho, porque o preço verdadeiro desse fruto está em seu valor de uso. Nesta lógica, Lacan (1968/1969) argumenta que, esse trabalho não remunerado, embora pago de maneira justa em relação à consistência do mercado no funcionamento do sujeito capitalista é a mais valia.

A mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso do capitalista. É o que resulta da lógica capitalista. Ora, articulado dessa maneira, esse discurso acarreta uma certa posição do Eu no sistema. Quando esse Eu está no lugar do trabalhador, o que constitui o caso cada vez mais geral, a citada posição comporta uma reivindicação concernente à frustração, entre aspas, do trabalhador (LACAN, 1968/1969, p.37)

Em Lacan, o conceito de mais-de-gozar está ligado à contabilização do trabalho. Aqui, gozo e libido são equivalentes (LACAN, 1992). Refere-se a um gozo a mais, não passível de entrada na significação do gozo fálico, tal como na mais-valia. Para Favato (2004), por ser quantificável, a libido tem um valor inestimável para o sujeito, de modo que, sempre haverá resistência em perder essa conta e uma insistência em capitalizar e acumular este gozo. “É isso o que está em jogo na economia psíquica: produção, perda e distribuição de gozo.” (FAVATO, 2004, p.17).

Em outras palavras, trata-se de um resto, impossível de ser simbolizado. No sistema capitalista, ele é perdido para o trabalhador cujo trabalho só é pago em salário de forma a não perceber o excedente do lucro. Lacan (1970/1992) denuncia com Marx, a degradação a qualquer objeto mais-de-gozar daquilo que poderia trazer a marca do desejo, sempre singular. Tal denúncia aponta para o fato de haver algo sempre velado, que na visão de Marx, este discurso do capitalista, o laço social fracassa, levando como consequência, o próprio fracasso do capitalismo, uma vez que se sabe, que o homem é um ser que se faz pelo meio do laço social.

Por meio de Lacan, constata-se que a teoria da mais-valia indica o sintoma social, uma situação de engano proposital, de ilusão de que todo o trabalho, mesmo não sendo remunerado, ainda é pago. Esta é a mais cruel expressão da filosofia capitalista, a qual expressa à vontade de gozo sob a forma de um superego tirânico que obriga os sujeitos a trabalharem. “Trata-se de vontade e ordem sem sentido, insensatos que obrigam trabalhadores escravos a produzir gozo, mais valia, sem que eles aprendam sua significação. Mas é isso mesmo, o gozo está fora do sentido”(FAVATO, 2004, p,16). Para Lacan (1968/1969), a maneira como cada um

sofre em sua relação com o gozo, porquanto só é inserida nela em virtude do mais-de-gozar. Este é o fato que abre margem para o sintoma, na medida em que ele aparece provindo disto, de uma verdade social abstrata. Tal verdade ainda é denunciada pelo fetiche da mercadoria que Marx denunciou e criticou quando abordou a alienação.

3.4 O fetichismo da Mercadoria: de Marx a Lacan

Para Marx (1843/2005), a análise da vida social precisa ser realizada através de uma perspectiva que, além de estabelecer leis para explicar os fatos e fenômenos, tenha como ponto de partida os fatos concretos, para, a partir daí, apreender a realidade na sua globalidade. Marx (1843/2005), quando se propõe a estudar a vida social e suas implicações no sistema, elabora e utiliza os métodos chamados de *materialismo histórico e materialismo dialético*. Segundo esse método, as relações materiais que os homens estabelecem entre si, os modos como produzem seus meios de vida, formam o fundamento de todas as suas relações. Contudo, importante se faz distinguir entre materialismo histórico e materialismo dialético e as suas aplicações conforme a teoria marxista.

Ao definir o seu método dialético, Marx e Engels (1843/2005) referem-se habitualmente a Hegel, como o filósofo que enunciou as características fundamentais da dialética. Contudo, isso não significa que a dialética de Marx e Engels seja idêntica à de Hegel, pois Marx e Engels (1843/2005) só tomaram da dialética de Hegel, o seu núcleo racional. Rejeitaram dela a sua parte idealista e desenvolveram a dialética, imprimindo-lhe um caráter científico moderno.

O materialismo histórico, de acordo com Marx e Engels (1986/1987) considera que esta força é o modo de obtenção dos meios de existência necessários à vida dos homens, o modo de produção dos bens materiais: alimentos, vestuário, calçado, habitação, combustível, instrumentos de produção, etc., necessários para que a sociedade possa viver e desenvolver-se. Para viver, é preciso dispor de alimentos, vestuário, calçado, uma habitação, combustível, etc.; para ter estes bens materiais, é preciso produzi-los, e para produzi-los, é necessário dispor dos instrumentos de produção com a ajuda dos quais os homens produzem os

alimentos, o vestuário, o calçado, a habitação, o combustível, etc.; é necessário produzir estes instrumentos, é preciso servirmo-nos deles.⁸⁰

O materialismo dialético é a teoria geral do Partido Maxista-lenista. O materialismo dialético é assim chamado porque a sua maneira de considerar os fenômenos da natureza, o seu método de investigação e de conhecimento é dialético, e a sua interpretação, sua concepção dos fenômenos da natureza, a sua teoria é materialista. Para Hobsbawm (1989), ao contrário da metafísica, a dialética olha a natureza não como uma acumulação accidental de objetos, de fenômenos separados uns dos outros, isolados e independentes uns dos outros, mas como um todo unido, coerente, em que os objetos, os fenômenos, estão ligados organicamente entre eles, dependem um dos outros e condicionam-se reciprocamente. É por esta razão, que o método dialético considera que nenhum fenômeno da natureza pode ser compreendido se for considerado isoladamente, pois qualquer fenômeno, em qualquer domínio da natureza, pode ser convertido numa coisa sem sentido, se for considerado fora das condições que o rodeiam, se for separado destas condições.

Na perspectiva do materialismo histórico, todo o fenômeno social ou cultural é passageiro, transitório. Quando o homem adquire novas formas produtivas, conseqüentemente, muda seu modo de produção e também as relações econômicas. Isto se dá porque as relações não são mais voltadas para o modo concreto de produção, bem como as próprias idéias, concepções, gostos, crenças, categorias do conhecimento e ideologias os quais, gerados socialmente, dependem do modo como os homens se organizam para produzir, isto é, das relações materiais (MARX; ENGELS, 1986/1987).

Diante da metodologia do materialismo histórico e dialético, Karl Marx desenvolveu uma teoria econômica e política para o fetiche, como forma de criticar os meios de comunicação, a mercadoria e o capital. Na visão marxista, o fetiche é tido como o elemento fundamental da manutenção do modo de produção capitalista. Para Marx (1987), o fetiche consiste numa ilusão que naturaliza um ambiente social

⁸⁰ A história do desenvolvimento da sociedade é, antes de mais, a história do desenvolvimento da produção, a história dos modos de produção que se sucedem ao longo dos séculos, a história do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção entre os homens. Assim, o cenário do desenvolvimento social é, ao mesmo tempo, a história dos produtores dos bens materiais, a história das massas laboriosas que são as forças fundamentais do processo de produção e produzem os bens materiais necessários à existência da sociedade, segundo abordam Marx e Engels (1843/2005).

específico, revelando sua aparência de igualdade e ocultando sua essência de desigualdade.

Na visão de Marx, o fetiche da mercadoria opõe-se à idéia de valor de uso, o qual se refere especificamente ao caráter de utilidade do produto. Pode-se dizer ainda que o fetiche se relaciona à fantasia que paira sobre o objeto, em que se projeta nele uma relação social definida e estabelecida entre os homens. Marx observa que a mercadoria (manufatura) quando finalizada não mantinha o seu valor real de venda, que segundo ele, era determinado pela quantidade de trabalho materializado no artigo. Mas conclui que este objeto adquiria uma valoração de venda irreal e infundada, como se não fosse fruto do trabalho humano e não pudesse ser mensurado.

Neste contexto, a mercadoria parecia perder a sua relação com o trabalho e ganhava vida própria, de modo que passava a ser denominada de fetiche. Em síntese, o objeto produzido tinha um valor de venda muito acima de todo o processo de sua produção, de modo a entender que o produto final – objeto – era mais importante que todo o seu processo e insumos.

Numa definição genérica, encontra-se no dicionário fetiche, do francês *fetiché*, que por sua vez no português, é conhecido por *feitiço*. Derivado do latim *facticius*, *artificial*, *fictício*. É conhecido como um objeto material ao qual se atribuem poderes mágicos ou sobrenaturais, positivos ou negativos. Tomando emprestada a idéia de Marx e reportando ao campo da psicologia é possível dizer que o fetichismo é uma parafilia, em que o objeto de fetiche corresponde à representação simbólica cuja conotação é sexual; um objeto parcial e não representa quem está por trás do objeto. Para Fontenelle (2005), na psicanálise o fetiche é lido como desejo perverso. No sentido mais profundo, a autora destaca que temos na idéia da expropriação do corpo do trabalhador uma grande metáfora para a perversão instituída pelo capitalismo, quando se identifica os modos como ele instrumentaliza a natureza e a cultura. Em Freud, o fetichismo se encontrava no campo da psicopatologia, sendo um fenômeno psicopatológico, encontrado na experiência clínica.

