

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

O MAL-ESTAR NA CULTURA E AS TENTATIVAS DE SUA DISSOLUÇÃO

Vanessa Leite Teixeira

Belo Horizonte

2011

Vanessa Leite Teixeira

O MAL-ESTAR NA CULTURA E AS TENTATIVAS DE SUA DISSOLUÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto 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: Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto

Belo Horizonte

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

T266m

Teixeira, Vanessa Leite

O mal-estar na cultura e as tentativas de sua dissolução / Vanessa Leite
Teixeira. Belo Horizonte, 2011.
120f.

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

1. Psicanálise. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981. 3. Gozo. 4. Consumo. I. Couto, Luís Flávio Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.964.2

Vanessa Leite Teixeira

O mal-estar na cultura e as tentativas de sua dissolução

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

Dr. Luís Flávio Silva Couto (Orientador) – PUC Minas

Prof^ª. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira – PUC Minas

Prof^ª. Dra. Vera Lopes Besset – UFRJ

Prof^ª. Dra. Ilka Franco Ferrari – PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, _____ de _____ de 2011.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Vera e Cecílio, por me darem a oportunidade e o incentivo ao estudo e à pesquisa. Sem este apoio, desenvolver e concluir este trabalho não teria sido possível!

Ao Prof. Dr. Luis Flávio Couto, pelo respeito ao meu tema de pesquisa, pela paixão pela psicanálise, pelo seu poder de transmissão dos conceitos psicanalíticos e pela qualidade de sua orientação. Seu alto nível de exigência colocou-me a trabalho, permitindo meu crescimento como pesquisadora. Sinto-me privilegiada por ter sido sua orientanda!

Às Doutoras Jacqueline Moreira e Vera Besset, por se colocarem tão prontamente dispostas ao meu tema e por apresentarem críticas e sugestões contundentes na ocasião da qualificação. Seus comentários certamente enriqueceram a pesquisa desde a qualificação até a defesa!

Ao Professor Mário Lúcio Vieira Silva, pela valorização do meu trabalho na área da psicanálise, desde a graduação até o estágio de docência. Sou extremamente grata pela confiança, pelo cuidado sincero, pela transmissão de conhecimento e por ter aberto as portas de sua sala de aula para as minhas contribuições.

Aos outros Professores do Programa de Mestrado, Cristina Marcos, Márcia Stengel, Roberta Romagnoli e José Newton, pelo diálogo ético com diversas áreas do conhecimento.

À Ilka Ferrari, pela disponibilidade de participação na banca de defesa.

Ao pessoal da secretaria do Mestrado, pela gentileza na resolução dos problemas e das burocracias inerentes ao sistema educacional, amenizando o que poderia se transformar em obstáculos desnecessários.

Às amigas Priscila Penna, Tatiane Pereira, Mariléa Castro, Alessandra Duarte e Flávia Cardoso e ao amigo Diogo Lana, pelo incentivo, amizade, risadas, torcidas e contribuições valiosas à minha trajetória, da graduação ao Mestrado.

À Helena Myrrha e Marcus Myrrha, pela amizade acolhedora, pela ajuda na revisão do texto e pelo interesse na escrita dessa pesquisa. Sua sensibilidade e generosidade são influências cruciais para o meu crescimento enquanto ser humano!

A Sérgio Laia, por apontar o mal-estar singular que compõe a minha história.

À equipe e aos alunos do Number One Serra/Mangabeiras, por compreenderem tão generosamente os meus momentos de cansaço.

Em especial, à Lúcia Mello. Sua postura ética como professora-pesquisadora e sua paixão em ensinar certamente impulsionaram-me a buscar o Mestrado e o exercício dessa profissão.

A Giovanni Triginelli, por entender meus momentos de ausência e de angústia ao longo desse trabalho.

E, enfim, agradeço a todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para o desenvolvimento desse trabalho, bem como para minha formação pessoal e profissional.

A todos, meu sincero 'muito obrigada'!

“Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera.”

Guimarães Rosa

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivos sustentar o aspecto estrutural do mal-estar na cultura e apontar o percurso das diversas tentativas empreendidas pela sociedade na busca de sua (dis)solução. Nesse intuito, localizamos na obra de Freud o conceito de mal-estar, bem como o momento da cultura ao qual ele se encontra referido. Considerando a moral sexual civilizada da época de Freud, apontamos o mal-estar como a sensação que emerge das restrições às satisfações pulsionais que se pretendiam irrestritas. Visto que um dos principais aspectos da civilização consiste na construção da linguagem, seu estatuto na psicanálise aponta para a noção de estrutura. Tal como é proposta na teoria lacaniana, a estrutura da linguagem comporta a impossibilidade, o que a faz falhar em produzir uma verdade que seja a derradeira. Assim, o sujeito, cindido, é impossibilitado de acessar o objeto que sane sua incompletude. Com isso, apontamos o aspecto estrutural do mal-estar, relacionado a um furo de satisfação e de significação. Isso leva Lacan a propor a teoria dos discursos, elaborada em seu seminário, livro 17. Como as trocas sociais dependem da estrutura da linguagem, os discursos radicais consistem em quatro formas distintas de se articular o laço com o Outro. Desta maneira, utilizamo-nos de tal teoria como uma ferramenta de leitura acerca dos diferentes modos de manejo, pela sociedade, do mal-estar estrutural. Em todos esses modos, destacamos, como fio comum, o fracasso em se atingir a dissolução do mal-estar, reiterando, portanto, o seu aspecto estrutural. Por fim, apresentamos, nessa dissertação, o discurso do capitalista. Êxtimo ao conjunto dos discursos radicais, ele leva o sujeito a acreditar na possibilidade do encontro com o objeto causa de seu desejo. Tal crença sustenta-se na ilusão de que aquilo que falta ao sujeito é passível de acesso por meio do consumo dos produtos da cultura. Nesse sentido, o incentivo ao consumo excessivo inverte a lógica societária da época de Freud, pois legitima o desatino do gozo a qualquer custo. Assim, por meio de um diálogo com pensadores contemporâneos, sustentamos que a sociedade atual procura manejar seu mal-estar por meio do consumo. Porém, isso não consegue fazer com que o sujeito seja capaz de superar o mal-estar da cultura. Por conseguinte, o sujeito se perde, mergulhado no laço capitalista de compra, de descarte e de alta rotatividade dos produtos, consumindo-os e a si mesmo. Desta forma, notamos a atemporalidade de um certo desconforto experienciado pelo homem em meio à civilização. Este desconforto que acompanha todas as tentativas fracassadas de solução derradeira pode ser nomeado como o mal-estar estrutural.

Palavras-chave: Psicanálise lacaniana; Mal-Estar; Os Discursos em psicanálise; Gozo; Consumo.

ABSTRACT

This dissertation aims at supporting the structural aspect of the discontents in the culture and at showing the way of the various attempts made by society in search of its (dis)solution. With this objective, we have found, in Freud's works, not only the concept of discontents, but also the moment of the culture to which it is said to be related to. Taking into consideration the civilized sexual moral of Freud's time, we point out the discontents as the sensation that emerges from the restrictions to the pulsional satisfactions that intended to be unrestricted. Since one of the main aspects of civilization consists in the construction of the language, its rules points to the notion of structure. The way it is proposed in the Lacanian theory, the language structure includes the impossibility, which makes it fail in producing a truth that is the final one. Thus, the subject, divided, is unable to access the object which heals his incompleteness. Therefore, we point out the structural aspect of the discontents, related to a gap of satisfaction and of signification. This takes Lacan to propose the theory of the discourses, elaborated in his seminar, book 17. As the social exchanges depend on the language structure, the radical discourses consist in four different ways of articulating the bonds with the *Autre*. This way, we make use of such theory as a reading tool about the different means of management, by society, of the structural discontents. In all these ways, we point out, as a common line, the failure in reaching the dissolution of the discontents, reiterating, thus, its structural aspect. Last, we point out, in the dissertation, the capitalist discourse. Apart from the set of radical discourses, it leads the subject to believing in the possibility of the meeting with the object which causes his desire. This belief is supported in the illusion that what is missing to the subject is passive of access by the consumption of the cultural products. In this sense, the incentive to the excessive consumption inverts the logic of the society of Freud's time, once it legitimizes the immoderacy of the *jouissance* at any costs. So, through a dialogue with contemporaneous thinkers, we support that the society nowadays tries to manage its discontents by the consumption. But, this does not make it possible for the subject to overcome the discontents of the culture. Then, the subject, deepened in the capitalist bond of buying, throwing away and turnover of products, gets lost, consuming not only the goods, but also himself. This way, we can notice the timelessness of a certain discomfort experienced by the man in the civilization. This discomfort which comes along with all the failed attempts of final solution can be called the structural discontents.

Key-words: Lacanian Psychoanalysis; Discontents; The Discourses in psychoanalysis; Jouissance; Consumption.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO E A ESTRUTURA DE LINGUAGEM	14
2.1 O mal-estar na civilização em Freud	14
2.2 Os ensinamentos de Lacan e sua relação com o mal-estar.....	23
2.3 O estatuto da linguagem na psicanálise.....	29
2.4 A linguagem como elemento inaugurador do mal-estar.....	38
3 OS DISCURSOS: a leitura lacaniana do laço social.....	44
3.1 O mal-estar nos quatro discursos.....	44
3.1.1 O Discurso do mestre	47
3.1.2 O Discurso da histórica.....	49
3.1.3 O Discurso universitário.....	51
3.1.4 O Discurso do analista.....	57
3.2 Do Discurso do mestre ao Discurso universitário	61
4 O MAL-ESTAR NA CULTURA CONTEMPORÂNEA DO CONSUMO	78
4.1 O Discurso do capitalista em 1970 e 1972	78
4.1.1 Introdução.....	78
4.1.2 Marx e a Mais-valia.....	78
4.1.3 A crítica de Lacan.....	80
4.2 O consumo: uma resposta contemporânea ao mal-estar.....	93
5 CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS	111

1 INTRODUÇÃO

Dentre os textos psicossociológicos de Freud, *O Mal-Estar na Civilização* pode ser considerado como um dos mais fundamentais para o desenvolvimento do pensamento psicanalítico no campo social. Nele, Freud aponta que a vida em sociedade acarreta aos homens uma sensação inexorável de desconforto, a qual ele nomeia *unbehagen*, mal-estar. Essa sensação remete à impossibilidade do homem civilizado de encontrar a mais completa felicidade e nela permanecer. Seus argumentos buscam demonstrar as fontes do mal-estar, que vão da finitude da natureza ao ideal de progresso civilizatório, bem como as medidas paliativas de que o homem lança mão na vã tentativa de aliviar ou eliminar seu desconforto.

A sensação de mal-estar pode ser mais intensamente experimentada frente aos efeitos da imprevisibilidade de certos acontecimentos considerados pelo homem como enigmáticos. Os mistérios da morte e do sexo consistem em seus mais notáveis exemplos. No entanto, supomos que uma certa parcela de mal-estar permanece por detrás dos acontecimentos mais simples e cotidianos. Ela perdura como uma sensação íntima de desconforto, inadequação, insatisfação.

Nesse sentido, em conformidade com as ideias freudianas, levantamos a hipótese de que as organizações humanas na cultura podem ser interpretadas como arranjos estratégicos, tentativas de solução do mal-estar que subsiste silenciosamente. Da época de Freud à atualidade, notamos, na tônica dos atos humanos, uma procura pela felicidade acompanhada da redução e, até mesmo, da eliminação das sensações desagradáveis. Ressaltamos que alguns desses atos não trouxeram consequências tão boas à humanidade quanto se esperava, mas supomos que a eliminação do que quer que se considere mal-estar esteja na raiz da intenção desses atos. Desta forma, propomos uma análise do percurso das tentativas sociais de dissolução do mal-estar, partindo do estilo cultural restritivo da época de Freud – contexto em que esse conceito foi forjado – em direção ao estilo desmedido do capitalismo contemporâneo.

A psicanálise de Freud, elaborada entre fins do século XIX e meados do século XX, afirma que a edificação e a manutenção da vida em sociedade são viabilizadas pelo sacrifício da satisfação pulsional e pelo seu redirecionamento a atividades socialmente valorizadas. Como guia de conduta, o sujeito deve almejar atingir os ideais mais elevados da ordem e do

desenvolvimento cultural. Para tal, foi chamado a restringir suas vontades mais puras, consideradas perversas ou vergonhosas, pela moral sexual civilizada da época.

Segundo esse modo de organização social, a palavra do pai tem força de lei, impondo ao sujeito sua obediência. Com isso, abdica-se de certa liberdade para se ter acesso a uma parcela de segurança. Acredita-se que, desta forma, seria possível atingir a mais alta felicidade que surgiria acompanhada do progresso da civilização. Todavia, essa tentativa de educar as pulsões, por definição indisciplináveis, tem como efeito um buraco de satisfação, experienciado pelo sujeito como uma sensação de desconforto. No centro desse buraco, localizamos a sensação de mal-estar.

Com o desenvolvimento da ciência, torna-se possível questionar esse estilo de organização da cultura e propor uma alteração nos modos de organização da vida em sociedade. As instituições, que antes detinham a função de orientar e limitar a conduta civilizada – como a Igreja, a família nuclear patriarcal e o Estado –, sofrem uma substancial perda de poder. A autoridade paterna passa a ser substituída pela autoridade científica e pela burocracia que prescinde da personificação do poder. A ideia é instaurar a ordem através da universalização de problemas e de soluções previstas em formulários e protocolos de conduta.

No entanto, a estratégia da universalização das questões humanas revela-se incapaz de silenciar as singularidades que denunciam as falhas no sistema burocrático. Mais uma vez, o mal-estar entra em cena, impulsionando a cultura a produzir um outro modo de organização para as trocas sociais. O malogro dessas estratégias permite notar que, para se organizar de maneira bem-sucedida, seria preciso à sociedade tamponar as falhas reveladas nos modelos anteriores. Através disso, supõe-se ser possível eliminar, de vez, o que aparece como mal-estar.

Entretanto, se entendermos a sensação de mal-estar como inerente à vida em sociedade, notaremos que os sistemas societários nunca poderão saná-la de maneira absoluta – independentemente do modo como eles se constituem. Para a psicanálise, a incidência dessa sensação deve-se ao processo de transmutação do bicho-homem em humano, em um ser de linguagem inventor da cultura. Assim, sustentamos nessa dissertação que o mal-estar é estrutural e não há organização possível que garanta ao sujeito o derradeiro conforto em meio à civilização. Logo, sustentamos, também, que a falha de satisfação, lugar de onde emerge o mal-estar, é pertinente à estruturação do sujeito enquanto ser falante.

Falaz em perceber a carência humana de completude e acompanhado da esperança fugidia do homem em obter a felicidade eterna, o discurso do capitalista surge como o modo de organização da sociedade contemporânea. Sua principal característica consiste em fazer

um uso comercial da incompletude subjetiva estrutural, oferecendo aos sujeitos os objetos de consumo supostamente capazes de solucioná-la. Nesse sentido, consideramos que o estímulo capitalista ao consumo excessivo desses produtos configura uma das tentativas atuais de dissolução do mal-estar. Todavia, apesar da promessa de felicidade, essa lógica capitalista desmedida engloba a vida de maneira a reduzir os objetos e as pessoas a unidades de valor. Nessa troca de mercadorias e de material humano, o sujeito se perde e entra no circuito de um tipo de excesso de satisfação, que se revela desarticulado de seus quesitos pragmáticos e úteis, conduzindo a consequências mortíferas.

Sustentamos que o modo capitalista contemporâneo de funcionamento da sociedade procura tamponar o furo no Outro por meio de uma cultura de resíduos, baseada na efemeridade e no desmedido da satisfação. Esses princípios não se esgotam no eixo econômico do acúmulo de capital e acabam por se propagar na história contemporânea, provocando uma mudança nos valores que regiam a civilização nos tempos de Freud. Diferentemente da sociedade orientada sob a égide do pai, deparamo-nos com o declínio da lei paterna, em que o consumo em excesso de ídolos capitalistas ocupa o lugar de imperativo social.

Posto que a sociedade movimenta-se de maneiras diversas na tentativa de manejar o mal-estar estrutural, questionamos de que modo os diferentes laços sociais empreendem tal objetivo. Sabemos que eles são abordados por Lacan como articulações específicas, nomeadas discursos. Desta forma, utilizamo-nos da teoria dos discursos como ferramenta de leitura das modificações sociais que, no intuito de supostamente solucionar a sensação de mal-estar, marcam a trajetória da civilização.