Segundo Lobão (2008), a ilusão feiticista universalizada pelo capitalismo introduz uma nova dimensão para compreender a psicopatologia cotidiana dos consumidores, na qual se torna necessário um desconhecimento constitutivo da distância entre objeto/coisa e as coordenadas sócio-simbólicas que conferem estatuto social a essa coisa. Conforme aponta o autor, na cisão da consciência

inerente ao vínculo fetichista, o feitiço condensa em si a volatilização da fronteira entre o objeto feitiço e um outro objeto desde sempre inconsciente, que Lacan designou como objeto *a*, *causa do desejo*.

Nesta ótica, o sucesso do capitalismo é identificado pela capacidade de canalização do desejo e das energias libidinais do sujeito para o consumo de semblantes desse objeto causa de desejo até a exaustão. Lacan (1957/58), afirma que o feitiço é uma imagem projetada. Imagem tida como especial porque é investida de poder, determinação, valor, atributo e estatuto, na qual o seu investimento só faz sentido na medida em que possibilita o desmentido da falta que adveio como traumatizante para o sujeito. Uma característica importante na leitura de Lacan sobre o conceito de feitiço reside na constatação da função de véu, de cortina, na qual aquilo que está mais além, como falta, tende a realizar-se como imagem. O fetiche é um símbolo, quase colocado em pé de igualdade com qualquer outro sintoma neurótico. “Sobre o véu se pode estampar, isto é, instaurar como captura imaginária e lugar do desejo, a relação a um mais-além, que é fundamental em toda a instauração da relação simbólica.” (LACAN, 1957/58, p.157).

Reportando os conceitos de fetiche à lógica capitalista, observa-se que a aquisição dos gadgets está diretamente relacionada a esta ilusão de completude, daquilo que falta e que leva o sujeito à procura do objeto. Do fetiche à ilusão de satisfação e de felicidade. Esta é a lógica do consumo dos objetos, a de tamponamento da falta e da obscuridade do desejo, que neste contexto, fica à mercê de um discurso universalizante e excludente. Sociedade do espetáculo que prega o consumo social através da força da imagem, da ideologia do ter objetos dos mais diversos, como forma de mostrar status, numa ética que aniquila o ser e privilegia a supremacia dos objetos cujo valor encontra-se no poder de compra do proletário. Entretanto, é preciso destacar que, nem tudo se reduz à ilusão do fetiche, pois há uma subversão da relação de alienação. Isto é, emerge novas formas de subjetivação, que toma conta dos sujeitos por meio de objetos, muito diferente da alienação proposta por Marx. .

Para Ferrari (2007), o discurso do capitalista supõe a recuperação do gozo e por esta razão é que Lacan afirma que os objetos da indústria funcionam como o objeto *a*, pois ele (gadget) supõe preencher a perda, a falta de gozar do sujeito. O vazio do gozo, então, é preenchido pelos objetos substitutivos. A consequência no âmbito social é uma coletânea de solidões justapostas, que acomete a todos os

sujeitos, os neuróticos, os psicóticos e os perversos, cada qual com a sua angústia estrutural:

O modo de gozo na cultura atual passa, assim, pelo mais de gozar particularizado, não garantido e organizado pelo ideal da coletividade. A queda dos ideais e a ascensão do objeto a ao zênite social provocam o colapso do modo de gozo que deveria passar pelo Outro social, ou seja, pela cultura, trazendo à baila a solidão fantasista dos sujeitos e constituindo uma atualidade de solidões justapostas (FERRARI, 2007, p.07).

Melman (2003), tomando emprestada a crítica de Lacan, aponta a proletarização da sociedade, onde todos somos proletários, todos servidores, todos cativos e obedientes diante do gozo. No cenário contemporâneo, o grande acontecimento não é o gozo fálico, mas somente o gozo desse objeto construído através dos objetos parciais, que Lacan denominou como pequeno *a*, o *dejeito*. Costa (2004) ao falar da função moral dos objetos alerta que a origem do consumismo não está na natureza alienante dos objetos, mas na redefinição dos ideais de felicidade, ideais estes que colocaram os sujeitos na busca desenfreada e hedonista de consumo. O apoderamento da sociedade da possibilidade de administrar a busca de prazer sem sofrimento, é que pode ser caracterizada como marca de um sintoma social, o qual deixa de ser a repressão, passando ao imperativo do gozo, estimulada sob todas as formas de sedução e da disponibilidade dos objetos.

3.5 Discurso do Capitalista: Sintoma Social?

Verificamos que o capitalismo tem o poder de promover uma série de modificações dos comportamentos e dos hábitos da civilização, prescritos na doutrina do consumismo, na valorização dos objetos - tomados aqui como *latusas* (objetos criados pela ciência), segundo Lacan, em detrimento das relações humanas, causando uma intensa dificuldade de comunicação entre os falantes, alternativa possível para os sujeitos. As relações não são mais de pessoas, mas de mercadorias.

Temos na teoria lacaniana, algumas considerações sobre o que ele descreve como *latusas*, com base nos seminários. No texto “*Observações sobre o relatório*

Daniel Lagache” (*Escritos*) de 1958/1960, Lacan ao abordar sobre a clivagem entre o simbólico e imaginário, faz uso de uma analogia que fundamenta o valor de uso como modelo. De acordo com ele, sabe-se que um espelho esférico pode produzir uma imagem simétrica quando determinado objeto é colocado no seu centro de curvatura, revelando uma imagem real.

Explicando sobre as condições que favorecem a reprodução de fenômenos voltados à categoria da física de entretenimento, Lacan retoma a partir da geometria, o caso da ilusão do buquê invertido de Bouasse, para se referir àquilo que diz respeito a nosso objeto, restando nas outras alguns dispositivos que, “apesar de menos inúteis, seriam igualmente propícios ao pensamento”(LACAN, 1966, p. 679). Nesta passagem, Lacan fala dos gadgets⁸¹ como dispositivos. No *Seminário XVII, O Averso da Psicanálise* (1970), observa-se a transição que Lacan faz entre os pequenos objetos a, a latusa e a ventosa, nos sulcos da aletosfera. Afirma: “O espaço em que se desdobram as criações da ciência, só podemos a partir disso qualificá-lo de insubstância, de acoisa, numa só palavra. Fato que altera completamente o sentido de nosso materialismo.” (LACAN, 1970/1992, p.169). Em 1973, Lacan no *Seminário XX*, fala dos gadgets quando reporta ao discurso científico, apontando da impossibilidade de manter igualmente dois termos:

Por um lado, esse discurso engendrou todo tipo de instrumento que precisamos, do ponto de vista que aqui se trata, qualificar de gadgets. Desde então, vocês são, infinitamente muito mais do que pensam, os sujeitos dos instrumentos que, do microscópio ao rádio-televisão, se tornam elementos da existência de vocês. Vocês nem podem atualmente medir o vulto disso, mas isso não faz menos parte do que eu chamo o discurso científico, na medida em que um discurso é aquilo que determina uma forma de liame social. (LACAN, 1973/1982, p.110)

Lacan, fala do uso indiscriminado de gadgets e latusas, apontando para a naturalidade com que os objetos construídos a partir do conhecimento científico parecem se inserir na vida cotidiana das sociedades. Para ele, esses objetos nada têm de natural. O que Lacan diz é justamente, que ampliar e melhorar o conhecimento que tínhamos do mundo não foi a característica da nossa ciência. Mas o fato de surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção... E, ainda toda a evolução da matemática grega nos provou que o que sobe ao zênite é a manipulação do número como tal... Assim, “o *sensus* só está

⁸¹ Em português, *gadgets* foi traduzido por “dispositivos”.

ali à maneira do que se pode contar, e o fato de contar dissolve rapidamente" (LACAN, 1970/1992, p. 150), isto é, faz desaparecer.

Ainda no *Seminário XVII*, Lacan chama de *aletosfera*⁸² (de aletéia, verdade), com pretensões esféricas, o lugar onde se situam "essas fabricações da ciência". Lugar de uma verdade diferente: axiomática, puramente lógica, formalizada, referida apenas a uma articulação significativa que deve sustentar a coerência interna das suas proposições. Lugar ocupado pelas "ondas se entrecruzando", que são identificadas pelos meios de comunicação de massa: rádio, TV, internet, celulares -, das quais nenhuma fenomenologia da percepção nunca proporcionou aos sujeitos, a menor idéia e, com certeza, jamais teria conduzido a elas. Assim, presume-se então que: "Lugar da *insubstância*, da coisa, povoado pelas *latusas*, suas criações. Nada a ver com a noosfera⁸³, esfera psíquica, "que estaria povoada por nós mesmos" (LACAN, 1970/1992, p. 151-53).

Observa-se em seu texto que, com a palavra *latusa*, Lacan estaria querendo construir um termo ambíguo para sugerir a ambigüidade no discurso da ciência, ainda que à revelia dela, porque se encontra inerente ao significante. Isto é, Lacan não concorda com a palavra *noosfera*, mas sim usa a *aletosfera* (*aletéia* + *atmosfera*) para dizer que os humanos respiram a verdade e o saber. Desse modo afirma que "Não fui eu quem inventou essa dimensão da verdade que faz com que ela esteja oculta. É a *Verborgenheit* (segredo) que a constitui. Em suma, as coisas estão de tal modo que ela faz supor que tem algo no ventre" (LACAN, 1970/1992, p. 179). Na leitura lacaniana, a expressão *latusias*⁸⁴ traria o sentido de *ousia*, que "não é o Outro, não é o ente, está entre os dois. Não é bem o ser, tampouco, mas enfim, chega muito perto disso". Tudo a ver com o pouco de ser do objeto *a*. É evidente, então, que Lacan não retira das produções do discurso da ciência o objeto *a*⁸⁵.

⁸² Aletosfera: refere-se ao neologismo de Lacan que brinca com a palavra *noosfera*. *Noosfera* → *Aletosfera* de *Aletéia* = verdade.

⁸³ *Noosfera*: (franc. *Noosphere*) Termo empregado por Le Roy para indicar o domínio da evolução propriamente humana. Portanto, contraposto ao domínio da evolução biológica (*biosfera*) e tal que se realiza somente com a ajuda de meios espirituais: a indústria, a sociedade, a linguagem, a inteligência, etc. (*L'exigende idealiste de l'ê fait de l'évolution*, 1927, pp.195-196)

⁸⁴ Para Lacan (1970, p.153), as *latusas* povoam as *aletosferas*, embora não dito explicitamente. *Latouse* → *latousia* → *ousia* = *parusia* → *feminino* → *objeto a* → *causa de desejo*. *Parusia* → vem do grego e refere-se à volta gloriosa de Jesus no Juízo Final.

⁸⁵ Objeto "a" é um conceito da psicanálise criado por Lacan e designa "o objeto desejado pelo sujeito e que se furta a ele a ponto de não ser representável." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.551)

[...] quanto aos pequenos objetos a que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas* (LACAN, 1970/1992, p. 153).

Para Mance (1998), o capitalismo, através da ação das empresas e de seus agentes, transforma as utopias pessoais sob a sua lógica de dominação e de lucro, produzindo signos que operam de modo imperativo e sedutor sobre os falantes. Esses signos atuam no inconsciente e movem o desejo, a angústia e o medo das pessoas, alterando sua sensibilidade a partir da concepção lógica do capital, deslocando o desejo de alteridade em função do consumo de produtos e da posse de objetos, sem necessidade ou utilidade aparente. Sobre estes aspectos, Alberti (2000) faz a seguinte consideração:

O capitalismo é a maximização do lucro na divisão entre sujeito e Outro, pois o sujeito sempre pode sonhar tornar-se Outro, por exemplo. Nessa maximização vale tudo contanto que o sujeito não se dê conta de sua posição de sujeito senão como engano de eu, engano de querer aquilo que o capitalista quer que se queira. Tomar a demanda pelo desejo, engano neurótico, é aposta feita pelo capitalista para fazer do sujeito um usuário de seu produto (ALBERTI, 2000, p.05).

Na realidade contemporânea, verifica-se uma compulsão desenfreada pela aquisição de tais *latusas*, divulgadas pelo marketing e pela propaganda, que utilizam como veículos a televisão, os outdoors, a internet e jornais, dentre outros. A premissa do capitalismo é a de vender e produzir bens tal como necessidades de consumo para os sujeitos, o que de certo modo, conduz a um comportamento desesperado de consumo pelo indivíduo, a partir do qual se pretende adquirir certo status com as *latusas* oferecidos pelo sistema (GOLDENBERG, 1997).

É preciso destacar que as *latusas* são os objetos criados pelo consumismo contemporâneo desenfreado que visam tamponar a falta constitutiva do sujeito humano. Não é permitido que o sujeito vivencie a sua falta, a sua própria castração. Os referidos veículos despertam desejos e vontades, criando a falsa idéia de necessidade⁸⁶. Necessidade à qual muitos desconhecem sua origem, mesmo sabendo da condição efêmera dos produtos e das tecnologias empregadas, com

⁸⁶ Necessidade implica na idéia de algo indispensável, essencial, conforme definição do dicionário da língua portuguesa. Ou seja, refere-se àquilo que é básico para a condição humana de sobrevivência. (SACONI, 2001).

urgências de trocas e atualizações constantes, como o caso do telefone celular, por exemplo. Para Lacan (1970/1992), o importante é saber o que acontece quando a gente entra verdadeiramente em relação com a latusa como tal... O mínimo que se pode dizer é que é angustiante [...]. “A angústia -posto que é com isso que temos que nos haver -é totalmente certo que, havendo a latusa, ela não é sem objeto... uma aproximação melhor à latusa deve nos acalmar um pouquinho.” (LACAN, 1970/1992, p. 154).

Navarro (2006), ao tratar do marketing como ferramenta de mídia que promove uma nova economia do desejo, aponta que, em comparação com os séculos passados - época na qual a Igreja tinha o papel legitimador de reprimir os desejos dos indivíduos, causando nestes a procura por uma compensação em outra vida - observa-se uma mudança radical na sociedade contemporânea. Para a autora, esta nova configuração social, em suas modalidades de discurso, tende a despertar estes desejos na forma de desejos de consumo governados pela mídia. Daí o caráter indutor de comportamento perverso destes meios de comunicação, cuja consequência é o consumismo imediato:

O irrepreensível desejo de sucesso, de ascensão, de acumular riqueza e ostentá-la, não seria tão comum hoje em dia, notadamente entre os mais jovens, sem o conteúdo consumista das mídias, cinema, televisão, literatura infantil. E a necessidade de pertencer a uma moda de comportamento pela sua suposta influência e poder de expressar de forma subjetiva, tudo aquilo que a sociedade valoriza (NAVARRO, 2006, p.01)

A atitude mais comum é a de ignorar seu caráter efêmero e de se satisfazer com a sua compra e seu uso para a produção de um sentimento de tamponamento que, de alguma forma, compense a insatisfação. É neste contexto que o objeto de consumo é colocado na sociedade capitalista, sendo-lhe atribuído o poder e a função de tamponar a falta presente nos sujeitos (CHEMAMA, 1997). Na análise de Goldenberg (1997), é possível perceber que este consumidor consumido é o produto atual da globalização crescente dos mercados, os quais oferecem, para gozo de todos, os mesmos objetos, numa espécie de satisfação universal garantida. Cabe destacar que o processo de padronização tem como finalidade reduzir custos. Por um lado, a globalização é fruto da difusão dos meios de comunicação. Por outro, sendo que ambas permitem a pasteurização dos produtos, das culturas, dos desejos etc. Nesta perspectiva, constata-se a disseminação das redes de marketing virtuais

e também de novos espaços para divulgação de tais latusas. Assim, pode-se dizer que estes veículos de mídia se igualaram a segmentos religiosos tais como os representados pelas igrejas evangélicas, nas quais a doutrina permanente é a do êxito econômico como resultado da graça divina.

Alberti (2000) aponta que Lacan, ao aludir ao discurso do capitalista como aquele que não faz laço social, tem como eixo de articulação três aspectos: (1) o conceito de mais-valia⁸⁷, (2) Marx como inventor do sintoma e (3) o semblante do discurso do capitalista⁸⁸. Quinet (2001), reportando-se aos discursos e ao outro do laço social, afirma que os discursos são modalidades de tratamento do outro. Contudo, no discurso do capitalista a forma de tratar este outro é nula, pois não há sujeito na trama discursiva, mas objetos:

Nas relações próprias ao discurso do capitalista, o outro nem pode ser encarnado por ninguém, pois o outro aqui é um mero objeto de consumo, uma mercadoria fabricada pela ciência tecnológica. O discurso do capitalista implica a forclusão da castração e, por conseguinte a exclusão do investimento libidinal e diferencial no outro do laço. O outro é foracluído do laço capitalista daí o empuxo ao autismo de um gozo mercadológico. (QUINET, 2001, p.05)

O objeto neste caso é produzido em escala veloz para ser imperativamente consumido, suprimindo a desproporção entre o que se busca e o que se alcança. A demanda perde valor para a oferta embrutecida. Gadget é o nome do seu produto. Para Lacan (1953/1978), este novo mestre aprendeu a gozar do objeto que o outro produz para ele e isso não é sem conseqüências. O discurso do capitalista por um

⁸⁷ Para Marx (1973), a propriedade útil da força de trabalho reside na idéia das leis eternas de trocas de mercadorias; em que o indivíduo vende a sua força de trabalho e a negocia como qualquer outra mercadoria, realizando nela o valor de troca, ao mesmo tempo em que dela, aliena o valor de uso. De acordo com Marx, no âmbito da produção de valor, o trabalho somente é considerado na medida em que o tempo empregado para a produção de valor é socialmente necessário. Na relação de trabalho, o capitalista comprou do trabalhador, a força de trabalho por um determinado período de tempo. Contudo, como o dono dos meios de produção não quer perder todos os recursos investidos, o valor pago pelo capital, é repostado por um novo equivalente, num ciclo de produção de valor, mas voltado para a mercadoria. Assim, o tempo de trabalho excedente que não é pago é chamado de mais-valia pelo capitalista e de menos-valia ao trabalhador, visto que este trabalho não pago é apropriado do operário, denunciando assim, a relação dominante/dominado, fato que deteriora a condição do trabalhador.