Ressaltamos, portanto, que a presente dissertação consiste no produto de uma pesquisa teórica em psicanálise.

No primeiro capítulo, com o objetivo de compreender o conceito de mal-estar na civilização e explaná-lo como o fator estrutural para a edificação da vida em sociedade, tomamos alguns textos de Freud classificados como sociológicos. A partir de tais textos, consideramos importante destacar o estatuto da linguagem em psicanálise. Antes de apresentarmos as contribuições de Lacan sobre o tema, inclusive no que tange ao conceito de gozo, reservamos um subcapítulo à divisão de seu ensino. A seguir, expomos algumas noções sobre a influência da linguagem na constituição do sujeito e na abertura ao gozo via incidência significativa. Destacamos que tais contribuições têm como base uma subversão da linguística, permitindo-nos relacionar a estrutura de linguagem à sensação de mal-estar.

No segundo capítulo, enfatizamos a impossibilidade enquanto um fato de estrutura, o que torna inapreensível o objeto *a*, resto que cai da articulação significante. Isto posto, apresentamos os lugares, as letras e os modos como os quatro discursos radicais pretendem tramitar o mal-estar em suas articulações. A fim de esmiuçar a passagem do discurso do mestre ao discurso universitário, tal como Lacan a propõe, descrevemos brevemente a dialética do senhor e do escravo, a partir do texto hegeliano *Fenomenologia do Espírito*. Vale ressaltar que apresentamos o discurso universitário em duas vertentes. A primeira diz respeito ao âmbito da universidade. Privilegiada ainda no segundo capítulo, avaliamos suas influências, ilustradas pelo turbilhão político-coletivo ocorrido na França em maio de 68.

Sua outra vertente refere-se ao âmbito econômico e sua exposição inicia o terceiro capítulo, onde correlacionamos o discurso universitário à acumulação de capital. Para ilustrar essa ideia, apresentamos, brevemente, os princípios marxistas. Realçamos em especial o conceito da mais-valia, de onde Lacan retira os subsídios para, criticamente, vertê-la como o mais-de-gozar fomentador do sistema capitalista. Com isso, apontamos o engodo da dita revolução comunista. Nesse sentido, apresentamos o discurso universitário articulado enquanto o primeiro dos dois discursos do capitalista trabalhados por Lacan.

Em seguida, dedicamo-nos ao discurso do capitalista propriamente dito, apresentado por Lacan em Milão. Enfatizamos que esse discurso difere-se dos outros, quebrando a lógica dos discursos radicais. Ele possibilita uma circularidade completa entre seus vértices, de modo a colocar, à disposição do sujeito, o objeto-tampão da falta estrutural. Neste ponto, esmiuçamos os conceitos de *latusa* e de *gadget*, ambos utilizados para nomear tais objetos. Por fim, apontamos o consumo enquanto uma resposta contemporânea ao mal-estar estrutural. No intuito de demonstrar a atualidade da teoria dos discursos e do conceito freudiano de mal-estar, lançamos mão de autores contemporâneos, estabelecendo um diálogo entre suas ideias e os argumentos da psicanálise.

Enfim, justificamos que a vontade de pesquisar e dissertar acerca desse tema surgiu do intenso interesse em descobrir como a psicanálise pode contribuir para a análise dos povos e de suas organizações societárias. Além disso, a questão do mal-estar parece instigante o bastante para ser tomada como tema de pesquisa, pois mesmo quase um século depois da elaboração de seu conceito, ele ainda nos soa atemporal. É possível notar que um certo tom de mal-estar permanece por detrás de praticamente tudo o que se sustenta e se oferece atualmente, mesmo que seja na tentativa de evitá-lo. Na verdade, observamos, com um olhar clínico de nossa análise pessoal, que tentar evitá-lo não conduz a um caminho tão feliz quanto o que se anuncia. A evitação conta com um tipo de alienação que, se não leva à morte de fato,

aprisiona o desejo e mata a possibilidade de nos responsabilizarmos por nossas próprias escolhas. Por isso, consideramos mais saudável enfrentar o mal-estar que nos assola e colocarmo-nos a inventar maneiras menos infelizes de se lidar com ele, do que mantermo-nos subservientes a um circuito ilusório e mortificante, que engendra a repetição de um sofrimento, aparentemente sem saída.

2 O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO E A ESTRUTURA DE LINGUAGEM

2.1 O mal-estar na civilização em Freud

Interessado em assuntos psicossociológicos, Freud procura abordar, em vários textos de sua obra, os aspectos aliciantes da vida em sociedade e sua relação com as doenças nervosas. Localizamos em *Moral Sexual 'Civilizada' e Doença Nervosa Moderna*, escrito em 1908, uma de suas tentativas em estabelecer tal relação de maneira consoante com as características da cultura de sua época. Nessa obra, Freud (1908/1996) afirma que a moral sexual que rege a sua época não é de origem natural. Muito pelo contrário, ela deve seus aspectos às exigências da civilização concernentes às restrições da sexualidade, entre as quais a abstinência sexual anterior ao casamento, a monogamia, a heterossexualidade, a utilização do ato sexual para fins reprodutivos e a sublimação¹ das pulsões.

Aqueles que não conseguem domar seus impulsos segundo esses princípios são considerados pela sociedade como criminosos ou fora-da-lei: “*outlaw*” (FREUD, 1908/1996, p.173). Nesse mesmo contexto, Freud (1908/1996) atribui aos pais a tentativa autoritária de supressão da sexualidade dos filhos e isso desde a educação infantil, proibindo, por exemplo, a masturbação. Tal atribuição aponta que a moral sexual civilizada contemporânea a Freud segue os preceitos da lei paterna, uma vez que as instituições familiares e educacionais funcionam como legisladoras da conduta civilizada. A essas instituições, acrescentam-se os ideais de progresso e de desenvolvimento civilizatório.

É nesse sentido que Freud (1908/1996) localiza a moral decorrente das restrições parentais à vida sexual como a etiologia básica da neurose, considerada como uma doença nervosa típica desse momento da cultura. A neurose pode ser descrita como a manifestação de fenômenos patológicos cujos conteúdos inconscientes de caráter sexual são recalcados e reprimidos em favor da obediência ao ideal moral sexual. Nota-se que as restrições sociais têm a pretensão de domar as pulsões. No entanto, essas não podem ser exitosamente educadas. Com isso, tomam caminhos alternativos e inconscientes de satisfação substitutiva,

¹ Neste momento de sua obra, Freud (1908/1996) define a sublimação como a capacidade de deslocar os objetivos sexuais pulsionais originais na direção de outras atividades valorizadas culturalmente, sem que a intensidade dessas pulsões seja consideravelmente restringida.

formando os sintomas neuróticos. Assim, a neurose seria uma condição patológica presente em um grande número de pessoas, principalmente nas mais virtuosas.

Segundo os argumentos de Freud (1908/1996), esse tipo de edificação civilizatória, baseada numa moral sexual restritiva, não consegue compensar as perdas que ela mesma implica. Isso nos leva à suposição de que o conflito entre as pulsões sexuais “desobedientes” e as proibições ordenadoras da vida civilizada deve ocasionar uma sensação de mal-estar. A fim de localizar esse conceito, retomamos o texto freudiano *O Mal-Estar na Civilização*, de 1930. Nele, Freud (1930/1996) descreve as características da cultura baseadas nesse modelo de vida social, orientado pelos ideais e pelas restrições das pulsões sexuais individuais.

Ele inicia o texto supracitado com a tentativa de encontrar uma explicação psicanalítica para o que seu amigo Romain Rolland denominara sentimento oceânico. Tal sentimento foi descrito por Rolland como uma sensação de eternidade, de algo ilimitado relacionado a um vínculo indissolúvel com o mundo externo. Essa sensação constituiria a fonte de energia religiosa da qual os sistemas religiosos e as Igrejas se apoderam.

Trata-se de um sentimento que ele [Romain Rolland] gostaria de designar como uma sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – ‘oceânico’, por assim dizer. Esse sentimento, acrescenta, configura um fato puramente subjetivo, e não um artigo de fé; não traz consigo qualquer garantia de imortalidade pessoal, mas constitui a fonte da energia religiosa de que se apoderam as diversas Igrejas e sistemas religiosos, é por eles veiculado para canais específicos e, indubitavelmente, também por eles exaurido. (ROLLAND *apud* FREUD, 1930/1996, p.73).

Segundo os princípios da psicanálise, esse vínculo indissolúvel com o externo poderia remeter a um estado primário do ego na infância. O recém-nascido gradativamente distingue seu ego das sensações provindas do mundo externo. Isso implica que a diferenciação construída pela criança entre o ego e o exterior consiste em um resíduo de um sentimento mais inclusivo com o universo, referente ao momento inicial de indiferenciação. Uma vez que “o que se passou na vida mental pode ser preservado, não sendo, necessariamente, destruído” (FREUD, 1930/1996, p.80), o sentimento oceânico ocorreria devido à persistência deste primarismo do ego mantido ao lado de sua maturidade e demarcação mais estrita.

Todavia, a relação que Romain Rolland estabelece entre o sentimento oceânico e a fonte das necessidades religiosas não parece ser obrigatória. Conforme pontua Freud (1930/1996), a atitude religiosa deriva-se do desamparo da criança e de seu anseio pela proteção do pai frente ao poder superior do Destino. Tal poder parece superior por apresentar-se como algo fora do domínio humano, sendo, portanto, enigmático. É neste ponto que a

religião encontra seu propósito. Suas pretensões consistem em explicar os enigmas mundanos com perfeição dogmática e garantir que uma Providência cuidadosa cuide do ser humano durante sua vida, bem como lhe conceda a compensação de suas frustrações em uma existência futura. Essa função zeladora é atribuída, pelo homem desamparado, a uma figura paterna ilimitadamente engrandecida.

Isso implica que, na tentativa de garantir maior segurança frente ao inexplicável e ao incontrolável da vida, o homem buscava o pai nesse momento da cultura. Esse pai pode ser associado, por exemplo, a uma figura religiosa, a uma figura política ou pública, ao patriarca da família nuclear tradicional, ao chefe de Estado, etc. A fim de sustentar essa procura pelo pai, Freud (1913/1996c) retoma o que chama de “estado primitivo da sociedade” (FREUD, 1913/1996c, p.145), descrito em *Totem e Tabu*.

Para a psicanálise, nos momentos precedentes à edificação da cultura, a vontade arbitrária do chefe é irrestrita. Na horda primeva, o pai violento e ciumento guarda todas as fêmeas para si; seus filhos homens, ainda crianças, têm a permissão de conviver com o restante do bando. Contudo, na medida em que crescem, são expulsos para que não copulem com as mulheres. São, assim, forçados ao celibato, às relações sexuais entre si ou à zoofilia. A inveja frente ao privilégio detido pelo pai primevo incita a vontade dos filhos de tomar o seu lugar. Para destituí-lo, cabe aos filhos homens descobrir que uma combinação fraterna poderia ser mais forte do que um indivíduo isolado. Assim, os rapazes reúnem-se, retornam ao bando e dão um fim à ordem patriarcal, matando o pai. Como o canibalismo constitui uma característica primitiva, os filhos também devoram o pai. Por esse ato, o grupo de irmãos realiza uma identificação com esse pai modelo, temido e invejado, de modo a adquirir sua força pela ingestão, em um banquete, de sua carne e de seus ossos.

Após a vitória contra o pai, os filhos iniciam uma luta fratricida que poderia decidir seu sucessor. Com isso, a organização da horda estaria novamente sob o domínio de um dos irmãos que acederia ao lugar tirânico patriarcal. Todavia, isso não acontece, pois nenhum dos irmãos está disposto a abdicar do poder, o que estimularia a continuação da luta até a dizimação de todo o bando. Entretanto, supõe-se que o aparecimento de algum animal ou um fenômeno da natureza tenha provocado um susto, interrompendo a briga e colocando ordem no caos da disputa. Uma vez interrompida, os irmãos poderiam ter um *insight* de que essa contingência apontaria para o aparecimento do pai morto – retornado vivo no animal ou no raio, por exemplo. Ao retornar vivo, o pai morto barra a briga pelo poder entre os filhos homens que se dão conta da atualidade e da necessidade da afirmação da lei introjetada. Com isso, a lei é, *a posteriori* (*nachträglich*), instituída. A palavra paterna é, então, reconhecida

como lei em função de ter sido introjetada no banquete, devendo ser respeitada por todos, pois o pai morto reina vivo. A violação da proibição é vingada pelos elementos do grupo, uma vez que é compreendida como uma ameaça direta ao bem comum. Esse reconhecimento da lei paterna é o ato inaugurador da cultura.

O pai morto tornou-se mais forte do que o fora [quando] vivo [...]. O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’. (FREUD, 1913/1996c, p.146-147).

O surgimento daquele animal ou daquele fenômeno da natureza que interrompeu a luta fratricida ao evocar o pai torna-se, por conseguinte, um totem². Sua função consiste em demarcar o limite entre o permitido e o proibido, a fim de conservar a nova organização comunitária da cultura. Assim, podemos ressaltar que o totem é o pai. Por uma espécie de obediência adiada, o grupo anula seu ato assassino, proibindo que o totem seja morto. Com isso, os filhos homens renunciariam à reivindicação das mulheres que, por proibição, caberiam ao pai. Por conseguinte, essas restrições totêmicas ganham um tom de mistério e perigo, tornando-se tabus, e a proibição torna-se a lei.

Lévi-Strauss (1976/2003) comenta sobre as consequências dessa renúncia, por parte dos filhos homens, às mulheres que caberiam ao pai. Segundo seu ponto de vista, “a proibição do incesto exprime a passagem do fato natural da consanguinidade ao fato cultural da aliança (LÉVI-STRAUSS, 1976/2003, p.70). Haja vista tal proibição, a continuidade dos grupos só será possível através da troca de mulheres entre bandos de totens diversos. Tais mulheres são consideradas como o presente mais supremo obtido por meio da reciprocidade. Deste modo, podemos apreender que esse tipo de contato entre os bandos é desejável pelo fato de um servir ao outro como “o único meio de proceder a trocas e de conseguir assim produtos ou artigos que lhes faltam” (LÉVI-STRAUSS, 1976/2003, p.107). Assim, assegura-se o domínio da aliança cultural sobre os fatos da natureza.

Com o estabelecimento da lei que gera restrições, sentimentos ambivalentes perante o pai são experimentados pelos filhos. Odeiam-no por representar um obstáculo ao poder e à satisfação sexual e manifestam seu ódio nas ocasiões festivas do grupo em que o totem pode

² Em *Totem e Tabu*, o totem é descrito como “um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã” (FREUD, 1913/1996c, p.22), responsável por guardar, auxiliar e poupar seus filhos, embora se mantenha perigoso para os outros. Via de regra, o totem substitui o parentesco consanguíneo real pelo parentesco totêmico.

ser morto num tipo de repetição do assassinato do pai. A culpa, nesse caso, não recairia sobre o grupo, mas sobre um elemento que, por ter participado do ritual, torna-se uma espécie de “bode expiatório”. Por outro lado, os filhos também o amam e o admiram por sua soberania. Como o ódio prevalece no momento preliminar ao assassinato, é somente após matarem o pai que os filhos sentem essa afeição que ficara esquecida e que retorna sob a forma de remorso e de sentimento de culpa.

Por conseguinte, uma organização fraternal parricida constitui uma sociedade organizada sob a égide da lei do pai. Ao devorá-lo no banquete totêmico, o grupo introjeta sua lei que restringe os impulsos, ao mesmo tempo em que permite uma nova estruturação social. A função da lei paterna consistiria em garantir certa segurança para as relações sociais, a fim de evitar a injustiça e a superioridade da força individual. Dessa forma, o grupo se compromete a não infligir a nenhum dos seus membros o mesmo tratamento imposto ao pai, pois o laço consanguíneo está estruturado sobre a cumplicidade do crime comum.

Essa tentativa de regulação das relações sociais é apontada por Freud (1930/1996) como o primeiro elemento de civilização. Caso não houvesse alguma regulação, as relações ficariam à mercê do capricho das vontades arbitrárias individuais e os percalços da vida seriam decididos pela força física. Desse modo, a segurança e a proteção tão almejadas desde a infância seriam convertidas em um privilégio temporário concedido ao mais forte. Isso indica que, para organizar-se socialmente nesse momento, o homem pede auxílio à figura paterna representada pela lei.