⁸⁸ É justamente no conceito de mais-valia formulado por Marx que Lacan se referencia ao mais-degozar como um gozo a mais, não sendo passível de entrada na significação do gozo fálico, considerado como um resto impossível de ser simbolizado pelo falante. Assim, este resto é perdido para o trabalhador cuja atividade laboral só é paga em salário, de forma a não perceber a margem que ultrapassa o lucro, tal como afirma Elia (1999), pois o lucro do capitalista seria o quantum que gratuitamente lhe concede o trabalhador.

lado promove o sujeito à posição de mestre, ou seja, o comando é exercido por um sujeito e não pela tradição impessoal, ao mesmo tempo o apaga ao diluir as expressões individuais de comando na estrutura do próprio discurso. Dessa forma o ideal do sujeito autônomo, senhor do seu destino, que está na base não somente da economia liberal, mas da própria sociedade leiga moderna, sofre um violento abalo.

Na incessante busca pelo hedonismo, o pacto simbólico que remete à lei, à interdição e à castração foi esquecido. Surge uma falsa idéia de liberdade que é exercida à custa do outro, em detrimento do laço social. A voz que comanda os falantes é aquela do poder de compra; poder este que confere identidade à medida que Se Tenho, Sou, ou: “se pareço Ter, Sou”, tal como aponta Melman (2003).

Hoje se valoriza o status social que os objetos consumidos podem dar. Com isso, as relações perdem o referencial simbólico, uma vez que são trocadas pela fama, pelo dinheiro, pelo poder e pela valorização da beleza estética, fruto da sociedade visual. Há, portanto, ansiedade no indivíduo pelo medo de não ser mais reconhecido e apreciado. Na visão de Melman (2003), o que se observa como a característica dominante desta economia psíquica é a iminência do colapso psicótico, em que o sujeito tende intensamente a acreditar que é o que ele não é; que a vida é o que ela não é; e que ele está fazendo uma determinada coisa quando, de fato, está fazendo o oposto.

Ainda analisando o efeito sintomático das aparências que a nova economia gera, Melman (2004) aponta que estes sintomas podem ser escutados como um apelo a alguma coisa que estabeleça o limite. Isto se dá em virtude da incidência dos valores do liberalismo econômico que transforma a vida em sociedade em uma "grande festa", na qual o sujeito tem como principal encargo manter-se na corrida massificante. Estando cansado, ansioso, fóbico, deprimido, o sujeito se vê envolvido pela questão sobre o que o outro quer dele, ao invés de questionar sobre o que realmente ele deseja. Por estas razões, na "grande festa", tal como acentua Melman (2004), cada convidado pode liberar seu desejo. Entretanto, recai ao encargo de cada um, manter-se neste clima, correndo em busca da aprovação social.

O que exerce fascínio são as aparências, o espetáculo produzido pela exposição e pela exibição da imagem. Imagem do corpo perfeito, da eterna juventude, do poder, da riqueza... Nesse contexto, investe-se nos objetos que representam a satisfação desenfreada do desejo – categoria que inclui as pessoas, conforme comprovam os "ficantes" (MELMAN, 2004, p.04).

Outro aspecto que se presentifica no discurso do capitalista é a lógica oposta, na qual este opera: se antes a identidade era organizada pelo reconhecimento de si pelo Outro em forma de alteridade, vemos que, na lógica do capital, o único reconhecimento de si para o capitalista e para todo o sujeito inserido neste contexto é a acumulação do capital. No dizer de Navarro (2006, p.03): "o sujeito capitalista contemporâneo busca ansiosamente esse reconhecimento, expondo-se a todos os acasos do futuro econômico, arriscando-se à ruína, à prisão, e, em suma, a desaparecer."

Portanto, é esta a passagem de um regime organizado pelo recalque do desejo neurótico para um modelo de vida que conduz à manifestação explícita dos modos de gozo cada vez mais dominantes nos neuróticos. A participação da vida no laço social é desfeita à medida que os falantes são levados à corrida pelo gozo, numa espécie de festa indissolúvel, da qual todos são convidados a compartilhar ilusoriamente, sem entraves. Cabe ao sujeito, apenas, manter-se na corrida pelo gozo, mesmo que, sem saber, este gozo se apresente como uma imposição, não sendo mais regulado através de um lugar Outro.

O sujeito se ressentido de certo desamparo e sofre de uma falta de referências. O que se traduz, entre outras coisas, pelo cansaço e pela ansiedade. [...] Hoje o sujeito não está mais ávido de preservar sua singularidade, muito pelo contrário, o sujeito está em busca de todas as identificações coletivas em que poderá se dissolver. A preocupação em ser cuidado, de confiar em sistemas religiosos, culturais e políticos para dar uma direção a sua existência é mais evidente do que nunca (NAVARRO, 2006, p.04).

São estes os efeitos que se observam ao nível da subjetividade dos sujeitos trazidos de forma massiva pelo neoliberalismo econômico e globalização dos mercados, ao se constatar o encorajamento indiscriminado do hedonismo sem rédeas. Neste cenário globalizado, a ciência bem como o fantástico avanço de sua tecnologia, provoca no falante a destituição dos ideais que antes, pertenciam a um sistema de produção onde ele não era alienado do produto de seu trabalho, ou seja, o sistema de produção feudal. É justamente nesta passagem na conceituação marxista, do feudalismo ao capitalismo que Lacan localiza a descoberta de Marx do sintoma⁸⁹.

⁸⁹ Esta é a verdade que Marx descobre sobre a essência da mais valia. Um objeto que mostra o impossível de gozar em nosso corpo buscando-o fora, a voz, o olhar, nos quais o computador, as

A mais-valia estimula e favorece o mais de gozar, tal como as leis sociais vão reforçar a lei do pai e vice-versa. É aqui então que se estabelece o vínculo entre o sintoma social e o sintoma do sujeito. São estas constatações que levaram Lacan a afirmar no Seminário XVI "*De um Outro ao outro*"(1968/1969) , que o modo com que cada sujeito sofre em sua relação com o gozar só se insere através do mais de gozar, sendo representado como o sintoma. Numa leitura psicanalítica, não se trata mais de uma economia psíquica centrada no objeto perdido e em seus representantes. Mas, contrariamente, trata-se de uma economia psíquica organizada pela representação de um objeto doravante acessível pelo cumprimento do gozo por meio dos objetos de consumo disponíveis e alcançáveis.

O sujeito perde a dimensão do real, uma vez que fica à mercê de uma economia de mercado que não tem relação alguma com a exigência singular real do sujeito. Em outras palavras, essa economia tem como papel apenas interpelar um consumidor abstrato, o qual se deve adaptar às ofertas mirabolantes que lhe são dirigidas, visto que são elas as responsáveis pelo processo de subjetivação dos modos de ser e de agir humanos. (NAVARRO, 2006).

Deste modo, por girarem em torno dos gadgets disponíveis, os próprios falantes transformam-se em objetos; já que não é a identidade específica do desejo deles que impõe a escolha do objeto. Mas sim a promoção midiática e perversa dos meios de comunicação, que lhes impõem tais gadgets; induzindo, portanto, a um consumismo compulsivo identificável não apenas nos produtos, como também nas marcas que lhes conferem status e o poder. Sobre estes efeitos, Souza (2006, p.01) faz a seguinte observação:

Os objetos da modernidade invadem o campo do gozo que afeta o sujeito. São os objetos que, explorados pelo capitalismo e pela mídia se transformam em promessa de um acesso ao mais-de-gozar. Uma vez que adquiridos, os objetos são descartados produzindo uma insaciável falta-de-gozar.

Os sujeitos tendem a operar no puro registro da demanda, de modo que, se há um desejo ou carência, a satisfação do mesmo se torna legítima. Nesse sentido, a

gravadoras, a TV, jogam um papel fundamental, permitindo aos falantes aquiescer a esse objeto imaginário e se satisfazer pulsionalmente através da voz, do olhar, que são sem dúvida, a causa de tamanha insatisfação e angústia. Verifica-se que a interdição do gozo via lei simbólica é cada vez menos possível. Agora a questão é a identificação imaginária ao consumo de um objeto mais-de-gozar (BLANCO, 2003).

demanda é a de encontrar sua satisfação, tomada como um direito, exigível a qualquer preço. Hoje, a felicidade e a tão sonhada qualidade de vida, já não são resultados da harmonia com o ideal de cada um partilhado socialmente, mas do objeto que possa trazer satisfação, equivalente do objeto de consumo ofertado sem limites, na ideologia do consumismo presente na contemporaneidade. Neste contexto, pode-se dizer enfaticamente que o reinado absoluto do capitalismo é do objeto, isto é, das latusas poderosas e capazes de alienar quem quer que seja.