A fim de estabelecê-la, os indivíduos reúnem-se em grupos e o poder comunitário que organizam possibilita a manutenção da união. Tal poder é estabelecido como um direito de todos e substitui a força bruta detida pelo indivíduo isolado. Essa substituição constitui o passo decisivo para a civilização, desde que os membros da comunidade restrinjam suas possibilidades individuais de satisfação. Para evitar a violação dessas restrições, recorre-se à justiça, a qual é qualificada como a primeira exigência civilizatória. Seu papel é garantir que a lei estabelecida não seja violada em favor da individualidade. Essa empreitada social gera um estatuto legal que, por um lado, é válido para todos e garante a segurança, mas, por outro, é o resultado das restrições à liberdade de satisfação dos objetivos pulsionais individuais.

No mesmo intuito civilizatório, esses objetivos são reorientados na direção de fatores valorizados socialmente, como o trabalho, a produção científica, o enaltecimento da beleza e a manutenção da ordem e da limpeza. Eles apresentam qualidades úteis e benéficas que vão desde a utilização de ferramentas para a construção de habitações até a profilaxia de doenças

infectocontagiosas. Todavia, apesar disso, Freud (1930/1996) sustenta que a utilidade é um aspecto insuficiente para explicar os esforços dos homens em atingir esses fatores.

Segundo as observações freudianas, os esforços em cultivar as atividades culturalmente importantes respaldam-se na estima e no incentivo às atividades mentais elevadas dos indivíduos. Essas tarefas consistem, além das realizações científicas, artísticas e intelectuais, na alta valorização dos ideais reunidos nos sistemas religiosos e na filosofia. Os ideais referem-se a ideias sobre a possibilidade de se atingir a perfeição humana e dos povos em geral, ao passo que aludem às exigências estabelecidas para essa consecução. Os ideais de onipotência e onisciência formulados pela cultura foram corporificados pelos deuses que, assim, tornaram-se responsáveis por guiar a conduta civilizada. A eles, era atribuído tudo o que era proibido ou que parecia inatingível aos desejos humanos. Nesse sentido, pode-se concluir que os deuses constituíam-se em ideais culturais.

Esse apontamento em direção à perfeição e à liberdade divina pode ser destacado como uma justificativa plausível para os esforços dos homens em prol das atividades altamente valorizadas. Como Freud (1930/1996) mesmo destaca, o progresso da ciência constitui-se numa tentativa de aproximação desses ideais através da produção de instrumentos que ampliam as possibilidades de domínio da natureza pelos seres humanos. Ao fazer uso de seus órgãos auxiliares cientificamente arranjados, os homens tornam-se deuses de próteses³ (FREUD, 1930/1996). Visto que o corpo humano apresenta suas limitações e que o domínio total sobre a natureza e o enigmático nos parece uma pretensão humana inatingível, a consecução dos ideais só pode ser realizada de maneira aproximativa, isto é, de forma incompleta.

Nesse sentido, podemos colocar as produções científicas protéticas na mesma série das medidas paliativas que lançamos mão para lidar com as impossibilidades da vida. Freud (1930/1996) destaca três medidas desse tipo, também denominadas construções auxiliares, que nos ajudam a suportar a aridez, os sofrimentos e as decepções em meio à civilização:

1. Os derivativos poderosos, como o cultivo do próprio jardim ou as atividades científicas, que têm a capacidade de nos fazer extrair luz da nossa própria desgraça;

³ Ressaltamos que o termo prótese, originário do campo da medicina, é utilizado para designar um complemento artificial do corpo que tem por objetivo compensar alguma parte faltosa ou defeituosa.

2. As satisfações substitutivas, que diminuem a intensidade de nossos percalços através de ilusões que contrastam com a realidade, tal como nos são oferecidas pela arte;
3. As substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis às desgraças por meio de alterações químicas corporais.

Embora a humanidade tenha efetuado progressos nas ciências e na utilização de instrumentos que nos permitem um maior controle sobre a natureza, o espaço e o tempo, além de ter possibilitado uma proximidade parcial aos ideais, o homem não parece ter se tornado mais feliz. O comportamento humano revela que o propósito e a intenção da vida são a obtenção da felicidade e nela permanecer. “O que decide o propósito da vida é simplesmente o Programa do Princípio do Prazer” (FREUD, 1930/1996, p.84), que visa à ausência de sofrimento e de desprazer, conjugada com intensos sentimentos de prazer. Todavia, não há a menor possibilidade de execução desse programa por ele ser contrariado pelas normas do universo. A felicidade, no sentido mais estrito, é proveniente de uma satisfação repentina e episódica, cujo prolongamento produz a atenuação do contentamento.

Com isso, nota-se que as conquistas humanas trazem apenas satisfações fugidias e paliativas que seguem o modelo do “prazer barato”, já que não possibilitam a manutenção do sentimento de felicidade. Os homens até mesmo produzem novas construções auxiliares para abrandar os efeitos negativos que o próprio desenvolvimento da ciência provocou. Se entendermos que a civilização refere-se à “soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais” (FREUD, 1930/1996, p.96) e à pretensão de proteger os homens contra a natureza e regular suas relações, podemos duvidar que a civilização seja veículo de felicidade. Compreendemos que a organização da sociedade exige que as satisfações pulsionais sejam reorientadas para fatores culturais altamente valorizados, mesmo que estes não sejam capazes de promover a durabilidade da felicidade.

Pode não parecer justo que o homem aceite abrir mão das suas satisfações pulsionais em prol de uma organização social que lhe traga tantos impedimentos. O desejo de liberdade das amarras da lei civilizatória pode levar ao sentimento de hostilidade contra a civilização. Freud (1930/1996) destaca que a maioria das lutas da humanidade tem como objetivo encontrar uma acomodação conveniente que traga certa felicidade para o indivíduo ou para o grupo. O desejo de liberdade pode, também, levar à suposição de que as frustrações impostas pela civilização são árduas demais para serem obedecidas. Isso levaria ao pensamento de que abandonar os regulamentos da civilização e entregar-se à satisfação irrestrita das pulsões corresponderia à conquista da felicidade.

No intuito de advertir sobre esse pensamento, Freud (1930/1996) sustenta que

uma satisfação irrestrita de todas as necessidades apresenta-se-nos como o método mais tentador de conduzir nossas vidas; isso, porém, significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando logo o seu próprio castigo. (FREUD, 1930/1996, p.85).

Essa advertência destaca que a civilização só poderá ser constituída na perda de satisfação através do advento da lei. Viver em sociedade implica em abdicar da liberdade em prol da segurança, de modo que o homem não se sente confortável em meio à civilização. Nem mesmo sua proximidade aos deuses ou a utilização de medidas paliativas são fortes o suficiente para superar um mal-estar inerente à organização social. Com isso, podemos conceituar o termo ‘mal-estar’ como essa sensação de desconforto experimentada pelo homem devido à regulação de suas satisfações pulsionais, que pretendiam manter-se irrestritas. O mal-estar apresenta-se, dessa forma, como um mal necessário ao laço social.

Tal noção pode ser mais bem compreendida com a ajuda de Vieira (2008), a partir de seu comentário sobre a instituição do laço pela falta. Se tomarmos o modo como ele elabora o plano do coletivo, vemos posta em cena a horda primordial freudiana. O pai morto é mantido presente pela lembrança de seu usufruto exclusivo e passa a representar um ponto de exceção constitutivo e regulador da relação entre os filhos. Como afirma Vieira (2008), para que se mantenham unidos, jamais poderão usufruir, como o pai, de todas as mulheres.

Essa primeira forma de contrato social demarca o nascimento da comunidade através da exceção paterna que funda a lei, pois toda regra tem a sua exceção. Embora o desejo de satisfação plena permaneça nos indivíduos, é devido à sua frustração, à falta de uma satisfação completa, que a união comunitária pode ser mantida acima da força bruta individual. Como Freud (1923/1996) mesmo pontua, “os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem” (FREUD, 1923/1996, p.147). Assim, esse espaço entre o desejo de satisfação plena e a possibilidade de satisfação regulada causa a sensação de desconforto descrita pelo mal-estar. Caso não houvesse esse buraco de satisfação, o laço social não poderia ser instituído.

Lacan (1970/1992f) também retoma o mito freudiano do assassinato do pai da horda primeva e levanta a questão acerca da função paterna. Conforme tal função é elaborada, cabe ao pai intervir de modo que o filho não permaneça no campo da satisfação pulsional fora da cultura, da lei. Enfim, fora da estrutura da linguagem. O enunciado de uma interdição configura-se na castração, fundada pelo assassinato do pai e definida a partir de um significante mestre que vem submeter o sujeito à linguagem. Uma vez que o pai está morto,

nada é permitido, pois “todo homem nascido de um pai, sobre o qual dizem que é na medida em que está morto que ele – o homem – não goza daquilo que tem para gozar.” (LACAN, 1970/1992f, p.129). O filho paga, com sua castração, pelo poder de acesso a uma organização social regulada. A morte do pai funciona, deste modo, como um operador estrutural que dá abertura para o gozo na forma da repetição significativa. É nesse sentido que a linguagem configura-se em uma demanda incessante que fracassa e, portanto, se repete. Como a castração é compreendida como uma função essencialmente simbólica, seu agente configura-se no pai real.

Essa noção lacaniana de pai real não se baseia, de fato, no mito do assassinato do pai da horda primeva, mas na ideia de que a incidência do significante seja responsável pelo laço social. Nessa perspectiva, o pai real configura-se como um efeito de linguagem que marca os corpos dos seres humanos e engendra a divisão do sujeito. Isso implica em uma sensação de perda e circunscrição de gozo devido ao acesso à linguagem que regula a lei social. A fim de tentar recuperar o que é imaginariamente perdido, a cadeia significativa se repete e fracassa, produzindo uma perda que demanda mais reparo. Tal reparação é da ordem do impossível, visto que há um buraco na estrutura de linguagem que possibilita apenas aproximações daquilo que se pretende nomear. Não se pode dizer tudo, uma vez que faltam palavras para dizê-lo. Enfim, estar submetido à estrutura do simbólico implica em uma perda estrutural e, dessa maneira, o ser falante se constitui como uma falta-a-ser.

Na medida em que a linguagem, tudo o que instaura a ordem do discurso, deixa as coisas numa hiância, é que, em suma, podemos estar certos de que, seguindo seu fio, nunca faremos outra coisa senão seguir um contorno. (LACAN, 1970/1992i, p.188).

Por fim, a castração é estrutural e, portanto, não há cura totalmente satisfatória para o sentimento de desconforto experimentado pelo homem em meio à civilização. Podemos, no máximo, tecer modos de nos relacionarmos socialmente, que nos ofereçam certas conveniências parciais para lidar com nossos desconfortos. Com Freud e com Lacan, temos a indicação de que os laços sociais de cada época cultural são arranjados de modo a encontrar acomodações diferentes para esse mal-estar. No intuito de analisar esses arranjos, Lacan (1969/1992a) propõe algumas articulações significantes, denominadas discursos. Entendemos que os discursos consistem nas articulações significantes que dominam o que pode surgir como palavras, configurando-se em maneiras distintas de se estabelecer os laços sociais.

A teoria dos discursos foi elaborada por Lacan entre o final dos anos 60 e o início dos anos 70 em meio a construções teóricas específicas, o que torna necessária sua localização ao longo do seu ensino.

2.2 Os ensinamentos de Lacan e sua relação com o mal-estar

Miller (1987/2002) compreende que o ensino de Lacan deu-se inicialmente como um retorno a Freud, cujo objetivo consistiria em levar às últimas consequências a hipótese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Seu ensino propriamente dito tem início em 1953 com o texto *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*, de modo que seus trabalhos anteriores são considerados textos antecedentes. “De fato, a seu critério, Lacan começou um pouco tarde. Lacan data o começo de seu ensino, propriamente, apenas a partir de 1953, considerando o que precede como seus antecedentes” (MILLER, 1987/2002, p.15).

Embora tenha tentado apresentar em 1936, em Marienbad, suas ideias sobre o estádio do espelho, os trabalhos iniciais são produzidos, sobretudo, após 1945 e fazem do imaginário a dimensão própria da psicanálise. Na introdução à segunda parte dos *Escritos*, denominada *De nossos antecedentes*, Lacan (1966/1998a) aponta a influência de Clérambault para a construção de seus primeiros escritos clínicos. O estádio do espelho, modificado em 1949, caracteriza-se por uma leitura paradigmática da definição imaginária da metonímia por conceituá-la como a parte pelo todo. O corpo despedaçado é nomeado sob o título de uma imago que possibilitaria à criança o desviar enganador da falta que não se recobre. Com a antevisão de seu corpo inteiro, a criança, nesse momento, faz um uso da função enganadora da imagem para aliviar-se da sensação de mal-estar proveniente da experiência do corpo despedaçado.

[...] o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante [...]. (LACAN, 1949/1998, p.100).

Em suma, Lacan localiza, nessa época, a experiência da criança frente ao espelho como uma estratégia de tapeação do mal-estar através da identificação com a imagem de corpo inteiro. Lacan (1966/1998a) ressalta que o imaginário, embora dotado desse poder falaz, tem toda a sua importância num momento antecedente, pois prepara os seus leitores para a inserção da pesquisa psicanalítica sob a pauta do inconsciente na linguagem.

Anos depois, em 1953, Lacan (1953/1998) define o campo psicanalítico como o campo do discurso, conduzido pela fala e operacionalizado pela via da história do sujeito, considerada constitutiva da emergência do real. Miller (1987/2002) aponta que sua intenção é desenvolver a proposição de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, como já dissemos, tomando como aporte os efeitos da palavra na situação de análise. Em *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1953/1998) versa sobre o caráter de linguagem que estrutura o chiste e o discurso onírico, bem como considera os efeitos linguajeiros da interpretação analítica sobre o sintoma. Além disso, esse mesmo escrito propõe a distinção entre o real, o imaginário e o simbólico.

Miller (1987/2002) localiza o ano de 1953, ocasião da primeira cisão do movimento psicanalítico francês, como o início do primeiro ensino de Lacan. Até 1963, seu ensino possui a característica de comentários sobre os textos freudianos, transmitidos na forma de seminários orais. A intenção de Lacan é dedicar-se a uma ou duas obras de Freud por ano, a fim de verificar a aplicabilidade da estrutura de linguagem aos conceitos que compõem o campo psicanalítico. Nesse período, o simbólico é considerado como a categoria essencial da experiência analítica e Lacan introduz sua álgebra como o suporte lógico de suas proposições.

Em referência à sensação de mal-estar na civilização, neste primeiro ensino, Lacan (1953/1998) aponta que pela linguagem advém o sofrimento do homem na civilização. Para explicitá-lo, afirma que a vida dos grupos em comunidade está sujeita a regras da aliança que ordenam o sentido das trocas. A aliança gera uma ordem preferencial cuja lei é para o grupo. Assim como a linguagem, essa lei é imperativa em suas formas e inconsciente em sua estrutura. Ou seja, tal lei primordial que rege as alianças é idêntica a uma ordem de linguagem, pois são as denominações de parentesco que detêm a função de proibir o incesto e instituir os tabus, propiciando o laço social.

A submissão à estrutura de linguagem permite superpor o reino da cultura sobre o reino da natureza, a qual está entregue à lei do acasalamento. Com isso, a proibição do incesto pode ser compreendida como o eixo subjetivo das interdições de acesso ao objeto. Desde que haja uma lei que estruture as alianças, não poderá haver a liberdade absoluta de escolhas, pois essas só podem ser feitas dentro de tal aliança. Isso nos induz à sensação ilusória de que

somos livres. Contudo, para vivermos em sociedade, somos levados a abdicar da liberdade de satisfação de nossas pulsões em prol de alguma segurança. Desta forma, obedientes aos regulamentos sociais, desenvolvemos nossos sintomas.

Deste modo, coerente com a obra de Freud, Lacan (1953/1998) reitera que o sintoma neurótico é o significante de um significado recalcado. Uma vez decifrada sua ambiguidade semântica, é possível encontrar a linguagem viva do sofrimento do homem na civilização. A fim de tentar sair de suas aflições, o homem aliena-se na fala sobre si mesmo em uma forma de descrição sintomática do que “eu sou”. O agarramento a tal descrição pode tomar a proporção de uma defesa contra o mal-estar relativo à submissão do sujeito à lei da linguagem.