Neste contexto, todos os que estão inseridos no discurso capitalista são considerados proletários que não dispõem de nenhum recurso para fazer o laço social. Ferrari (2007) acrescenta que, se não há laço social, o sujeito fica reduzido a seu corpo. Assim, a grande neurose contemporânea, como bem define Miller (1996/97) funda-se no fato de que a inexistência do Outro lança o sujeito na caça ao mais-de-gozar. Efeito que não podemos desvencilhar da autonomia das leis de mercado, das leis da oferta e da procura, da mais valia da mercadoria como objeto fetiche que se oferece como um valor puro, um imperativo de valor para todos, indiferente ao laço sintomático do sujeito a um objeto particular.

Para Melman (2003), quando tudo é permitido, nada é permitido e a ética do desejo dá lugar ao fardo pesado do imperativo do gozo. É o curto-circuito da fantasia, é a lógica do resultado imediato, direto, é o declínio da diferença e a proliferação dos gozos autistas regidos pela lógica da exceção onde cada gozo é autônomo, é um por um. Explicam-se neste cenário do mundo moderno, os efeitos de devastação que se apresentam no campo do Sujeito e do Outro. Os sintomas contemporâneos são inclassificáveis, e isto está de acordo com a forclusão do Nome-do-pai.

De acordo com Miller (2005), a época lacaniana da psicanálise é a dos movimentos acelerados, de desmaterialização vertiginosa em que o sentido do real tornou-se uma questão. Hoje há uma crise, um mal-estar quanto ao real, pois a imersão do sujeito contemporâneo nos semblantes, é o efeito do declínio do ato de fé em Deus e o ascenso da demonstração científica. Quanto ao real não temos mais que respostas contraditórias, inconsistentes e incertas. Contraditoriamente a difusão do saber da ciência prolifera desatrelada da transmissão da castração. O saber da ciência difunde-se como um Outro não-barrado, desvencilhado da tradição de um coletivo ou da experiência de um sujeito particular, sem a marca da perda que sustenta a relação a um ideal.

Como testemunha Miller (1996/1997) o simbólico contemporâneo, isto é, a função do significante na modernidade promoveu ao máximo um sujeito desassujeitado da tradição, da transmissão da castração. O efeito disso foi uma mudança profunda no campo da identificação pois tudo que concerne o sujeito e os afetos está assujeitado ao imaginário e em continuidade com ele. A função simbólica, que depende da falta no Outro, da castração no Outro, já não atravessa as relações entre sujeitos supostos “todos livres e iguais”.

Muito embora os novos sintomas contemporâneos evoquem o declínio da função paterna, no sentido do esvaziamento do laço social ao desejo do pai edípico, isso não quer dizer que não se estruturam a partir do Outro. A dimensão do Outro, necessariamente implicada no sintoma, não é contraditória com a inexistência do Outro. Em síntese, o superego freudiano remete às interdições, deveres, culpabilidade e outros tantos termos que refletem uma cultura que fez o Outro existir como sistema de ideais. O superego lacaniano dá testemunho de um novo tempo, um tempo em que o sujeito não deve nada senão ao seu direito ao gozo. Paradoxalmente, o imperativo Goza, recalcado, velado, disfarçado na contemporaneidade exhibe-se sem disfarces, hoje, como o verdadeiro superego que rege o comportamento social. (COELHO DOS SANTOS,2000).

CONCLUSÃO

A experiência do discurso como aquilo que faz laço com o social foi formulada por Freud e Lacan como a marca da civilização, onde, o sujeito se constituía por meio da Alteridade e do reconhecimento da Lei Paterna. O mito, objeto de investigação psicanalítica, aponta para aquilo que é da ordem do social, configurando o modo de laço que ao longo dos séculos foi firmado nas sociedades. Na psicanálise, trata-se de temas da vida e da morte, da dialética, da existência e inexistência e refere-se a tudo acerca da realidade do sujeito e as suas experiências que concernem a sexualização, aos destinos da pulsão, bem como da sua relação com o outro – a alteridade.

Resgatando os mitos freudianos, havia no mundo antigo as modalidades tradicionais de organização familiar que investiam o pai, legalmente, de plenos poderes sobre as mulheres e as crianças, reprimindo as manifestações da sexualidade, dos conflitos e das diferenças de modo geral. A culpa pelo assassinato do Pai fundou a cultura, de modo que Freud ao analisar Totem e Tabu, remonta na horda primitiva que nem sempre é possível ter acesso ao gozo. No futuro de uma ilusão e no mal-estar, Freud aponta a civilização como responsável pela falta de gozo, que por meio da repressão, levam os sujeitos a procura de saídas substitutivas. O mal-estar na civilização é, portanto o mal-estar dos laços sociais. Estes se expressam nos atos de governar e ser governado, educar e ser educado e também, como mostrou Freud, tanto no vínculo entre analista e analisante, que ele inaugurou quanto no ato de fazer desejar, como as históricas o ensinaram.

Até então, reconhece-se a lei paterna e a alteridade como elementos estruturantes da subjetividade. A problemática Freudiana gira em torno da repressão, da falta de gozo, da culpa, do surgimento das neuroses. Contudo, os sintomas de sua época, em muito se diferem do mundo contemporâneo. Em Lacan tem-se a metáfora paterna (Nome do Pai) como operador estrutural, o qual intervêm na relação da criança com sua mãe nos três tempos do Édipo, revelando as dimensões real, simbólica e imaginária que o pai aparece em sua teoria como o agente da castração. Lacan aponta o que está por trás da estrutura para dizer como o laço social é estabelecido. A estrutura do discurso ultrapassa a palavra, em que se tem a relação de um significante para outro significante. A lógica do recalque está

presente no discurso, e o lugar da verdade impulsiona-o, visto que é o não saber sobre a verdade que promove no sujeito a busca sobre a verdade subjetiva.

Temos então, o sujeito da psicanálise, que aparece dividido, barrado, angustiado, produto da ordem simbólica, que inserido na linguagem, precisa ser confrontado com os discursos. Para a psicanálise há um sujeito cindido, atravessado pelo desejo, pelo gozo, pelo impossível da sexualidade e da morte. Este é o sujeito do inconsciente que para Lacan está estruturado como linguagem. O discurso por este viés não é realidade primeira a ser interpretada em seu sentido, mas sim efeito da cadeia significante.

O discurso como laço social é um modo de aparelhar o gozo com a linguagem na medida em que o processo civilizatório, para permitir o estabelecimento das relações entre as pessoas, implica a renúncia da tendência pulsional em tratar o outro como um objeto a ser consumido: sexualmente e fatalmente. Em Lacan, todo discurso implica intrinsecamente a referência ao Outro. Assim, os discursos são formas particulares por meio das quais se estabelecem liames sociais, e, se estabelecem, é porque todo discurso é em sua estrutura uma articulação entre sujeito e Outro, relação de alteridade, protótipo de todo liame social.

A teoria dos discursos é importante para a psicanálise porque ela instaura uma nova forma de se pensar as estruturas clínicas e o vínculo social, na medida em que procura articular os campos da linguagem e do gozo, bem como o sujeito e o saber inconsciente. Daí, os quatro discursos aparecem como formas de aparelhar a linguagem e o gozo. Na perspectiva lacaniana estes quatro discursos são denominados a partir da sua posição: Discurso do Mestre; Discurso da Universidade; Discurso da Histórica e o Discurso do Analista. Em cada um desses discursos cada posto ocupa seu lugar levando à produção de diferentes saberes. Estes lugares são conhecidos como postos: o agente, o outro, a verdade e a produção

Assistimos na contemporaneidade, a queda do saber e do poder incontestáveis do pai reveladas pelo declínio da função paterna, exacerbada pelo domínio mundial do capitalismo nas últimas décadas. Vivemos igualmente as conseqüências da passagem do mundo da tradição para o mundo da ciência. No mundo antigo, a religião agregava em torno do nome de Deus, os mais diferentes domínios da experiência humana. O advento da ciência, na leitura lacaniana, faz um corte com o mundo da tradição produzindo mudanças sobre a subjetividade. Deus

passou a ser assunto de consciência individual e a isso Lacan chamou declínio do Nome-do-Pai. Assim, os sintomas contemporâneos são conseqüências desta nova lógica que se espalha radicalizando o declínio da função paterna.

Em conseqüência do advento do discurso da ciência, o nome-do pai deixou de ser um operador estrutural visível da ordem simbólica. Na nova ordem, em que todos os homens se equivalem, o nome do pai devém um resíduo. A função do Nome-do-Pai é o que possibilita inscrever no psiquismo uma explicação para a falta de gozo: o pai é o agente mítico da castração. O declínio da função paterna nos confronta com formas de angústia automáticas, afetação direta pelo real da falta de gozo, sem a mediação do significante do Nome-do-Pai. Sem a proteção, do imperativo paterno da renúncia à satisfação pulsional, o sujeito na contemporaneidade confronta-se, sem disfarce, com uma falta em gozar que não tem nome. Esta é a lógica do Discurso do Capitalista que afeta o sujeito e faz dele um escravo dos objetos. Por essa razão, diante da falta de gozo, o sujeito é convocado a produzir uma resposta nova acerca do que falta para o Outro ser completo. Para falar do mestre contemporâneo que é o capitalista, Lacan recorrendo ao conceito de mais-valia de Marx, propôs o conceito de mais-de-gozar.

No discurso do capitalista, a relação com o objeto mais-de-gozar aponta, claramente, para um sujeito que é comandado pelo objeto que consome, o qual, no entanto, não produz. Observa-se então a estratégia do discurso do capitalista, denunciada por Quinet (2006, p.39): “ele fabrica um sujeito animado pelo desejo capitalista, desejo que o leva a produzir, isto é, a materializar o significante mestre desse discurso: que em seu caráter virtual se chama capital ($\$ \rightarrow S_1$)”. A conseqüência então, é que este sujeito, como falta-a-ser se coloca como falta-a-ser-rico (falta alguma coisa); de modo que a falta-de-gozo se inscreve no nível do sujeito como falta-a ter-dinheiro, emergindo aí o sujeito descapitalizado. Segundo Lacan, o discurso capitalista é extremamente judicioso a partir do momento em que não se dá como projeto integrar o gozo, ao contrário do capitalismo de estado que procura integrar tudo conforme a lógica do discurso universitário (burocracia).

A sociedade de consumo de hoje nos serve de cenário para a identificação dos modos de constituição e satisfação do sujeito contemporâneo. O que temos então? Temos sujeitos paralisados gozando com o que consome de forma compulsiva. Contudo, o sujeito esquece que algo sempre escapa. E aí, a solidão, a angústia e o vazio permanecem, de modo a não esquecer do seu mal-estar. Talvez

o mal-estar que se presencia na clínica e nos processos psicossociais, seja o mal-estar do excesso de gozo e da falta de limites, já que a metáfora paterna que regulava o gozo foi destituída em função da ascensão do objeto criado pelo capitalismo. Será esta a razão que Lacan afirmou que todos somos proletários? Acredito que sim. Trabalhamos e vendemos a nossa força de trabalho em troca de um salário que nos possibilita recursos para comprar os gadgets ou latusas oferecidas pelo mercado. Para Costa (2004), mesmo sabendo que a origem do consumismo encontra-se no novo modelo de felicidade ditado pela sociedade, o seu papel é de atuar como defesa afetiva diante do mal-estar social e pessoal do sujeito. Que dilema... Na falta do Outro como referência, têm-se os objetos, possíveis parceiros na satisfação e na amenização da angústia...

Marcuse (1968) criticou a sociedade capitalista, quando identificou que o seu principal objetivo seria o de administrar os objetos possíveis da pulsão, integrando a esfera da sexualidade ao campo dos negócios e do divertimento, propondo de forma implícita, uma sublimação não repressiva. Há de se reconhecer que a sociedade realmente se apoderou desta possibilidade de administrar a busca de prazer dos sujeitos, oferecendo vários objetos de consumo enquanto promessa desta satisfação. Ao nosso entender, vive-se um paradoxo conflitante: a mesma sociedade que antes era repressiva e adoecia os sujeitos pelo excesso de regras e convenções sociais, é aquela que hoje dita o imperativo do gozo, estimulando-o. Formou-se um sintoma social tão complexo, que todos os sujeitos são contaminados por ela, sejam eles neuróticos, psicóticos ou perversos, cada um com o seu objeto, sem saber como gozar. Na leitura de Zizek (1999), tal promessa de gozo sem limite oferecida por esta sociedade que a legitima, em muito se parece com a promessa que o perverso faz ao neurótico.

Melman (2003) reforça a idéia do homem sem gravidade, uma vez que este sujeito é engendrado numa nova economia psíquica que revela a queda dos ideais, afetando a construção do superego em sua face simbólica. A passagem da cultura fundada no recalque dos desejos para a cultura da neurose – a qual recomenda a expressividade de todos os desejos e a perversão dos objetos –; é o preço que se paga para se advir como sujeito no mundo contemporâneo. Contudo, este mesmo sujeito se vê diante do reforço do superego em sua face obscena e feroz, fazendo-o vulnerável a todas as formas de traumas. O sujeito que a psicanálise se depara na

clínica é um sujeito precário, cuja precariedade é exposta quando se torna impelido de comprar os kits identitários, conforme aponta Dufour (2005).

É preciso fortalecer a tese de que o discurso do capitalista enfraquece os laços sociais, apagando o sujeito e fazendo emergir o individualismo. Este talvez seja o grande mal-estar da civilização moderna. Lacan sugere um certo tipo de rejeição da castração em todos os campos do simbólico. Isto é, trata-se de uma operação de forclusão que determina no sujeito a suspensão de sua divisão subjetiva que lhe era antes constituinte. De acordo com Souza (2003), o que é visado pelo discurso do capitalista é a produção constante de objetos, que passam a ser desejados com avidez, com voracidade pelo sujeito. Assim, desde que o sujeito ocupa seu lugar como consumidor, ele adquire neste dispositivo de discurso uma condição em que, “através de uma mediação do saber, disponibiliza os meios para a aquisição do objeto. Trata-se de uma condição imposta pelo discurso para consumi-lo, destruí-lo ou mesmo jogá-lo fora, mas obedecendo às leis de mercado”(SOUZA, 2003, p.139).

Pelo fato de este objeto ser facilmente acessível, isso traz conseqüências. Para Lacan, o saber, tendo perdido sua relação com o inconsciente, com o saber não sexual do inconsciente, modifica a maneira do outro trabalhar. Tal fato, de estrutura e de discurso, que é determinado pela própria escritura do discurso do mestre, vem a significar a injunção que fortalece a produção contínua dos objetos. Souza (2003) pontua que este objeto contém algo do real que causa essa condição impossível da proporção sexual, que ordena tanto o pensamento quanto a diversidade dos laços sociais, de modo que é possível afirmar que o real que motiva o pensamento é o mesmo que determina a alienação do sujeito. As conseqüências estruturais são significativas, pois desliga o sujeito do saber inconsciente, causando um apagamento de sua subjetividade, levando-o a desreconhecer as coisas do amor, como diz Lacan. Por esta razão, o saber tomando o estatuto de objeto, adquire a condição de bem de consumo, devendo ser produzido de forma maciça e tão logo consumido. Isso é que alimenta a indústria, pois o objeto nestas condições, não apenas adquire certa substancialização, como possui mais-valia, que sendo integrada ao processo de trabalho, imaginariamente assedia e desperta o interesse do sujeito, potencial consumidor. Deste modo, transformam-se em objetos técnicos, em gadgets, que invadem o espaço do sujeito, em situações de difícil controle. Para Lacan, este acontecimento torna o sujeito vítima dessa ideologia da livre empresa,

que o lança cada vez mais sofisticado numa busca desenfreada de sucesso. Paradoxalmente, ao ser lançado nesta corrida e no consumo incontável, o sujeito, sem nada perceber, fica submetido e assujeitado aos efeitos que este objeto de gozo lhe causa, um mais-de-gozar, que atua como elemento de grande consumação, pois o sujeito também se consome (SOUZA, 2003).

Para Homem (2003), um dos engodos de nosso tempo refere-se ao termo consumo, que à primeira vista nos ilude e faz supor que haveria um sujeito consumidor e um objeto consumido. Estamos aí, mais uma vez, estabelecendo os dois pólos estruturais – sujeito/objeto – que embasam, mais claramente desde a modernidade, a posição do homem separado de seu objeto. No entanto, não há como não se dar conta de que essa separação sujeito – objeto fica cada vez mais amorfa diante da experiência do sujeito imerso na cultura do consumo contínuo e que não pode parar. Ou seja, estabelece-se a necessidade contínua de dar cabo da falta e instaurar o novo objeto, o novo produto, o novo falo que irá imaginariamente bloquear o acesso ao vazio. Este é o aspecto mais árduo da descartabilidade, uma vez que obriga o sujeito a acorrentar-se a inúmeros objetos, acabando por não poder exercer seu desejo que, paralisado e perdido, coloca-o no lugar de não-ser. Seja o não-ser do não-desejo, seja o não-ser da objetificação radical.

Maciel (2006) afirma que esta configuração sociocultural acaba acarretando sintomas como ansiedade e depressão; sintomas resultantes da pressão exercida por este superego tirânico, imperativo de gozo. Tais sintomas são encontrados na clínica, por sujeitos que ao introjetarem estes imperativos tornaram-se incapazes de sustentar as escolhas de objeto. Ou seja, os acometidos por estes sintomas são os considerados fracassados diante deste imperativo. A saída mais comum encontrada se divide na escolha entre adoecer ou cair no cinismo, que aqui se refere a adesão aos códigos vigentes.