O segundo ensino de Lacan é localizado por Miller (1987/2002) entre 1964 e 1974, momento da segunda cisão do movimento psicanalítico francês, quando Lacan desloca suas lições para a Escola Normal Superior. Nesse período, os textos de Freud não são comentados diretamente e Lacan privilegia suas próprias teses, tomando seus termos como, por exemplo, sujeito barrado, Outro, objeto *a*, enquanto os itens principais de seu ensino. Com isso, Lacan avança ao generalizar a castração como o efeito automático da marca da linguagem. “O fato de falar, de ser na palavra, viver na palavra, implica uma castração, uma perda de gozo” (MILLER, 1995, p.61) representada sob a insígnia do objeto *a*. A formalização dos quatro discursos trata dessa perda relativa à aquisição da linguagem.

Nesse momento teórico, Lacan (1969/1992a) aborda a questão do mal-estar pela repetição da cadeia significante. Essa repetição consiste na resposta à perda de gozo através da produção de uma entropia que funciona a partir do suplemento de gozo, denominado objeto *a* na vertente *mais-de-gozar*. A perda de gozo engendra a falta estrutural quando da submissão do assujeito à estrutura de linguagem. Como há uma defasagem entre a sensação de perda e o suplemento de gozo, a repetição mantém-se, sem apresentar a cura satisfatória do mal-estar. Esse modo de lidar com o mal-estar, via repetição significante, pode ser caracterizado pelo aspecto neurótico de tamponamento da falta estrutural, pois pretende fazer existir o Outro que poderia suprir a insaciável demanda que cala o desejo. É neste contexto que Lacan (1970/1992f) aponta quatro tipos de articulações significantes que pretendem, à sua maneira, suportar o mal-estar estrutural, como veremos abaixo.

Miller (1987/2002) afirma que o último ensino tem início a partir de 1974. Nele, Lacan toma por objeto o próprio fundamento de seu discurso, especialmente a tripartição do real, do simbólico e do imaginário. Seu último ensino se articula em torno da conversão do real na categoria essencial da experiência analítica, que tem como ponto de partida a

pluralização dos Nomes-do-Pai, seminário inexistente de 1963. Isso implica que, ao final do processo de análise, cada sujeito deverá construir arranjos singulares e impartilháveis frente ao mal-estar que lhe assola, sabendo aí fazer com seu *sinthoma*.

Miller (2009a) afirma que o finalíssimo ensino de Lacan pode ser qualificado por um movimento de reviramento que pretende introduzir o real como categoria predominante. Em torno de 1979, na conferência sobre Joyce, o gozo passa a ser apresentado por Lacan como opaco ao sentido, destacando, assim, a impotência do simbólico frente ao real do gozo do sintoma. “O gozo próprio ao sintoma é opaco por excluir o sentido. Não mais se trata da onipotência do sentido, já que esta potência se detém diante da opacidade do gozo do sintoma” (MILLER, 2009a, p.107). Com isso, as defesas e as fantasias, apoios onde o sujeito encontrava-se empoleirado, passam a ser vistas como ferramentas insuficientes para se lidar com o mal-estar, pois são articuláveis em cadeias significantes. Assim, resta um aparelho de gozo para além da formalização e da travessia da fantasia fundamental. A fim de comunicar essa noção, Miller (2003) nos indica que Lacan toma a figura dos nós borromeanos, afirmando que seu enlaçamento seria possibilitado por um quarto elemento suplementar, o *sinthoma*. Seu funcionamento é como uma marca associada ao gozo sem travessia nem anulação, que se orienta no sentido da identificação do falasser ao seu *sinthoma*:

O sujeito está empoleirado em sua fantasia e a perspectiva é fazê-lo decair dela, assim destituindo-o como sujeito. [...] Lacan destituirá o sujeito chamando-o de *falasser*, retirando-lhe até mesmo seu nome de sujeito. E, mais-além de chamá-lo falasser, no final da última parte de seu ensino, Lacan trará, como nome do sujeito, o *sinthoma*. [...] Assim, o reviramento do ensino de Lacan [...] não anula o que concerne à fratura da fantasia, mas isola o que resta, isto é, o *sinthoma* como aparelho de gozo. (MILLER, 2009a, p.108).

Deste modo, conforme as modificações teóricas que caracterizam o finalíssimo ensino, podemos destacar que a sensação de mal-estar ganha o estatuto de real. Miller (2003) orienta que, ao isolarmos o gozo como da ordem do real, o colocamos em relação a um furo na estrutura de linguagem, que comporta o desaparecimento do próprio lugar de combinatória dessa estrutura. Nesse contexto, furo não é o mesmo que falta. Entendemos que vários substitutos daquilo que não está presente podem servir de tampão temporário da falta. O furo, ao contrário, não compreende tal possibilidade, visto que o sentido está dele excluído. Assim, a sensação de mal-estar pode ser apreendida como uma referência a esse furo que evidencia o fora de sentido.

Enfim, em conformidade com o finalíssimo ensino de Lacan, devemos lidar com o real definido pela exclusão do sentido e com a existência de um corpo, ultrapassando a noção de

que a análise privilegia o simbólico. Vieira (2005) comenta que o inconsciente lacaniano no finalíssimo ensino tem características opostas ao inconsciente freudiano, cuja articulação propõe apreender o real pela malha do sentido. No final do último ensino de Lacan, o inconsciente está no real de um tropeço, de um engano, fora do discurso e, portanto, sem estar atrelado à produção de sentido: trata-se do inconsciente real. Nas palavras de Lacan, “quando o esp de um laps [...] já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente.” (LACAN, 1976/2003, p.567).

Com isso, podemos conceber concepções diferenciadas acerca da questão do mal-estar ao longo do ensino de Lacan. Num momento imaginário, lida-se com o mal-estar através da função enganadora da imagem, ao passo que com o privilégio do simbólico lança-se mão da repetição da cadeia significante. Ao ganhar o estatuto de real, o mal-estar remete ao fora de sentido que implica em saber aí fazer com o sinthoma. Propomos, a seguir, a retomada dessas abordagens em relação ao conceito de gozo, a fim de explicitarmos o referencial teórico privilegiado nessa dissertação. Para empreender tal objetivo, seguimos as orientações de Miller (2009d) que nos indicam as reviravoltas conceituais do ensino de Lacan concernentes à teoria e à prática, no que tange à noção de gozo.

Como dito anteriormente, num momento preliminar do ensino, prevalece o campo do imaginário. O júbilo experimentado pela criança diante da sua imagem no espelho sugere que o gozo está referido à forma que o corpo pode adquirir graças ao efeito imaginário formador do eu (*moi*). A criança goza ao antever-se na imagem suposta capaz de apaziguar seu mal-estar.

Ao tomar como aporte a noção estruturalista da linguagem, Miller (2009d) afirma que Lacan propõe sua primeira reviravolta conceitual, engendrando o início de seu ensino propriamente dito. Sua nova proposta sustenta-se na subordinação do gozo ao primado da estrutura da linguagem, condensando-o no objeto *a*. Miller diz que “quando falamos do objeto *a* como tal [...] trata-se de uma unidade de gozo.” (MILLER, 2009c, p.168). Nesse sentido, o objeto *a* é um artifício teórico forjado por Lacan a partir da tentativa de transferir a estrutura de linguagem para a substância do gozo. A cadeia significante torna-se, assim, um aparelho que demanda gozar através da sua repetição articulada nos discursos. Com isso, busca-se amenizar a sensação de mal-estar.

Todavia, com a marca do significante, opera-se uma perda de gozo. Por conseguinte, a repetição engendrada pela cadeia significante malogra, incessantemente, ao tentar recuperar um gozo que teria sido perdido. Nesse sentido, a articulação repetitiva da linguagem produz somente um suplemento dessa perda. A fim de nomear tal suplemento, Miller (2009b) nos

lembra que Lacan toma emprestado de Marx a noção de *mais-valia*. A *mais-valia* refere-se a uma quantidade de dinheiro da qual o patrão apropria-se após ter pagado ao empregado seu salário. Essa quantidade se acumula sem que o assalariado lhe tenha acesso, dando sinal da existência de um excesso exclusivo a alguns, o que leva a um desequilíbrio nas classes sociais. De maneira análoga, Lacan (1969/1992a) nomeia esse suplemento de gozo da articulação significante como *mais-de-gozar*. Sua visada é um bônus de gozo através da repetição significante que, por sua vez, aponta para a divisão do sujeito e para a hiância no campo do Outro. Miller explicita essa ideia dizendo que “o mais-de-gozar toma corpo a partir de uma perda” (MILLER, 2000, p.99) que, por mais que a articulação significante se repita, é impossível de ser reparada. Em outras palavras, o malogro da repetição significante destaca a impossibilidade de uma superação, em termos absolutos, do mal-estar humano.

Essa noção de que a linguagem se superpõe ao gozo, de modo a produzir um suplemento denominado mais-de-gozar, está em conformidade com o quinto paradigma do gozo, descrito por Miller (2000) como gozo discursivo. Encontramos suas bases teóricas nos seminários 16 e 17 de Lacan e em seu texto *Radiofonia*, de 1970, publicado nos *Outros Escritos*. Com esses seminários, Lacan elabora os discursos enquanto articulações responsáveis por fazer tramitar o gozo escandido pela marca da linguagem. Com isso, ele é transmutado em um suplemento engendrado pela repetição da cadeia que produz o objeto *a* como aquilo que cai da articulação significante. Logo, o objeto *a* não é um significante, mas uma unidade real que se faz bônus de gozo oferecido ao ser falante como um mais-de-gozar.

Contudo, o mais-de-gozar, por evocar aquilo que transborda sem conseguir deter o que é perdido, “mantém a falta-de-gozar” (MILLER, 2000, p.100), pois nada que seja colocado no lugar desse suplemento é capaz de fechar a conta do gozo. Por mais que se insista, não há um gozo total. Contudo, é graças à circunscrição do gozo pela linguagem que o humano é capaz de estabelecer o laço social e diferenciar-se dos outros seres da natureza. Portanto, a linguagem pode ser considerada como um mal necessário para a humanização e a organização cultural da sociedade.

É nesse sentido que podemos utilizar a teoria dos discursos, produzida por Lacan (1969/1992a) como ferramenta de leitura daquilo que Freud denominou como o mal-estar na civilização. Com os discursos, privilegiamos a proposta de que a subordinação do sujeito à linguagem implica na perda, ou seja, na falta de uma satisfação pulsional que se pretenderia completa. Nesse sentido, a não equivalência entre a falta e o suplemento de gozo pode ser compreendida como um buraco de satisfação ou como perda de gozo. Este é o ponto onde Freud (1930/1996) localiza o mal-estar.

2.3 O estatuto da linguagem na psicanálise

À primeira vista, relacionar o conceito de mal-estar apresentado na obra freudiana de 1930 com a teoria dos discursos elaborada por Lacan em 1970 pode parecer uma proposta incompatível em termos temporais. A fim de estabelecer uma relação possível, cabe-nos questionar em que a teoria dos discursos pode auxiliar na leitura sobre o mal-estar na civilização. Sustentamos que esse aporte teórico orienta-nos sobre a influência da linguagem na estruturação da vida societária e fornece-nos subsídios para que possamos distinguir os seus efeitos. Entendemos com Lacan que, desde que se está submetido à linguagem, o sujeito encontra-se barrado, incapacitado de atingir a total satisfação de suas vontades. Nesse sentido, pelo fato de constituir-se graças à linguagem, o sujeito está subordinado ao mal-estar.

Tendo como base esse ponto de vista, ainda caberia questionarmo-nos se essa não seria uma ideia estritamente lacaniana, pois não encontramos no texto *O Mal-Estar na Civilização* (FREUD, 1930/1996) nenhuma citação que comprove, de maneira óbvia, essa relação entre a linguagem e a sensação de mal-estar. Na tentativa de apresentar alguns argumentos que justifiquem tal vínculo, buscamos na obra de Freud suas contribuições e comentários sobre o estatuto da palavra e da linguagem na psicanálise.

Em *O Interesse Científico da Psicanálise*, Freud (1913/1996d) disserta, especificamente, sobre “o interesse filológico⁴ da psicanálise” (FREUD, 1913/1996d, p.179). Segundo os filólogos, a ‘fala’ é um termo que deve compreender a expressão do pensamento pelas palavras, pela linguagem dos gestos e pela escrita. Nesse contexto, Freud (1913/1996d) afirma que “as interpretações feitas por psicanalistas são, antes de tudo, traduções de um método estranho de expressão para outro que nos é familiar.” (FREUD, 1913/1996d, p.179). Se o trabalho analítico consiste em traduções, podemos supor que o conteúdo da ‘fala’ em análise tem sua origem em um tipo específico de linguagem inconsciente que, para tornar-se inteligível, precisa ser decifrada, interpretada.

Essa é a proposta freudiana no que concerne tanto aos sintomas quanto aos sonhos, aos chistes e aos fenômenos descritos por Freud (1912/1996) como constitutivos da psicopatologia da vida cotidiana. Freud (1912/1996) aposta que a linguagem exerce efeitos

⁴ Referente à filologia (do grego antigo *Φιλολογία*: amor ao estudo, à instrução). A filologia consiste na ciência especializada no estudo de uma língua, literatura, cultura ou civilização sob uma visão histórica, a partir de documentos escritos. Essa abordagem acerca do desenvolvimento de uma língua ou de famílias de línguas privilegia, especialmente, a história da morfologia e da fonologia. (FILOLOGIA, 2010).

tanto sobre o funcionamento psíquico saudável quanto sobre o patológico, de modo que as ideias inconscientes são expressas nas formações psíquicas. Assim, as formulações freudianas sustentam o argumento de que há relações entre a linguagem e os fenômenos psíquicos. Freud (1912/1996) demonstra o argumento apontando que certas deficiências entre as pessoas sadias bem como os sintomas neuróticos dependem da ação dos pensamentos inconscientes.

De certas deficiências de função da mais frequente ocorrência entre pessoas sadias, tais como, por exemplo, *lapsus linguae* [lapsos de linguagem], erros de memória e de fala, esquecimento de nomes etc., pode-se facilmente demonstrar que dependem da ação de fortes ideias inconscientes, da mesma maneira que os sintomas neuróticos. (FREUD, 1912/1996, p.282).

Além dessa, citamos outras elaborações freudianas que ilustram sua tentativa de estabelecer possíveis relações entre a linguagem e os fenômenos psíquicos.

Em referência aos sonhos, Freud (1910/1996) destaca a particularidade da linguagem onírica em sua função de autorizar que um signo represente ideias de significados contrários, fenômeno encontrado nas antigas raízes da língua egípcia. Além disso, tanto nela quanto na linguagem onírica, encontramos a possibilidade da inversão, não só do significado como também do som das palavras. Essas características primitivas sofreram modificações ao longo do desenvolvimento da linguagem, embora a inversão dos sons das palavras seja brincadeira frequente entre as crianças. Tais observações, baseadas em estudos filológicos, permitem-nos confirmar que a expressão dos pensamentos em sonhos possui um caráter regressivo e arcaico.

Também nos chistes, podemos perceber evidências de um tipo específico de linguagem que organiza o pensamento psíquico. Freud (1905/1996) considera que os chistes devem seu efeito agradável a um tipo de mergulho no inconsciente, o qual é considerado o *locus* antigo de um primitivo jogo de palavras.

Com isso, Freud retoma as propostas que fizera nos primórdios de seu ensino, antes mesmo do abandono de sua *neurotica*. “Confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha *neurotica* [teoria das neuroses].” (FREUD, 1897/1996, p.309).

Com a sua vinculação ao departamento neurológico do Instituto de Doenças Infantis de Viena em 1886, Freud se interessa pelos problemas da linguagem. Segundo comentário de Jones (1891/1996a, p.230, n.1), Freud administrava, nessa época, palestras sobre as afasias, o que culminou na sua monografia sobre esse tema em 1891. A partir da patologia do aparelho da fala, foi possível levantar algumas hipóteses sobre o funcionamento normal desse sistema.

No texto sobre a afasia, Freud (1891/1996b) diz que a palavra é a unidade da função da fala. As palavras são representações complexas que reúnem elementos de origem visual, acústica e cinestésica, constituindo uma imagem sonora. Segundo suas elaborações, aprendemos a falar associando uma imagem sonora com um sentido da inervação de uma palavra no psiquismo. Ao ouvir uma imagem sonora da palavra, a criança tenta reproduzir tal som usando, inicialmente, uma linguagem construída por ela mesma. Na medida em que é corrigida pelos pais e escuta novamente a imagem sonora da palavra, a criança esforça-se para adequar o som da palavra produzido por ela com a imagem sonora recebida do exterior. Dessa forma, ela aprende a falar a língua dos outros através da imitação e da repetição do som das palavras faladas por eles.