A psicanálise está na contramão do discurso capitalista, pois ela denuncia e aponta as suas conseqüências. Ao contrário do que prega o discurso capitalista, a psicanálise também possibilita ao sujeito, a busca de outras formas de satisfação. Lacan propõe em *Televisão* (1974) o discurso do analista como saída para o discurso do capitalista “O discurso que digo analítico é o laço social determinado pela prática de uma análise. Ele merece ser elevado à altura dos laços mais fundamentais dentre os que permanecem para nós em atividade.” (LACAN, 1974/1993, p.31). No discurso do analista, o lugar de mais-de-gozar, reenvia ao

lugar de semblante que, por em essência é o semblante de mais-de-gozar. Para Leite (2007), a psicanálise afirma que o recalque é um não querer saber da angústia, daí que a cultura se defenderia dela defendendo-se da psicanálise, que mostra a angústia como inerente à condição humana e parte inevitável do seu destino. Por isso, para o psicanalista, não causa espanto que o sujeito prefira culpar os seus neurônios pelo seu sofrimento, atribuindo somente a eles a responsabilidade pela sua angústia.

A posição de analista, segundo Lacan, permite ao sujeito do inconsciente tomá-lo como causa de seu desejo. Neste âmbito, a psicanálise atua como um antídoto do discurso do capitalista, uma vez que se vê forçada, pela política do discurso do capitalista, a fazer anteparo a esse discurso, que se retroalimenta da perda de gozo, tida como necessária aos deslocamentos discursivos. Daí acreditar que ainda é possível recuperar o laço social e as relações entre os sujeitos independente dos objetos. Contudo, admite-se, segundo Leite (2007) que o futuro da psicanálise dependerá de se entender as novas formas de recalque que irão sempre surgir; e como o recalque depende do estilo de cada cultura, deveremos entender os novos estilos de recalque que a vida de hoje produz.

Como o estilo do recalque próprio ao nosso tempo, tido como pós-moderno, aponta a um declínio da psicanálise, impõe-se pensar o qual o lugar do sujeito neste novo momento. Impõe-se também uma reflexão sobre a instituição psicanalítica e se ela serve às novas maneiras do sujeito pós-moderno se associar. O mesmo haveria que se fazer em relação à psicanálise utilizada como teoria explicativa da mente, tal como sugere Leite (2007). Da mesma maneira, e talvez principalmente, haveria que ousar fazer-se um *agionamento* da psicanálise usada como método terapêutico, apesar das dificuldades que essa tarefa impõe.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Sonia. **O Discurso do capitalista e o mal-estar na cultura**. Rio de Janeiro, fevereiro de 2000. Disponível em: <http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte210.html>. Acesso em: 04/07/2007.

ALBERTI, Sonia. (org.) **Autismo e esquizofrenia na clínica da esquizo**. Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e Editora, 1999.

ALBERTI, Sonia. Psicanálise e universidade e a instauração das discursividades. In: RINALDI, Doris, JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs). **Saber, Verdade e gozo: Leituras de O Seminário – Livro 17 de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Marca d'Água Ed, 2003. pp 43-52.

ARAUJO, Antônio Carlos Caires. Conceito de gozo. **Cogito**, 2006, vol.7, p.9-11. ISSN 1519-9479.

BALINKY, Alexander. **A economia de Marx: análise e crítica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1973 283p.

BARUS MICHEL, Jacqueline. **O sujeito social**. Tradução de Eunice Galery e Virginia Mata Machado. Belo Horizonte: Editora PucMinas, 2004. 312 p.

BLANC, Denise. O mestre castrado. In: RINALDI, Doris, JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs). **Saber, Verdade e gozo: Leituras de O Seminário – Livro 17 de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Marca d'Água Ed, 2003. pp-117-123.

BLANCO, Arturo. Processo de trabalho. **A mais valia em Marx e em Lacan**. Publicado en Antroposmoderno el 11/08/03.

BUENO, Angela de Fátima Vieira. Do mito social ao mito individual do neurótico. In: RINALDI, Doris, JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs). **Saber, Verdade e gozo: Leituras de O Seminário – Livro 17 de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Marca d'Água Ed, 2003, pp-107-116.

CHEMAMA, Roland. Um sujeito para o Objeto. In: GOLDENBERG, Ricardo. **GOZA! Capitalismo, Globalização, Psicanálise**. Salvador: Ágalma, 1997. Cap. 02. p.23-39.

COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social: uma leitura do seminário 17. *Mental*, junho, ano/vol IV, número 06. Universidade Presidente Antonio Carlos, Barbacena, pp.107-121. 2006.

COELHO DOS SANTOS, T. **Quem precisa de análise hoje?** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2001.

COELHO DOS SANTOS, T. De que desejo do Outro a angústia é o sinal? In: **Latusa** n. 4, Contracapa Ed. Rio de Janeiro, 2000

CHOMSKY, N. **Knowledge of Language**. Its Nature, Origin and Use. New York. Praeger, 1986.

COHEN, Ruth Helena Pinto. O forçamento da psicanálise. **1 Latusa digital** – ano 0 – N° 2 – setembro de 2003.

COSTA, Jurandir Freire. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. **Nova gramática do português contemporâneo**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.

DARMON, M. **Ensaio sobre a topologia lacaniana**. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1994.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DOR, Joel. **O Pai e sua Função em Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1991. 123 p. (Coleção Transmissão da Psicanálise, 23)

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. São Paulo: Ed. Ensaio, 1993.

DUFOUR, D. **A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

ELIA, L.F. **A psicanálise e o social**. Tese para o concurso de Professor Titular em Psicanálise, no Instituto de Psicologia da UERJ, novembro de 1999.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social**. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ERLICH, Hilana. Psicanálise e ciência: um sujeito, dois discursos. Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/anais2006/4.57.3.3.htm>. Acesso em: 22/10/2007.

FAVATO, Ana Maria Fabrino. **Da mais-valia ao mais de gozar**. 2004, pp.14-18.

FERRARI, Ilka Franco. A solidão e o funcionamento dos sujeitos em tempos de inovação frenética. **Ágora**, 2007. Disponível em: www.fundamentalpsychopathology.org/anais2006/4.51.3.2.htm. Acesso em 09/09/2007.

FINK, Bruce. **O sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FLEIG, Mario. A fala e sua função em psicanálise. **Jornada sobre a direção do tratamento e os princípios do seu poder**. Bahia: Unisinos, 2006.

FONTENELLE, Isleide Arruda. O trabalho da ilusão: produção, consumo e subjetividade na sociedade contemporânea. **Interações**, v.10, n.19, São Paulo, jun.2005.

FOUCAULT, Michel. **Qu 'est-ce um auteur?** (1969). Litoral, n.9, Paris: Erès, 1983.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso** – Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

FRANÇÓIA, Carla Regina. O Simbólico e a clínica psicanalítica: o início da clínica lacaniana. **Revista AdVerbum 2** (1) Jan a Jun de 2007: pp. 87-101.

FREGE, F.L.G. Sobre sentido e a referência (1892) In: **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Cultrix/USP, 1978.

FREUD, Sigmund. **Moises e o monoteísmo** (1939). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V, XXIII.

FREUD, Sigmund. Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: **Gradiva de Jensen e Outros trabalhos** (1908). Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. IX, pp. 167-188).

FREUD, Sigmund. **O inconsciente** (1915). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. II.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão** (1930). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V.XXI.

FREUD, Sigmund. **O mal estar da Civilização** (1930). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXI.

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do prazer** (1920). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVIII.

FREUD, Sigmund. Uma Neurose Demoníaca do Século XVII (1922). In: **O Ego e o Id, Uma Neurose Demoníaca do Século XVII e Outros Trabalhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago. 1996, v. XIX, p.83-120.

FREUD, Sigmund. O Ego e o Id (1923) In: **O Ego e o Id, Uma Neurose Demoníaca do Século XVII e Outros Trabalhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago. 1996, v. XIX, pp.83-120.

FREUD, Sigmund. **Conferência XXXIII – Feminilidade**. In: Novas conferências Introdutórias sobre Psicanálise e Outros Trabalhos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXII, pp113-134.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu** [1913]. Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII.

FREUD, Sigmund. **Psicologia dos grupos e análise do ego**. [1921] Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.XVIII

FREUD, Sigmund. **Fetichismo** [1927/1931]. Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **Análise terminável e interminável** (1937). Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXIII.

FREUD, Sigmund. (1937 [1939]). **A divisão do ego no processo de defesa**. Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.XXIII.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Pesquisa de tipo Teórico. **Psicanálise e Universidade**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994. (Núcleo de Pesquisa em Psicanálise)

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. 13 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

GOLDENBERG, Ricardo. (Org). Consumidores consumidos. In: **GOZA! Capitalismo, Globalização, Psicanálise**. Salvador: Ágalma, 1997. p. 09-19

GUIMARÃES, Eduardo. **Os Limites do sentido**. Campinas: Pontes, 1995.

HEGEL, G.W.F. **A Razão na História**: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Moraes, 1990.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz e José Nogueira Machado. 7^a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

HEGEL, G.W.F. **Introdução à História da Filosofia**. In: HEGEL. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HOBSBAWM, E. J. et al. **História do marxismo**: volume 12: o marxismo hoje (segunda parte). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. 474p.

HOMEM, Maria Lúcia. Entre próteses e prozacs: o sujeito contemporâneo imerso na descartabilidade da sociedade de consumo. **Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial**, Rio de Janeiro 2003

JAKOBSON, R. **Lingüística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1977.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Sexo e discurso em Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. 216 p. (Transmissão da Psicanálise)

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001. (Transmissão da psicanálise)

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In: RINALDI, Doris, JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs). **Saber, Verdade e gozo: Leituras de O Seminário – Livro 17 de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Marca d'Água Ed, 2003, pp 17-32.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Tradução Vera Ribeiro, Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KRISTEVA, Júlia. **História da linguagem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico** (1953). Lisboa: Assírio e Alvim, 1980, p.49.

LACAN, Jacques. **O Simbólico, o Imaginário e o Real**. (1953). Conferência de 8 de julho, Mimeo.

LACAN, J. **Seminário I: Los escritos técnicos de Freud** (1953). Barcelona: Paidós, 1981.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 2**, o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 3**, As psicoses (1955-56). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

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

LACAN, Jacques. **Seminário Livro 8 – A transferência** (1960/1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.

LACAN, Jacques. **O Seminário – Livro 9**, A identificação (1961-1962) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LACAN, Jacques. **O Discurso Capitalista: Discurso na Universidade de Milão em 12 de maio de 1972**. Publicado na Revista: Lacan na Itália. Paris, 1978.

LACAN, Jacques. **Escritos** (1966). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar no Brasil, 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário – Livro 4: a relação de objeto** (1956/1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, Jacques. **Televisão** (1974). Versão Brasileira de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

LACAN, Jacques. **O Seminário – Livro 17: O Averso da Psicanálise** (1969/1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. **Seminário 1. Os Escritos Técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LACAN, Jacques. A Coisa Freudiana ou o Sentido do Retorno a Freud em Psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques.. A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. A Psicanálise e seu Ensino. In: **Escritos**. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 1998..

LACAN, Jacques. **O Seminário – Livro 16: De um Outro a outro** (1968/1969). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: Mais, ainda** (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Discours du Capitaliste. Discours de Jacques Lacan À Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue: Lacan in Italia 1953-1978. Rn Italie Lacan, Milan, La Salamandra, 1978, pp.32-55.

LACAN, J. **Le symbolique, Le imaginaire ET Le reel**. (08/07/53). Bulletin de LAssociation freudienne international.

LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.B. **Vocabulário de Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LEITE, Márcio Peter de Souza. **A teoria dos gozos em Lacan (2004)**. Disponível em: www.marciopeter.com.br. Acesso em: 11/08/2007.

LEITE, Márcio Peter de Souza. **Lacan com Marx: clínica da cultura**. Disponível em: www.marciopeter.com.br. Acesso em: 11/08/2007.

LEITE, Márcio Peter de Souza (2007). **O inconsciente avança?** Disponível em: www.marciopeter.com.br. Acesso em: 11/06/2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos (1944-56). In: **Antropologia estrutural**. Vol 7. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1991.

LIMA, Márcia Mello de. A dialética hegeliana e o discurso de Lacan: o paradigma do gozo discursivo. In: RINALDI, Doris, JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs). **Saber, Verdade e gozo: Leituras de O Seminário – Livro 17 de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Marca d'Água Ed, 2003, pp-125-139.

LOBÃO, Vitor Igor. **Do espírito do feiticismo à lógica a-crítica do consumismo: uma reflexão crítica sobre o feiticismo moderno a partir da exposição “o corpo humano como nunca viu”**. Disponível em: www.psicanalisenelsur.org/num3_articulo2.htm. Acesso em 14/12/2008.

MACIEL, Maria Regina. O sujeito do consumo: relações entre a sociedade contemporânea e a clínica psicanalítica. In: **Caderno de Psicanálise –SPCRJ**, Rio de Janeiro, v.22, n.25, p.201-232, 2006.

MAIA, Maria Ângela. **Pontuações à luz do Curso de Jacques-Alain Miller (2006)**. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/textoe.asp>. Acesso em: 11/09/2007.

MANÇE, Euclides André. **O capitalismo atual e a produção da subjetividade**. Conferencia de abertura da V Semana de Filosofia da UFES. Novembro, 1998. Disponível em: <http://www.cadê/capitalismo/subjetividade.htm>. Acesso em: 06/04/2003. p. 01-32.

MARCUSE, H. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. 4ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. (Coleção O Mundo, Hoje; v. 28).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: (I-Zeuerbach)**. 5.ed. São Paulo: HUCITEC, 1986.

MARX, Karl. **O capital**. Crítica da economia política: livro I. Tradução Reginaldo Sant Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferen**. Lisboa: Presença, 1986/1987.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, 1843. São Paulo: Boitempo, 2005. 167p

MARX, Karl. **A origem do capital: [a acumulação primitiva]**. 5.ed São Paulo: Global, 1985.

MELMAN, Charles. **Clínica psicanalítica: artigos e conferências**. Salvador: Álgama/Editora UFBA, 2000.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

MELMAN, Charles. A era do Prazer. Entrevista com Charles Melman. **REVISTA Isto É** - 22/09/2004.

MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado: palestras no Brasil**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996/1997. 608p.

MILLER, Jacques Alain. Petite introduction à l'au-delà de l'Oedipe. In: **Document du Travail sur la passe**, ECF, 1999.

MILLER, Jacques Alain. El lenguaje aparato del goce. **Coleccion Diva**, Buenos Aires, 2000.

MILLER, Jacques Alain. **El otro que no existe y sus comités de ética**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

MILLER, Jacques Alain. **Illuminations profanes (2005-2006)**. Curso de Orientação Lacaniana III, 8. Inédito.

MOTTA, Manoel Barros da. A psicanálise na globalização. In: **Latusa digital**. 2007.

NASIO, Juan David. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

NAVARRO, Andrey. **Marketing da Perversão: A nova economia do desejo**. Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, 2006.

NOGUEIRA, Luiz Carlos. O campo lacaniano: desejo e gozo. **Psicol. USP**, vol.10 n.2 São Paulo, 1999

OLIVEIRA, Claudio. Capitalismo e gozo: Marx e Lacan. **Tempo da Ciência**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2004, p.09-24.

PINKER, Steven. **O instinto da linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PORGE, Erik. **Os Nomes do Pai em Jacques Lacan: Pontuações e Problemáticas**; Tradução Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998. 232 p.

QUINET, Antonio. **A descoberta do inconsciente**. Conferencias em Campo Grande. Série Conferências em Campo Grande, 1998.

QUINET, Antonio. A Psiquiatria e sua ciência nos discursos da contemporaneidade. In: QUINET, Antonio (org.) **Psicanálise e Psiquiatria: controvérsias e convergências**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001. Cap.1, p.13-20.

QUINET, Antonio. A heteridade de Lacan. Texto apresentado no Colóquio "2001 – Uma odisséia Lacaniana. Rio de Janeiro, 11 de abril de 2001.

QUINET, Antonio. **Psicose e Laço social**: esquizofrenia, paranóia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

RABINOVICH, Diana. O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. **Dizer**, n.4, Rio de Janeiro: Escola Lacaniana de Psicanálise, 1991.

ROUDINESCO, Elizabeth e Michel Plon. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social e outros escritos**. São Paulo: Cultrix, 1965. 235p

SACCONI, Luiz Antonio. **Dicionário essencial da língua portuguesa**. São Paulo: Atual, 2001.

SANTIAGO, Jésus. **A droga do Toxicômano**: Uma parceria cínica na era da ciência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. Trad de A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969.

SAUSSURE, Ferdinand. 22.ed. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 1980.

SLAMA –CASACU, Tatiana. **Linguaje ect contexte**. Haia: Mouton, 1961.

SMITH, Adam; MARX, Karl. **A riqueza das nações**: volume 1, parte 1: Das causas da melhora das forças produtivas do trabalho.2. ed. São Paulo: Global, 1985.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SOLER, Colette. **A psicanálise na civilização**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

SOUÉIX, André. O discurso do Capitalista. In: GOLDENBERG, Ricardo. (Org).**GOZA! Capitalismo, Globalização, Psicanálise**. Salvador: Ágalma, 1997. Cap. 03. p.40-48.

SOUZA, Aurélio. **Os discursos na psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

SOUZA, Aurélio. **A psicanálise de hoje** – o cansaço do sexo. XVII Jornada do CPB. Rio de Janeiro, 2006.

TIZIO, Hebe. **Novas modalidades do laço social** (2005). Disponível em: http://www.nucleosephora.com/asephallus/numero_04/artigo_03.htm. Acesso em: 22/10/2007.

VANIER, Alain. O Sintoma social. **Ágora**, v,V, n.2, jul/dez.2002, pp.205-217.

VAZ, Henrique. **Senhor e escravo**: uma parábola da filosofia ocidental. In: Síntese. Rio de Janeiro: Nova Fase, 1981.

VORCARO, Ângela. **A criança na clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

WINOGRAD, Monah. Freud é monista, dualista ou pluralista? **Ágora Estudos em Teoria Psicanalítica**, vol.7 no.2 Rio de Janeiro July/Dec. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000200002. Acesso em: 11 nov 2007.

ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ZIZEK, Slavoj. O superego pós –moderno. **Caderno Mais!**, Folha de São Paulo. 23/05/1999.