Na carta a Fliess de nº 52, Freud (1896/1996) propõe que as percepções de excitações provenientes do mundo sofrem rearranjos no mecanismo psíquico. A afasia, considerada como uma disfunção do aparelho da fala, é caracterizada como um tipo de rearranjo. Nesse sentido, Freud (1896/1996) supõe que o aparelho psíquico apresenta-se sob a forma de camada sobre camada. Tais camadas são:

<i>W</i>	<i>Wz</i>	<i>Ub</i>	<i>Vb</i>	<i>Bews</i>
	I	II	III	

- *W (Wahrnehmungen)*: consiste nos neurônios onde as percepções se originam, ligando-se à consciência sem que nenhum traço⁵ (*Spur*) seja conservado;
- *Wz (Wahrnehmungszeichen)*: consiste no primeiro registro das percepções. Nesta camada, os indícios (*Zeichen*) apresentam-se dispostos conforme associações por simultaneidade, como em um sistema binário. Tais indícios são incapazes de chegar à consciência;
- *Ub (Unbewusstsein)*: é a inconsciência. Consiste no segundo registro dos traços (*Spuren*) dispostos por relações causais. Esses traços inconscientes (*Ub Spuren*) equivalem a algo como lembranças conceituais arranjadas em pensamentos inconscientes, sendo incapazes de acessar a consciência;

⁵A tradução oferecida pela edição *Standard* brasileira faz com que os diferentes termos utilizados por Freud se equivalham à palavra 'traço'. A fim de reiterar suas diferenças na obra original, seguimos a orientação de Lima (1994) ao traduzi-los para o português.

- *Vb (Vorbewusstsein)*: é denominada pré-consciência e consiste no terceiro registro. A pré-consciência é o *locus* das representações verbais, isto é, das palavras enquanto som, ligadas, no aparelho psíquico, às lembranças conceituais;
- *Bewusstsein*: é a consciência. Não retém nenhum traço (*kein Spur*), de modo que os neurônios da consciência equivalem aos neurônios da percepção, sendo destituídos de memória. A consciência liga-se à percepção em um movimento de investimento de atenção nos pensamentos pré-conscientes.

Com isso, notamos que, do segundo para o terceiro registro (de *Ub* para *Vb*), há uma associação do conceito com a imagem acústica que o representa. Assim, o pensamento torna-se pré-consciente ao ter a palavra associada a ele. Visto que “as catexias provenientes de *Vb* tornam-se conscientes de acordo com determinadas regras” (FREUD, 1896/1996, p.282), uma ideia pré-consciente – um conceito ligado a uma palavra – só se torna consciente devido à atenção que lhe é dirigida pelo ego. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, vb. Pré-consciente).

Como dito, Freud (1896/1996) acentua que, a cada registro, ocorre uma retranscrição em forma de tradução do material psíquico. O registro da inconsciência traduz os indícios do primeiro registro dispostos em simultaneidade em forma de pensamentos inconscientes que, na pré-consciência, são associados às palavras que os representam. Tais associações pré-conscientes têm acesso à consciência devido à atenção nelas investida. Em suma, Freud (1896/1996) propõe que o conteúdo da fala pode ser compreendido como uma tradução do conceito inconsciente por uma palavra que o representa.

No caso da neurose, Freud (1896/1996) supõe que a tradução de uma parte do material psíquico não se fez. Isso não é sem consequências. Tal parte do material que não foi traduzido, entre um e outro registro, continua a obedecer a um funcionamento mais arcaico que o do registro posterior. Em outras palavras, esse material sem tradução funciona segundo o processo primário. Freud (1896/1996) chama de recalçamento a essa falha na tradução. Logo, o trabalho analítico consiste, em seus primórdios, em promover através da interpretação do analista a tradução correta, possibilitando a associação entre o conceito inconsciente e a palavra que verdadeiramente o representa. (FREUD, 1893-1895/1996).

O recalçamento se dá devido à sensação de desprazer que uma tradução correta acarretaria. Destacamos que a noção do que é considerado desprazeroso depende do contexto cultural. Na época de Freud, as experiências desprazerosas estavam relacionadas às exigências da moral sexual civilizada baseada, principalmente, no casamento monogâmico heterossexual, na boa conduta social e no tabu da masturbação. Freud (1896/1996) destaca duas formas de

defesa a essa sensação de desprazer. A defesa normal, ou repressão (*Unterdrückung*), atua contra o acesso dos registros pré-conscientes à consciência. Já a defesa patológica ocorre contra um traço (*Spur*) inconsciente, impedindo sua tradução, isto é, sua associação com as representações verbais pré-conscientes. Nisso consiste o recalçamento. Tal defesa patológica é determinada pela natureza sexual do evento.

Em outros termos, se um pensamento inconsciente pertinente ao campo sexual fosse traduzido por uma palavra verdadeira, isto acarretaria na produção de desprazer. Para evitá-la, há um contrainvestimento que liga um pensamento inconsciente sexual a uma palavra que falsamente o traduz. Na clínica, essa falsa tradução aparece sob a forma de sintomas. Assim, podemos concluir que os sintomas mantêm uma relação com a linguagem, na medida em que são efeitos de um contrainvestimento promotor de uma associação entre um pensamento inconsciente sexual e uma palavra falsa. Ao ligar-se a uma palavra não verdadeira, o pensamento sexual permanece inconsciente, pois não pôde ser traduzido corretamente. O que impede a tradução verdadeira desse tipo de pensamento inconsciente é a censura imposta pela moral sexual civilizada. Uma vez que sua tradução poderia fugir ao critério de genitalidade adulta, tais pensamentos podem ser considerados como imorais ou perversos.

Como dito, a moral sexual civilizada tem a função de censurar a vinculação dos pensamentos inconscientes de âmbito sexual com as palavras que os representariam. Por sermos submetidos às regras coletivas da boa conduta social, as neuroses impedem que certos conceitos sejam corretamente traduzidos. Assim, há um contrainvestimento que promove uma vinculação entre pensamentos inconscientes sexuais e palavras não verdadeiras. Isso leva a desvios e erros de tradução, cujo controle nos escapa. Logo, aprendemos com Freud que não somos senhores em nossa própria casa e, portanto, não conseguimos viver de modo totalmente livre e irrestrito na cultura, posto que ela é estruturada a partir da lei da linguagem. Por conseguinte, a vida em sociedade nos leva a uma sensação de desconforto ou de mal-estar.

É nesse sentido que Freud (1913/1996d; 1910/1996) demanda aos psicanalistas que não ignorem a atitude e o conhecimento que os filólogos nos fornecem acerca da linguagem, pois, deste modo, teremos as ferramentas úteis ao exercício de tradução proposto por ele.

Se esta concepção do método de representação nos sonhos ainda não foi levada avante, isto, como facilmente se compreenderá, deve ser atribuído ao fato de os psicanalistas ignorarem completamente a atitude e o conhecimento com que um filólogo abordaria um problema como o apresentado pelos sonhos. (FREUD, 1913/1996d, p.180).

E nós [...] não podemos escapar à suspeita de que melhor entenderíamos e traduziríamos a língua dos sonhos se soubéssemos mais sobre o desenvolvimento da linguagem. (FREUD, 1910/1996, p.166).

Segundo nossas pesquisas, podemos considerar que Lacan não recuou diante desse pedido freudiano. Logo no prefácio de seu texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1953/1998) afirma sua tentativa em renovar, na psicanálise, os fundamentos que ela retira da linguagem. Nesses primórdios de seu ensino, ele sustenta que a psicanálise deve o valor científico de seus conceitos teóricos às elaborações de Freud e, desta maneira, só podem esclarecer-se por um “retorno a Freud”. Por conseguinte, ele toma como sua a tarefa de resgatar o sentido dessas noções freudianas, utilizando, entretanto, toda a ferramenta conceitual da qual Freud não dispunha, qual seja, a linguística.

Lacan (1953/1998) inicia sua retomada a Freud, apontando que se o analista não soubesse situar no campo da linguagem a origem de sua ação, poderia muito bem atribuir-lhe um caráter mágico. Caso isso se mantivesse, a proposta psicanalítica de desmistificar as camuflagens subjetivas sustentaria-se em práticas que se garantiriam em si como se fossem verdades dogmáticas inquestionáveis e sem procedência. As consequências de tais dogmas metodológicos acarretariam no elogio ao narcisismo do analista e no silêncio dos conflitos do analisante. No intuito de evitar apegar-se a esse tipo de prática, Lacan (1953/1998) enfatiza a importância de tomarmos o estatuto e a estrutura da linguagem como o campo privilegiado da psicanálise orientada pelos princípios elaborados por Freud. Deste modo, sustentamos, diz ele, que “a linguagem é a condição do inconsciente” (LACAN, 1970/1992a, p.42).

Na tentativa de ilustrar essa proposta originada da psicanálise freudiana, Lacan (1953/1998) também busca as formações do inconsciente para esclarecê-las em sua relação com a linguagem. Em um retorno à *Interpretação dos Sonhos (Traumdeutung)* de Freud, Lacan (1953/1998) destaca que o sonho tem a estrutura de uma frase, de uma escrita cuja importância recai sobre a retórica do discurso onírico. O ato falho é descrito como um discurso bem sucedido enquanto o lapso configura-se como uma mordaca que gira em torno da fala, de modo que, para um bom entendedor, meia palavra basta. Já o sintoma sofre duma exigência de sobredeterminação que o constitui como um símbolo ambíguo de conflitos simbólicos detectáveis pela associação livre. Esses conflitos são como nós de entrecruzamentos verbais que permitem que o sintoma seja decifrado em uma análise linguageira, pois ele também é “estruturado como uma linguagem [... e sua] fala deve ser libertada” (LACAN, 1953/1998, p.270).

Com esses exemplos, podemos apreender que o campo da psicanálise reside na linguagem, a qual é entendida como uma estrutura combinatória de, no mínimo, dois elementos. Essa natureza combinatória tem o poder de ordenar equívocos expressos na

psicopatologia da vida cotidiana e na formação dos sintomas como localizamos em Freud (1912/1996). Enfim, é nessa combinação linguajeira ordenadora de equívocos que podemos reconhecer a mola do inconsciente. Em outras palavras, Lacan (1964/2008a) conclui que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1964/2008a, p.27).

Neste ponto, vale questionarmos sobre as características dessa linguagem estruturante do inconsciente, classificada como o campo da psicanálise. Lacan (1964/2008a) comenta que essa noção é mais facilmente compreendida hoje do que na época de Freud devido ao uso que podemos fazer da linguística. O inconsciente freudiano, segundo a leitura feita por Lacan (1964/2008a), tem seu conceito embasado na função de causa referida a uma hiância, uma balança, como algo que oscila no intervalo. Nessa hiância, para Freud, estaria algo da ordem do *não-realizado*, como um umbigo, um centro incógnito. Lacan (1964/2008a) sustenta que, em Freud, tudo o que se passa ao nível do inconsciente é homólogo ao que se passa ao nível do sujeito. Nos fenômenos do inconsciente – sonhos, atos falhos, chistes –, o que chama a atenção é o modo de tropeço, desfalecimento ou de rachadura pelo qual aparecem. São nesses fenômenos que Freud procura o inconsciente. Neles, alguma outra coisa quer se realizar. É algo intencional, mas de temporalidade estranha, e o que é produzido nessa hiância apresenta-se como um achado.

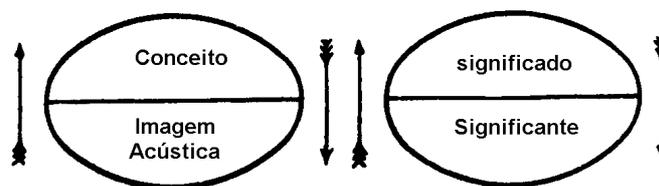
Fundamentado nas ideias do estruturalista Lévi-Strauss, publicadas sob o título *Pensamento Selvagem*, Lacan (1964/2008a) propõe reler o conceito de inconsciente dos pós-freudianos. Seus argumentos remetem a algo original, que antecede a qualquer experiência individual e que possui uma função classificatória primária por meio da estrutura. Antes que os laços possam ser estabelecidos como propriamente humanos, certas relações já estão determinadas. A natureza fornece significantes que organizam de forma inaugural as relações, dando-lhes estruturas. Isso é situado antes mesmo da formação do sujeito, antes que ele possa pensar. Só depois é que o sujeito pode reconhecer-se nessa estrutura.

Com isso, percebemos que o significante é mediador entre a natureza e a cultura, na medida em que estrutura o mundo para o ser falante. Assim, a leitura acerca do inconsciente proposta por Lacan (1964/2008a) possui a característica de ter, no domínio da causa, a lei do significante, pois ele entra no lugar onde uma hiância se produz. Tal hiância é correlata à impossibilidade da linguagem em alterar, em termos totalizantes, o que é natural. Nesse sentido, o sujeito absoluto torna-se impensável e a sensação de mal-estar em meio à cultura é considerada como inexorável à estrutura de linguagem. Com isso, vemos que o mal-estar está presente desde que o sujeito está submetido à função mediadora da estrutura da linguagem.

A fim de justificar seus argumentos, Lacan faz uso da linguística para subvertê-la em uma estrutura que dê estatuto ao inconsciente por meio de um modelo de jogo combinatório que opera pré-subjetivamente. Para desenvolver essa empreitada, utiliza-se das bases da linguística moderna, a partir de Roman Jakobson e Ferdinand de Saussure.

O estruturalismo de Jakobson (1969/1995) parte da oposição binária da fonética e sustenta que o som determina o sentido da significação das palavras. Nas línguas, esses elementos fazem parte de uma formalização lógica de oposição de significantes. A aquisição de uma língua, segundo esses argumentos, não se dá por acumulação de elementos, mas por sucessivas perdas devido a essa condição de oposição. Conforme tais princípios, a estrutura de linguagem deve orientar-se num eixo de seleção ou polo metafórico e em outro eixo de combinação ou polo metonímico. Lacan (1960/1998) apropria-se dessas ideias e afirma que os mecanismos do processo primário, pertencentes ao regime do inconsciente, abrangem exatamente as funções que a linguística considera determinantes desses efeitos de linguagem. Essas funções são a metáfora, descrita pela substituição de um elemento por outro, e a metonímia, que consiste em uma combinação de elementos por contiguidade.

No que tange aos argumentos de Saussure (1916/2004), o signo é concebido como o objeto da linguística. Os signos seriam os principais responsáveis pela comunicação e pela existência do humano, visto que são unidades arranjadas em um sistema de sinais que definem a língua. Essas unidades são integradas por uma massa amorfa de ideias que designam o significado e uma massa sonora que corresponde ao significante. Essa relação que compõe o signo linguístico é expressa pelo significado sobre o significante:

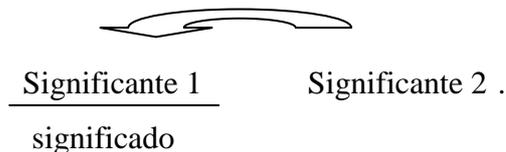


Quadro 1 – Signo linguístico de Saussure
Fonte: SAUSSURE, 1916/2004.

Lacan (1953/1998) utiliza-se do pensamento de Saussure para subvertê-lo ao propor que a ideia de linguagem-signo é insuficiente para abarcar a estrutura linguageira. A modalidade de comunicação por meio de mensagens, ou seja, através de um código ou de um sistema de sinalização, distingue-se da linguagem porque possui uma correlação fixa entre seus signos e a realidade que expressam. “É que, numa linguagem, os signos adquirem valor

por sua relação uns com os outros” (LACAN, 1953/1998, p.298) e isso contrasta com a fixidez da codificação proposta pela teoria linguística de Saussure.

Assim, Lacan (1958/1999b) sustenta que a estrutura da linguagem deve ser representada pela inversão desse signo linguístico, pois o significado só poderá surgir a partir de uma relação de, no mínimo, dois significantes, em uma operação retroativa de ponto de basta. Tal ponto que abotoa o significante ao significado é apenas temporário e parcial, pois não se pode amarrar definitivamente um significante a um significado. Caso empreendêssemos tal amarra, cairíamos novamente na impossibilidade do signo linguístico de Saussure. Esse caráter pontual da relação significante/significado na estrutura da linguagem implica, portanto, em uma significação que remete a outra significação, numa repetição que configura a cadeia significante.



A subversão do signo linguístico, proposta por Lacan, possibilita-nos entender que a cristalização da união do conceito com a imagem acústica, pretendida por Saussure, visa conceituar a língua como a unidade da linguagem. Os signos cristalizados por uma língua seriam compartilhados no campo social e registrados pelo indivíduo. A fala seria um ato de vontade e de inteligência individuais, com o propósito de expressar o pensamento pessoal por meio de um mecanismo psicofísico. Assim, pelas ideias de Saussure, o indivíduo seria sempre senhor de sua fala.

Nesse sentido, podemos supor que a teoria linguística de Saussure baseia-se na ilusão da completude do indivíduo e na esperança de que a linguagem consiga abarcar tudo por meio da cristalização social dos conceitos. Em oposição a isso, Lacan estrutura seus argumentos de modo a escancarar a incompletude da estrutura da linguagem, reafirmando sua referência ao mal-estar descrito na obra de Freud. Se os fenômenos psíquicos são traduções equivocadas de pensamentos inconscientes que escapam ao controle da razão, podemos concluir que nunca atingiremos o domínio total da expressão de nossas ideias, tal como pretendia Saussure.

Com base nessa subversão do signo linguístico, Lacan (1958/1999c) afirma que até hoje não fomos capazes de isolar a linguagem com a qual devemos interrogar o homem. Acreditamos tê-la isolado no contexto da ciência moderna quando nos utilizamos dos termos da psicologia e da psiquiatria, por exemplo, para referir-nos às coisas do homem. Mas a

psicanálise não reifica o homem como uma coisa. Deste modo, não podemos utilizar uma linguagem cristalizada para descrever o que já está escrito, originalmente, em uma estrutura de linguagem.

Não se trata, de modo algum, de censurarmos essa psicologia por fazer do homem uma coisa. [...] Mas, justamente, ela faz dele uma coisa que não é nada além de uma linguagem prematuramente cristalizada, que coloca apressadamente sua própria forma de linguagem no lugar de alguma coisa que já está tecida na linguagem. (LACAN, 1958/1999c, p.368).

Com isso, sustentamos o mal-estar como a sensação proveniente da crença ilusória de unidade do homem. Podemos considerar tal crença como uma forma de defesa contra a sensação de mal-estar pertinente à incompletude e à constante insatisfação experienciada pelo homem submetido à cultura. Para a psicanálise, viver em sociedade implica a cisão do sujeito pela marca da linguagem, compreendida não como uma ferramenta para comunicar, mas como uma estratégia para gozar. Enfim, para a psicanálise, a linguagem tem o estatuto de campo privilegiado na medida em que inaugura o sujeito cindido e atesta sua sensação de mal-estar em meio à civilização.

2.4 A linguagem como elemento inaugurador do mal-estar

Como dito, Freud (1930/1996) enfatiza a tentação humana de conduzir a vida de modo a atingir uma satisfação que seria irrestrita e absoluta. Todavia, como ele observa, viver em sociedade implica em perder a liberdade para se ganhar em segurança, uma vez que os grupos sociais são construídos graças às restrições impostas à satisfação pulsional sexual e agressiva. Tais limitações geram frustrações que dominam as relações sociais e, assim, em vez de sentir-se confortável em meio à civilização, o homem experiencia uma sensação de mal-estar.

Consoante com as ideias de Freud, Lacan (1969/1992a) reforça que a organização dos laços sociais se dá devido à subsistência de certas relações estáveis, viabilizadas pela linguagem. Nesse sentido, ele aponta que é mediante a estrutura da linguagem que se torna possível estabelecer os laços sociais que permitem edificar a civilização.

Contudo, tomar a questão da estrutura como embasamento teórico implica sustentar o argumento de que algo original funda as relações, antes mesmo de que o sujeito possa reconhecer-se ali. Deste modo, parece impossível participar do coletivo sem pagar o preço de

alguma perda. Isso pode estar associado à queda do domínio da razão, corroborada pelas formações do inconsciente, bem como ao engodo da completude do ser que malogra ao tentar atingir a perfeição. Ou, ainda, às proibições impostas pela moral sexual civilizada sobre a satisfação irrestrita das pulsões. Em suma, essas referências confluem em direção a um mal-estar que é inerente à impossibilidade de se atingir a plenitude. Assim, podemos considerar que a linguagem impõe uma barra à liberdade pretendida, de modo a instaurar uma sensação de mal-estar de ordem estrutural.

A elaboração dos quatro discursos radicais feita por Lacan em *O Avesso da Psicanálise* pretende mostrar a impossibilidade como um fato de estrutura. Lacan (1970/1992a) aponta que há uma ligação significante nas suas figuras do discurso, de modo a exigir que a permuta das letras nos quatro lugares obedeça a certas regras. Essa ligação, postulada como radical, ilustra que o elemento de impossibilidade está na raiz da estrutura. Isso nos permite considerar o mal-estar como efeito de um fato de estrutura, mesmo quando da subversão capitalista dos discursos.

É nesse sentido que, a partir do arcabouço da linguística, Lacan (1969/1992b) propõe que o significante introduz a barra à satisfação como totalidade. Com isso, a completude adquire o estatuto de impossibilidade: o homem é incompleto porque fala. A estrutura da linguagem permite-lhe apenas aproximações daquilo que nomeia, o que configura a representação. É impossível dizer tudo, uma vez que faltam palavras para dizê-lo. Assim, entrar na estrutura discursiva do simbólico implica em uma perda estrutural e, dessa maneira, o ser falante constitui-se como falta-a-ser.

O acesso ao Outro, lugar da linguagem, desnatura o homem e modula suas necessidades instintivas. Segundo Lacan (1958/1998), a presença do significante tem o efeito de sujeitar as necessidades à demanda, a qual se refere a algo distinto daquilo pelo que clama. A demanda, para além do objeto em si, é sempre da presença ou da ausência do Outro elevado à categoria de detentor da capacidade de suprir as necessidades, já transformadas pela linguagem. Todavia, esse Outro não pode fornecer o que o demandante clama, pois não é detentor da completude. Como é sempre frustrada, a demanda mantém-se insaciável e se repete. Tal repetição pode ser equiparada à repetição da cadeia significante em busca de um suplemento de gozo. Dessa forma, podemos cogitar que a linguagem constitui-se em uma estratégia para gozar e, assim, aliviar a sensação de mal-estar.

Lacan (1970/1992i), porém, destaca que a linguagem exerce uma dupla função. Ao mesmo tempo em que a incidência do significante barra o sujeito, impedindo sua completude, também permite a abertura ao gozo. “O importante é que, natural ou não, é efetivamente

como ligado à própria origem da entrada em ação do significante que se pode falar de gozo” (LACAN, 1970/1992i, p.188). A linguagem desnatura a necessidade e marca o corpo, abrindo uma hiância que se coloca entre ele e o gozo. A divisão do sujeito é correlata ao jogo de inscrições que mortifica o corpo e instaura a ordem do discurso, permitindo-nos, no máximo, seguir o contorno em volta desta hiância.

O gozo, diz Lacan (1970/1992a), entra em ação por uma eventualidade, como que por acidente, ao ser sancionado por um traço unário que o institui como marca. O traço unário (*eizinger Zug*) é destacado por Lima (1994) como aquilo que possibilita a constituição do sujeito. As elaborações propostas por Lima (1994) acerca do traço unário retomam o esquema do aparelho psíquico proposto por Freud (1896/1996) na carta a Fliess de nº 52.

Retomando, pode-se dizer que, no primeiro registro do aparelho psíquico, apresentam-se indícios (*Zeichen*) dispostos conforme associações por simultaneidade, como num enxame. Lacan (1973/1985b) diz de um enxame de S_1 's. Um desses indícios pode constituir-se como traço unário, tornando-se o significante Nome-do-Pai capaz de apontar a falta no campo materno. Ele não pode ser considerado, *a posteriori*, como um significante qualquer, mas sim como algo especial pertencente à ordem do que instaura a subsistência da cadeia. Assim, a cadeia significante só será possível a partir do segundo registro, que se orienta de acordo com relações causais, de modo a formar pensamentos inconscientes.

Deste modo, Lima (1994) propõe que o traço unário deve incidir entre o primeiro e o segundo registro, possibilitando-o enquanto uma rede de significantes da ordem de um conjunto. Todo conjunto implica num conjunto vazio que lhe é êxtimo. Portanto, o traço unário funciona como um termo perdido como num movimento de puxão, deixando um sulco que permite a formação do conjunto dos significantes, os pensamentos inconscientes. É a partir da perda desse termo, relacionado por Lacan (1974/1993) ao significante da falta no Outro [$S(\square)$], que a criança pode aprender a linguagem e articulá-la em cadeias significantes.

Pode faltar alguma coisa numa cadeia de significantes. Vocês precisam compreender a importância da falta desse significante especial do qual acabo de falar, o Nome-do-Pai, no que ele funda como tal o fato de existir a lei, ou seja, a articulação numa certa ordem do significante. (LACAN, 1958/1999a, p.153).

Nesse sentido, a marca do traço unário tem sua ação por meio de uma operação que implica em uma perda, permitindo a organização de um saber articulado em linguagem. Com isso, Lacan (1970/1992a) vai propor o saber como meio de gozo: “esse saber mostra aqui sua raiz porquanto na repetição, e sob a forma do traço unário, para começar, ele vem a ser o meio

do gozo [...]” (LACAN, 1970/1992a, p.50). ‘Meio’, no sentido de modo através do qual o gozo pode advir, mas também ‘meio’ como metade, já que implica em um desperdício que dá ao gozo seu estatuto de algo maior que fora perdido. Assim, como que para compensar um “não-sei-o-quê” (LACAN, 1970/1992a, p.52) anterior a essa marca, o sujeito busca uma entropia que promete um suplemento de gozo pela repetição. Tal suplemento é o que dá corpo ao mais-de-gozar a ser recuperado na articulação da cadeia significante.

Como a cadeia é formada por pelo menos dois significantes, é possível que entre o S_1 e o S_2 uma falha, chamada por Lacan (1970/1992d) de sujeito barrado, seja aberta. Os significantes operam efeitos de ligação em cadeia que podem ser análogos aos pensamentos inconscientes descritos por Freud (1896/1996) na Carta a Fliess de nº 52. Os pensamentos são produzidos, portanto, em forma de cadeias significantes. O S_1 representa o sujeito para outro significante, que tem a função de dar ao primeiro seu significado. Mas esse sujeito aparece num efeito de balança, sem que possa ser totalmente presentificado; algo dessa articulação permanece oculto. Isso significa que o significante mestre, o S_1 , ao dirigir-se ao saber como meio de gozo, determina a castração. O S_1 disponível no discurso pode ser entendido como uma nova roupagem do S_1 original, Nome-do-Pai, traço unário, fundamental e único que foi retirado do enxame para definir o campo da linguagem. Nesse sentido, Lacan (1970/1992b) propõe que o que escapa à apreensão mantém uma relação com a verdade do sujeito.

Se há algo que toda a nossa abordagem delimita, que seguramente foi renovado pela experiência analítica, é justamente que nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semi-dizer, que ela não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer. (LACAN, 1970/1992a, p.53).

Assim, aquilo que importa escapa à apreensão linguageira. Isso implica num meio-dizer sobre o gozo e sobre a relação que o sujeito mantém com sua verdade singular. Ou seja, não é possível produzir ‘A’ verdade, produzir o que revela a divisão do sujeito. Nos discursos, como veremos, essa relação é expressa pela disjunção mantida entre os lugares da produção e da verdade. Por conseguinte, o suplemento de gozo referenciado como aquilo que cai da articulação discursiva não é capaz de recuperar o que se acredita ter-se perdido, já que a impossibilidade é um fato de estrutura da estrutura de linguagem. É dessa sensação de repetição malograda e de impossibilidade de total acesso à verdade subjetiva que advém a sensação de mal-estar como inerente à lei discursiva que submete o sujeito à castração. Deste modo, a estrutura da linguagem, ordenada a partir da marca do Nome-do-Pai, dá abertura ao

meio-dizer (*midire*), a um gozo pelas metades, inaugurando o mal-estar. É um fato de estrutura a impossibilidade de gozar de tudo.

Lacan (1970/1992f) aponta que a castração simbólica é transmitida de pai para filho. Para sustentar essa afirmação, ele retorna ao mito do assassinato do pai forjado por Freud. O pai primevo é aquele que pode gozar de todas as mulheres e, por isso, torna-se o guardião do gozo. Uma vez morto, funciona como um operador estrutural que engendra ao filho a interdição ao gozo. “Para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai. [...] [O pai por excelência], o pai morto é o Nome-do-Pai.” (LACAN, 1958/1999a, p.152). Para o humano, a morte mantém-se como algo enigmático pertinente ao campo do impossível, do real. Assim, a função paterna tem como agente o pai real e está referida à operação simbólica de incidência do significante mestre, barrando o sujeito:

A castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo. E é óbvio que ela determina o pai como esse real impossível que dissemos. (LACAN, 1970/1992f, p.135).

Com isso, a linguagem consiste numa demanda que fracassa ao repetir-se em busca de um suplemento que inaugura a dimensão da perda onde o mais-de-gozar ganha corpo. Nesse sentido, a incidência do significante funciona como o enunciado de uma interdição. Considerado como um efeito de linguagem, o pai real torna-se o agente da castração e o detentor do gozo. É pelo fato de ser filho de um pai, que funciona como agente real da sua castração, que ele, filho, não pode gozar daquilo que tem para gozar. A sensação remanescente dessa operação simbólica é a de acesso a um gozo que não convém. Essa inconveniência deve-se ao acesso limitado a um gozo que não é aquele imaginariamente usufruído pelo pai morto, mas sim um gozo que comporta a dimensão da perda incorporada pelo mais-de-gozar. Com base nesses argumentos, esse gozo que não convém pode ser relacionado ao mal-estar, pois ambos remetem a uma sensação remanescente do efeito de tentativas frustradas de gozar completamente.

Em suma, o gozo é correlativo à primeira forma de entrada em ação do traço unário. A marca do Nome-do-Pai cliva o corpo do gozo, transmutando necessidade em demanda que, por ser nunca sanada, revela a hiância onde se localiza o desejo. A marca do traço unário tem a função de instaurar o campo da linguagem, estruturado sob a forma de cadeias significantes. Tais cadeias servem para comunicar os pensamentos inconscientes e funcionam como uma maneira de demandar do Outro o gozo imaginado. Ao mesmo tempo, servem para gozar

através de um suplemento ou mais-de-gozar, que cai da repetição significativa. Utilizando a linguagem, o ser falante pode estabelecer laços com seus semelhantes, edificar a civilização e organizar a vida em comunidade pelo aval da lei simbólica paterna. Os laços sociais são articulados por diferentes discursos. Cada discurso, à sua maneira, funciona como meio de gozo, pretendendo tramitá-lo, ainda que enquanto gozo indevido.

Nesse sentido, podemos supor que essa inadequação entre o gozo permitido e o gozo completo imaginado traga uma sensação de mal-estar em meio à civilização. Afinal, viver em sociedade implica em articular as relações em linguagem, o que, como dito, impõe limites ao gozo. Com isso, é possível perceber que, para nos tornarmos humanos, precisamos pagar o preço que nos dá acesso à linguagem e às parcerias coletivas. Tal preço, enquanto dívida simbólica, pode ser relacionado à sensação de mal-estar. Podemos, pois, concluir que a linguagem inaugura o mal-estar estrutural e este é irremediavelmente incurável.

3 OS DISCURSOS: a leitura lacaniana do laço social

3.1 O mal-estar nos quatro discursos

As organizações civilizatórias são caracterizadas por Lacan (1969/1992a) através de quatro tipos de articulação significante. Uma vez que o significante não apenas é conceituado como aquilo que representa o sujeito “ante outro significante” (LACAN, 1969/1992a, p.19), como também pertence ao campo da linguagem, o discurso falado representa uma maneira de se usar a linguagem como vínculo social e como um dos modos de manejar o mal-estar estrutural.

Como dito, uma vez submetido à linguagem, o sujeito não pode gozar daquilo que tem para gozar. Isso acarreta uma sensação de incômodo e desconforto perante a limitação do gozo cerceado pela lei social. Relacionamos tal sensação ao mal-estar descrito por Freud. Assim, na tentativa de tapear o mal-estar na busca do acesso a algum gozo, a organização social de cada época pretende articular diferentes modos de se lidar com essa perda estrutural de satisfação referente à entrada na linguagem.

É nesse sentido que Lacan, ao propor os quatro discursos radicais, pretende possibilitar uma mostraçõ dos diferentes tipos de laço social em sua relação com o gozo. Segundo ele, o instrumento da linguagem é capaz de instaurar um certo número de relações estáveis para além das palavras em si. Os discursos subsistem sem as enunciações efetivas, pois essas são ultrapassadas pela ideia de que os significantes se relacionam obedecendo a uma estrutura. Como dito, tal obediência se deve à impossibilidade enquanto um fato estrutural. Visto que a impossibilidade localiza-se na raiz da estrutura de maneira a determinar as regras das articulações significantes, em seu seminário *O Avesso da Psicanálise*, Lacan (1970/1992a) denomina os discursos como radicais. Deste modo, podemos afirmar que os discursos radicais estão referidos ao campo do Outro, considerado como o tesouro dos significantes.

Lacan (1969/1992a) inicia a produção dos quatro discursos, dizendo que o S_1 , ou significante mestre, mantido em exterioridade ao conjunto dos significantes, intervém numa bateria de significantes que integra a rede do saber para representar alguma coisa. Ao intervir nesse campo definido, o S_1 vem supostamente representar o sujeito. Ressaltamos que o sujeito é cindido e não pode ser totalmente presentificado, surgindo, portanto, em um e de um efeito de balança. Visto que a cadeia é articulada por no mínimo dois elementos, o S_1 é o

significante que representa o sujeito para outro significante, o S_2 . Neste ponto, destaca Lacan (1969/1992a), já temos três dos quatro pés que compõem o discurso. O quarto pé consiste no objeto a , entendido como aquilo que cai da articulação discursiva, como um resto impossível de ser abarcado pelo significante. Assim, temos:

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ // a}$$

Essa fórmula pretende mostrar que o S_1 , ao intervir no campo dos significantes e colocar-se em relação a um outro significante, abre uma hiância onde o sujeito como dividido terá surgido – no futuro anterior composto – no intervalo. Dessa articulação, cai algo definido como uma perda, designada pelo objeto a . Nas palavras de Lacan (1969/1992a):

Ela [essa fórmula] diz que é no instante mesmo em que o S_1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge isto, \$, que é o que chamamos de sujeito como dividido. [...] Enfim, nós sempre acentuamos que desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o objeto a . (LACAN, 1969/1992a, p.13).

Com base nessa primeira formalização, Lacan (1969/1992a) afirma que a estrutura significante dos discursos pode ser operacionalizada por um quarto de giro das letras nos lugares estruturalmente definidos. Por conseguinte, podemos abordá-los como articulações de quatro letras em quatro lugares definidos:

Os lugares são de:

<u>o agente</u>	<u>o outro</u>
a verdade	a produção

Quadro 2 – Os lugares no discurso
Fonte: LACAN, 1970/2003, p.447

Rabinovich (2001) orienta que o agente é aquele que organiza o discurso, o outro é a alteridade à qual se dirige cada discurso, a produção refere-se ao lugar do produto engendrado pelo discurso, e a verdade, mantida em disjunção com a produção, é o posto que fundamenta o discurso.

As letras articuladas nesses lugares, mas em posições diferentes a cada discurso, são:

- O S_1 , chamado de significante mestre, Nome-do-Pai ou traço unário, que intervém no campo definido da linguagem para representar alguma coisa;
- O S_2 , nomeado como saber, responsável por ligar a bateria dos significantes em uma relação de rede;
- O \$, chamado sujeito barrado ou sujeito dividido;
- O objeto a , definido como um resto da operação de surgimento do sujeito na cadeia significante, sendo causa de desejo, quando representa aquilo que provoca o desejo, ou mais-de-gozar, quando é tomado como suplemento de gozo a ser recuperado na repetição da cadeia significante. O objeto a , enquanto o que resiste à apropriação significante, circula entre os significantes e escapa a toda captura. Ele remete à falta no campo simbólico ou no campo do Outro que impede a conexão entre a produção e a verdade. Com isso, é possível afirmar que a verdade não se pode dizê-la toda, não se consegue. “Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam as palavras” (LACAN, 1974/1993, p.11), só sendo possível, então, meio-dizê-la.

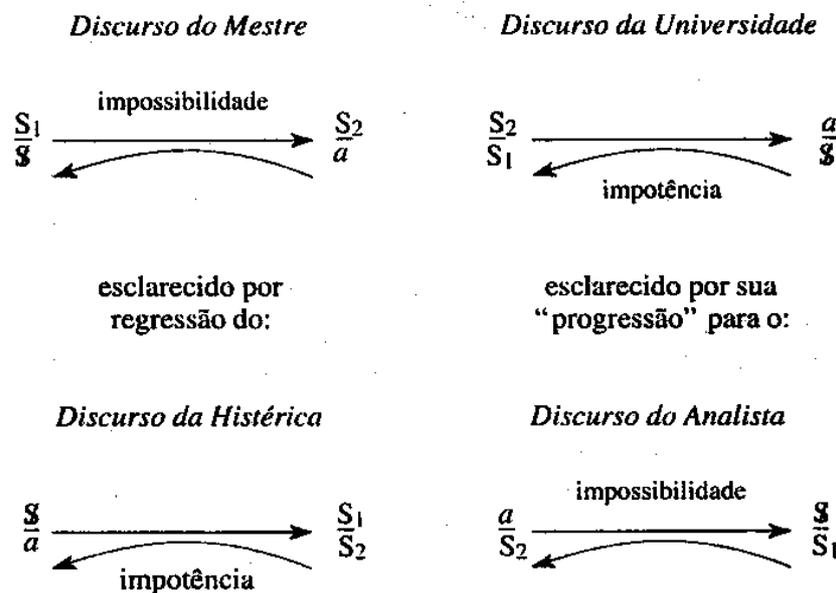
A partir disso, podemos perceber que o modo como Lacan define os lugares e as letras que os ocupam nos discursos esclarece a sua tentativa de esvaziar o sujeito de qualquer substância correlativa à noção de uma unidade do ser. O sujeito é localizado como um efeito significante, sem que tenha qualquer materialidade substantiva. Não se trata, portanto, do sujeito das ciências humanas, do indivíduo ou da pessoa, mas de algo evanescente que pode surgir na báscula da articulação entre S_1 e S_2 . Ainda nesse contexto, a noção de objeto a como aquilo que resta da operação simbólica e escapa à apreensão corrobora a ideia de que o sujeito é cindido daquilo que supostamente completaria e sanaria, de uma vez por todas, a sua sensação de mal-estar. Afinal, a disjunção entre os lugares da produção e da verdade, representável pelo grupo de Klein⁶, atesta a impossibilidade de se produzir a verdade por meio da articulação significante.

Com isso, notamos que a estrutura da linguagem comporta a falta, embora seja a ferramenta com a qual organizamos, por meio dos laços sociais, a vida em sociedade. Assim, na articulação linguajeira, algo permanece oculto, pois ao abarcar a realidade por meio da função mediadora da linguagem deixa um resto sem sentido. O efeito dessa operação simbólica que falha ao tentar tudo significar consiste numa sensação de mal-estar. Enfim, a

⁶ Lacan (1966/19--) aponta que nada como o grupo de Klein para indicar a falha do universo do discurso pertinente ao estatuto estrutural do inconsciente. Seu funcionamento contenta-se com quatro elementos em descontinuidade, de modo que não pode haver a circularidade completa entre todos os elementos. Isso implica que a impossibilidade de acesso à verdade consiste em um fato estrutural irrevogável.

psicanálise de orientação lacaniana pressupõe que os discursos radicais carregam a incurabilidade da falta estrutural, pois explicitam o malogro da busca pela perfeição no campo social banhado pela linguagem. Desta forma, relacionamos a teoria dos discursos radicais ao mal-estar, considerado como estrutural, uma vez que é experienciado pelo ser falante em meio à civilização.

Nesse sentido, Lacan formaliza os quatro discursos radicais como maneiras de se tentar lidar com o mal-estar estrutural. Ei-los, tais como formalizados por Lacan em *Radiofonia*:



Quadro 3 – Os quatro discursos radicais
Fonte: LACAN, 1970/2003, p.447

3.1.1 O Discurso do mestre

O discurso do mestre é formalizado por Lacan (1969/1992a) a partir da dialética hegeliana do senhor e do escravo. O S_1 , enquanto significante mestre, tem a função de apoiar a essência do senhor, caracterizada pelo ato de comandar. O senhor dirige-se ao escravo, que é comandado porque consente em servir ao mestre com seu saber-fazer, representado pelo S_2 . O senhor não tem interesse pelo saber, pois só lhe importa ordenar.

A atividade do escravo produz um excedente, cuja quantificação, como aponta Lacan (1969/1992b), foi teorizada por Marx como a mais-valia. Este resto é representado pelo objeto a na vertente do mais-de-gozar, indicando a tentativa do escravo de supostamente recuperar o

gozo inapreensível perdido em seu trabalho. O discurso do mestre sustenta-se na ocultação da verdade do senhor referente à sua castração, já que o sujeito cindido ocupa o lugar da verdade inconsciente. Desse modo, a subjetividade deve ser eliminada para que esse discurso se instale.

Assim, nesse discurso, o sujeito encontra-se ligado ao significante mestre, apostando na ilusão de que esse pode representá-lo. Ao esconder sua subjetividade, o mestre comprime seu desejo e ordena ao escravo que trabalhe. O escravo, por sua vez, trabalha de modo a oferecer ao mestre aquilo que ele poderia desejar antes mesmo de que ele o deseje, o que acarreta no desconhecimento, por parte do mestre, de seu desejo. Lemoine-Luccioni (1998) ressalta que, com essa resistência frente ao desejo inconsciente, o mestre crê conseguir proteger seu poder, seus prazeres e seus bens. O único desejo escutado pelo mestre é o de dominação. Por conseguinte, o mestre declara-se sujeito de sua fala e se impõe, comumente, pela via da violência. Já o escravo mantém-se nessa posição de servidão justamente pela facilidade ilusória de acesso ao gozo, pois “o gozo é fácil à escravidão e permitirá o trabalho servil” (LACAN, 1960/1966, p.811, *tradução do orientador*)⁷.

Neste ponto, ressaltamos nossa suposição acerca da sensação de mal-estar como aquilo que remete à divisão subjetiva e à hiância impulsionadora do desejo. Nesse sentido, podemos considerar que o discurso do mestre pretende manejar tal sensação, agarrando-se à ilusão de que é possível ser senhor da própria fala. A tentativa do mestre consiste, portanto, em evitar a assunção da responsabilidade sobre as escolhas provenientes da sua divisão. Nesse discurso, o significante mestre, na posição de agente, ambiciona oferecer ao sujeito uma roupagem que consiga definir, de uma vez por todas, o que o sujeito é. Tal definição pretende dar consistência ao sujeito e tenta impedir que ele evanesça, de modo a apaziguar o mal-estar daí proveniente. Com isso, o mestre demanda ao outro a obediência e a eficiência em calar o seu desejo com alguma coisa, qualquer coisa que se lhe ofereça. A posição de maestria configura-se, deste modo, num tipo de covardia em assumir o próprio desejo em prol de algum alívio frente ao mal-estar.

Isso nos permite afirmar que o discurso do mestre caracteriza a organização social da tradição, onde se faz existir um ordenador que escamoteia a sua castração a fim de definir as relações sociais a partir de referenciais consistentes. Lemoine-Luccioni (1998) diz que esse discurso é o mais recorrente, podendo ser articulado, por exemplo, na relação fraterna,

⁷ *La jouissance est facile à l'esclavage et elle laissera le travail serf.*

fundando a união contra um pai superpotente, tal como observamos no mito do pai primevo forjado por Freud.

Lacan (1970/2003) destaca que no discurso do mestre o sujeito busca sua satisfação no mais-de-gozar, o que dá certa sustentação à sua fantasia de dominação sobre tudo e todos. Todavia, essa posição ilusória de maestria acaba por ser destituída. Lemoine-Luccioni (1998) avisa que o sujeito barrado, recalcado no discurso do mestre, protesta e entra no jogo trazendo a falta e o sintoma. Com isso, o mestre, que se achava senhor do universo, cai, de modo que o objeto *a*, produto do discurso definido como uma perda, evidencia que o real impossível de ser dominado não dá trégua. Assim, podemos perceber que o discurso do mestre é incapaz de resolver definitivamente o mal-estar através do recalçamento da divisão subjetiva e do silenciamento do desejo. Retomaremos esse discurso adiante.

3.1.2 O Discurso da histérica

Quando o sujeito ocupa o lugar de agente com sua divisão ou, como nos indica Lacan (1970/1992a), com seu sintoma em forma de enigma, temos o discurso da histérica. Esse discurso é característico da filosofia e engendra no homem o desejo de saber. O sujeito dividido no lugar de agente dirige-se a um mestre, representado pelo S_1 , para que ele produza um saber, S_2 , sobre a sua falta-a-ser e solucione o enigma de seu sintoma. O objeto *a* no lugar da verdade e em disjunção com o saber indica a impossibilidade de sua captura, deixando a hiância da cadeia significante em aberto. Destacamos que esta hiância é pontual e, portanto, não permanece.

Lacan (1969/1992b) aborda o discurso da histérica, dizendo que ele representa o mal-entendido constituído pelas relações sexuais nos seres falantes, em forma de um traçado em ziguezague. O significante não promove a comunicação e o entendimento. Pelo contrário, impede que o sexo deixe de ser enigmático. Para que algo do sexual possa funcionar, Lacan (1969/1992b) destaca que é preciso um truque e indica o discurso da histérica como o laço capaz de tal empreitada. A função desse discurso consiste, deste modo, em fabricar um homem que seja movido pelo desejo de saber, o que parece aproximá-lo do discurso filosófico, e mesmo da ciência.

Nesse sentido, o desejo da histérica é o desejo de que exista um Outro capaz de dar-lhe não só a chave de sua divisão como a resposta ao enigma de seu sintoma. Ao fazer existir esse Outro, a histérica busca garantir um horizonte de plenitude onde seu mal-estar poderia ser

solucionado. Todavia, Lacan (1969/1992b) ressalta que, ao eleger esse Outro que de fato não existe, a histérica coloca em cheque a suposta potência da linguagem, que se mostra, então, insuficiente para descrever seu gozo.

Nesse sentido, Caldas (2008) destaca que o discurso da histérica, cujo agente é o sujeito barrado, evidencia o paradoxo de falar sobre o impossível de dizer. Contudo, embora esse discurso acuse a precariedade da satisfação, ainda insiste em manter no horizonte um ideal para que ela ocorra. Nessa articulação discursiva, o objeto *a* no lugar da verdade clarifica sua condição de escapar ao simbólico, dando provas de que nem tudo passa pela linguagem: falta o objeto de contentamento que teria a capacidade de dar um fim ao mal-estar.

No entanto, sobre essa verdade a histérica não quer tomar conhecimento, motivo pelo qual convoca o mestre para que ele produza um saber que sustente sua posição de nada querer saber sobre seu gozo. Como diz Lacan (1970/2003), “a histérica é o sujeito dividido, ou, em outras palavras, é o inconsciente em exercício, que põe o mestre contra a parede para produzir um saber” (LACAN, 1970/2003, p.436). Assim, podemos supor que o discurso da histérica evidencia o mal-estar, tentando manejá-lo através da busca de um tipo de garantia ao conceber um Outro como o detentor das respostas acerca daquilo que vacila.

Consoante com essas ideias, Lemoine-Luccioni (1998) observa que, no discurso da histérica, o objeto *a* não é definido como uma perda que daria suporte ao sintoma, mas sinaliza a impotência ao colocar-se recalcado no lugar da verdade. Para a autora, a histérica recalca sua verdade ao recusar seu corpo, ainda que espere ser desejada pelo Outro. Dessa maneira, a histérica convoca um mestre para reinar. Ela exige do Outro, que pode ser invocado no pai, no mestre ou no amante, um saber sobre o sexo e sobre o gozo que ela considera não poder saber por si mesma. Todavia, não é verdade que exista um detentor do gozo que, além disso, possua todo o saber sobre ele. Assim, o discurso da histérica está fadado a descobrir a falta e a deparar-se com o mal-estar.

Enfim, para a histérica, trata-se de imaginariamente instituir o Outro sem barras e consistente, que goze também ilimitadamente. No entanto, desde que submetida à linguagem, a histérica enquanto sujeito está barrada e, portanto, separada de um gozo totalizante. Resta-lhe um gozo cerceado pela linguagem e acompanhado por uma sensação desconfortável de mal-estar. Com isso, podemos concluir que o discurso da histérica dá provas de que a falta é um fato de estrutura. Deste modo, essa solução para o mal-estar malogra por reduzir-se à invenção de um suposto Outro como o garantidor da almejada completa felicidade.

3.1.3 O Discurso universitário

Com um quarto de giro na direção anti-horária a partir do discurso do mestre, temos o discurso universitário. Lacan (1969/1992b) formaliza-o a partir da apropriação do saber do escravo em benefício do senhor, configurando uma tirania do saber enquanto totalidade. O S_2 ocupa o lugar de agente do discurso e o poder de mando passa a ser do saber. Com isso, ele tem por base o puro exercício da lei e o apagamento da subjetividade. Lacan (1969/1992b) considera que esta troca da posição do saber institui o senhor moderno, cuja estruturação social se organiza pela burocracia. O que interessa ao mestre moderno é que as coisas funcionem, em um movimento de exclusão da singularidade.

Lemoine-Luccioni (1998) compartilha dessa mesma leitura acerca do discurso da universidade. Segundo ela, esse ainda não é um discurso, pois o S_2 no lugar de agente não se refere ao saber inconsciente. Não há enunciação, uma vez que o sujeito do enunciado se confunde com o sujeito da enunciação no S_2 . Com isso, no discurso universitário, o sujeito é excluído, pois não é possível que um significante represente o sujeito para outro significante: “o sujeito que se pretenderia representado pelo S_1 é então eliminado/suprimido e reduzido a nada mais que um mito: não há acesso ao S_2 , este outro significante pelo qual o S_1 é suposto representar o sujeito”. (LEMOINE-LUCCIONI, 1998, p.81, *tradução nossa*)⁸.

Nesse sentido, podemos considerar que o discurso universitário pretende manejar o mal-estar, acreditando no engodo de que o saber que agencia esse discurso, o S_2 , é capaz de expressar a verdade. Assim, para evitar deparar-se com a falta inerente à singularidade subjetiva, esse laço social engendra a burocracia, um tipo de funcionamento que pretende universalizar problemas e soluções. Com isso, as singularidades do sujeito perdem-se e reinam as soluções fáceis e rápidas (*quick-fix*) e se acredita ser possível retirar da cena o que possa ter efeito de mal-estar.

Nesse momento de seu ensino, Lacan (1969/1992b) denomina o discurso universitário como o discurso do capitalista: “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o discurso do senhor moderno, que se chama capitalismo, é uma modificação no lugar do saber” (LACAN, 1969/1992b, p.32). No entanto, mais tarde, em Milão, Lacan (1972) apresenta outra configuração ao discurso do capitalista. Essa aproximação do discurso universitário ao capitalismo será retomada adiante.

⁸ *Le sujet qui se prétendrait représenté par S_1 est donc scotomisé et réduit à n'être qu'un mythe ; il n'a plus aucun accès au S_2 , set autre signifiant pour lequel S_1 est censé représenter le sujet.*

Essa relação com o capitalismo, estabelecida por Lacan, dá subsídios para que o discurso universitário seja aplicável ao eixo econômico. No entanto, destacamos que é possível referi-lo, também, ao âmbito educacional. Nesse contexto, Souza (2003) aponta que a universidade é considerada como determinante para o progresso da universalização do saber-fazer do escravo, o qual é transmutado à posição de agente como saber teórico agregado a certo poder. Conforme essa configuração discursiva, no mundo do trabalho, o saber-fazer do trabalhador é extraído para que o mesmo seja encaixado na linha de montagem engendrada pela divisão técnica da produção industrial. Na universidade, o conhecimento deve ser universalizado e as teorias científicas ganham prioridade, passando a circular no mercado com valor de troca e de uso, formando aqueles que vão deter o saber-fazer.

O lugar do outro na estrutura dos discursos é referenciado por Lacan como a posição daquele que trabalha. Nessa aplicabilidade do discurso universitário, quem ocupa o lugar do outro é o estudante, também referenciado pelo termo *astudado* (LACAN, 1970/1992e, p.111), já que está representado pelo objeto *a*. São *astudados* porque, como trabalhadores, devem produzir alguma coisa que coloque em marcha o desenvolvimento das teorias do conhecimento. Nessa posição, os estudantes são objetualizados, obedecendo ao imperativo de sempre mais saber, representado pelo S_1 no lugar da verdade. Todavia, aquilo que produzem é $\$$, é sujeito cindido e não saber-totalidade, o que, nessa configuração discursiva, implica na crença de que a falta estrutural do sujeito deve-se à falta de informação.

Com isso, acredita-se poder resolver o mal-estar através da produção incessante de conhecimento, acarretando uma lógica enganosa. Tal lógica sustenta-se na crença ilusória de que, quanto mais o conhecimento é produzido e adquirido, menor a chance de se ter que enfrentar o sofrimento proveniente da sensação de mal-estar. Além disso, credita-se a esse conhecimento a qualidade de um saber cômigo da verdade, como se fosse possível eliminar por meio da produção teórica científica o saber inconsciente, vacilante e, portanto, causador de desconforto.

Essa tirania do saber é equiparada por Lacan (1970/1992e), num primeiro momento, ao discurso da ciência, que engendra produções nem sempre felizes e, por vezes, desastrosas. A aquisição do saber pelo mestre é amparada pelo mandamento de *continuar a mais saber*, o que dispensa a presença de um mestre personificado. A verdade do discurso científico, referente à falta, ao vacilo inerente à estrutura da linguagem, torna-se escondida, mantendo-se velada. Todavia, apesar de se ter silenciada qualquer pergunta a seu respeito, a verdade permanece enquanto semi-dita, evidenciando a não sustentação da verdade científica inquestionável. Miller (1998) destaca essa não sustentação como pertinente à época do Outro

que não existe, uma vez que a produção científica só consegue produzir explicações faltosas sobre o real, mostrando-se como puro semblante. Deste modo, cai a máscara do conhecimento como totalidade e o mal-estar encontra sua exposição.

Posteriormente, em *Televisão*, Lacan (1974/1993) refaz a sua referência, apontando que o discurso da ciência, como dito, seria como quase equivalente ao discurso histórico: “concluo que o discurso científico e o discurso histórico têm *quase* a mesma estrutura” (LACAN, 1974/1993, p.40). Essa modificação pode ser tomada como a configuração discursiva que mantém a continuidade da produção científica. O discurso universitário poderia ser destacado como o início da instituição da ciência através da apropriação do saber do escravo pelo mestre. Sua produção consiste nos sujeitos barrados, cuja falta pesa como pouca informação devido ao imperativo de mais saber. Isso os leva a se tornarem agentes de outra configuração discursiva: o discurso histórico. Logo, é por achar-se cindido que o *astudado* entra no discurso científico, demandando ao mestre, na posição do outro, mais saber para liquidar sua falta de conhecimento. Como conclui Lacan, “o resultado é que a ciência é uma ideologia da supressão do sujeito, o que o fidalgo da Universidade ascendente sabe muito bem” (LACAN, 1970/2003, p.436).

Essa exigência de *mais saber* possibilita o giro ao discurso histórico e alimenta a ciência com a produção de mais teorias do conhecimento, consideradas como capazes de deter a sensação de mal-estar. Entretanto, como Lemoine-Luccioni (1998) ressalta, o sujeito barrado no lugar da produção está suprimido/eliminado e, portanto, impedido de ser representado pelo S_1 , colocado no lugar da verdade. Com isso, torna-se claro que a produção é impotente em atingir a verdade, ou seja, não há conhecimento suficientemente capaz de tamponar a falta estrutural. Confirma-se, assim, o malogro dessa articulação discursiva para se evitar o mal-estar.

Nesse ponto, consideramos importante destacar a diferença estabelecida por Lacan entre os termos *conhecimento* e *saber*, pois é por ignorar tal diferença que o discurso universitário acredita poder driblar o mal-estar pela incessante exigência de produção das teorias científicas.

Lacan (1964/2008c; 1970/1992a) aponta que o inconsciente é estruturado como que por uma rede de significantes, cuja origem deve-se à marca do traço unário. Para desenvolver esse argumento, Lacan (1970/1992a) retoma a carta de nº 52 de Freud a Fliess e sustenta que é através da retirada de um indício de percepção do enxame de S_1 's – indício este que receberá, assim, a denominação de Nome-do-Pai ou traço unário –, que o conjunto dos significantes pode ser inaugurado e organizado sob a forma de uma rede. Tal rede inconsciente, onde um

significante só ganha sentido retroativamente a partir do próximo significante (S_1 S_2), é correlata ao que Lacan denomina de *saber*:

Aí, tomo o texto de Freud, para dar-lhe um sentido que lá não está apontado, a função do traço unário – quer dizer, da forma mais simples de marca –, que é, falando propriamente, a origem do significante. E afirmo isto [...], que é no traço unário que se tem origem tudo o que nos interessa, a nós, analistas, como saber. (LACAN, 1970/1992a, p.48).

Lacan (1970/1992a) ainda acrescenta que tal saber não é algo natural e nem um suposto guia de vida inerente ao humano. Pelo contrário, não há qualquer conaturalidade entre o saber e uma pretensa apreensão do mundo. Para que algo seja articulado em forma de pensamento, é preciso que passe pela estrutura da linguagem, pela relação entre um significante e outro significante. Com isso, a linguagem funciona como uma mediadora que tem por efeito a estruturação de um saber. Todavia, não se pode pretender que tal mediação não deixe restos sem representação significante e sem sentido. Deste modo, sustentamos que a estrutura da linguagem é falha. Nesse sentido, o saber implica em uma hiância, lugar de onde o sujeito pode surgir. Em certa ocasião de seu ensino, Lacan (1966/1998b) chega até mesmo a localizar o sintoma como a articulação da verdade recalcada no lugar de uma falha do saber.

No entanto, o funcionamento linguajeiro em forma de uma rede ou de cadeias significantes carrega a função de tentar atribuir o sentido que recobriria essa falha do saber através da repetição. Isso, invariavelmente, malogra. Assim, um significante se articula por representar um sujeito para outro significante. Uma vez que esse sujeito significante destinado a evanescer aparece na hiância do saber, a experiência de sujeito implica na assunção de que há a falha na estrutura da linguagem.

Já que a falha no saber não pode ser totalmente recoberta devido à impotência da linguagem diante de tal empreitada, Lacan (1964/2008b) pontua que o inconsciente estruturado como uma linguagem pode se exercer no sentido do engano, da dúvida, da ambiguidade. Isso porque a mediação da linguagem não pode abarcar aquilo que está por debaixo, pertinente ao corte original da retirada do traço unário. Nesse lugar inapreensível, impossível de ser simbolizado plenamente, pois pertinente ao campo do real, encontra-se a verdade.

Desta maneira, torna-se claro que o saber, cuja raiz encontra-se na repetição sob a forma do traço unário, está impossibilitado de produzir a verdade, pois não há verdade que possa ser articulada satisfatoriamente em uma estrutura significante. Nesse sentido, o saber é correlato ao mal-estar experienciado pelo ser falante. Afinal, tal como Lacan (1966/1998b)

destaca, ao se revelar o saber em disjunção com a verdade, tem-se a perturbação da boa ordem.

É essa perturbação que o discurso universitário procura evitar ao pretender que o conhecimento se passe por saber. Na perspectiva desse laço social, o saber só ganha reconhecimento se referenciado à ciência e ao aprimoramento de suas técnicas. Conforme ressaltam Brito e Besset (2008), trata-se de uma tentativa de universalização de soluções associadas a um saber pronto, que pretende objetivar o que escapa ao objetivável, qual seja, o saber singular que a psicanálise supõe estar do lado do sujeito. Esse saber evidencia a sensação de mal-estar, visto que está ponderado sobre uma falha que lhe é central, pois “há sempre um saber que não se sabe” (BRITO; BESSET, 2008, p.XX).

Nesse sentido, podemos considerar que o ideal de saber total típico do discurso universitário não passa de elucubração reunida em forma de conhecimento. Para Lacan (1966/1998b), o conhecimento está relacionado à construção de teorias científicas que pretendem a sutura do sujeito do significante e a instauração de um sujeito absoluto e senhor de si. Este é o sujeito do conhecimento pretensamente articulado pelo discurso científico, através das teorizações que coisificam o homem a ponto de torná-lo objeto qualificável.

Como afirma Lacan (1966/1998b), a repetição um tanto enfadonha das teorias do conhecimento não passa de uma tentativa de preenchimento do lugar onde se percebe uma carência. Com isso, podemos perceber que o conhecimento ignora as questões da verdade inapreensível pela linguagem. Ou seja, a função do conhecimento consiste em estabelecer a ciência como absoluta, buscando suturar a falha no saber através da evitação da castração que se revela pela emergência da verdade inassimilável. O sujeito do conhecimento, diferentemente do sujeito do significante, é correlato a um rechaço do saber por pretender ancorar-se no ser, na sua definição conceitual qualificável segundo os princípios da ciência. Deste modo, diferenciamos o sujeito como cindido, do sujeito do conhecimento. Lacan (1958/1999d), criticando a filosofia do conhecimento, afirma que o \$

é o sujeito como tal, um sujeito menos completo, barrado. Isso quer dizer que um sujeito humano completo nunca é um puro e simples sujeito do conhecimento, como o constrói toda a filosofia, correspondendo perfeitamente ao *percipiens* deste *perceptum* que é o mundo. Sabemos que não existe sujeito humano que seja um puro sujeito do conhecimento, a menos que o reduzamos [...] ao que chamamos, na filosofia, de uma consciência. Mas, como somos analistas, sabemos que há sempre uma *Spaltung*, isto é, que há sempre duas linhas na qual ele se constitui. É disso, aliás, que nascem todos os problemas estruturais que nos são próprios. (LACAN, 1958d/1999, p.406).

Nesse sentido, Lacan (1965/1998) ressalta que qualquer tentativa de encarnar o sujeito consiste em uma errância inesgotável, tornando-se incorreta. Contrária a tal pretensão, a psicanálise aposta no sujeito concernente a uma divisão constitutiva, experimentada como uma disjunção entre o saber e a verdade. Deste modo, sustentamos que o discurso universitário, como pertinente ao discurso da ciência, mostra-se insuficiente para liquidar o mal-estar experienciado pelo sujeito desde sua fenda estrutural, “já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-la.” (LACAN, 1965/1998, p.875).

Neste ponto ressaltamos a afirmação de Lacan (1974/19--) de que o inconsciente não é um conhecimento. O inconsciente configura-se num saber desarmônico, definido pela articulação significante, que, de nenhum modo, se presta a um matrimônio que seria feliz. Todavia, em certa ocasião, Lacan (1974/19--) chega a surpreender seu auditório ao dizer que, mesmo na análise, pode haver algo que se assemelha ao conhecimento. “Na análise, pode-se dizer que aí pode haver qualquer coisa que se assemelha ao conhecimento” (LACAN, 1974/19--, p.181, *tradução nossa*)⁹. Seria este um conhecimento analítico pertinente ao que se nota de semântico nas construções em análise graças àquilo que se articula como ideia. O amor, por exemplo, é outra coisa, não é o amor que se faz. Mas, não se consegue fazê-lo melhor do que referenciado a um tipo de conhecimento analítico.

Contudo, Lacan não se diz certo de que o conhecimento levaria longe, pois é mesmo noutro lugar que se passa o que é pertinente à experiência analítica. Trata-se, portanto, de não contentar-se com isso e permitir ao analisante elaborar o saber inconsciente que é nele como um câncer, como algo que o corrói. Isso é, certamente, outra coisa que não o conhecimento. Assim, embora reconheçamos a importância do conhecimento no campo das ciências, da filosofia presente até mesmo nas produções em análise, a psicanálise visa, finalmente, ocupar-se do sujeito e do saber inconscientes.

Seguindo, portanto, a orientação de Lacan (1965/1998), a perspectiva psicanalítica orienta-se sob uma outra vertente. É esperado que o analista lide com um saber que não se sabe, com a abertura do sujeito, e não com a tentativa de sua sutura, de modo que se possa colocar em cena o que o sujeito recebe da verdade. Assim, o sujeito deve advir da divisão mesma entre o saber e a verdade. Nesse ponto de hiância, localizamos a sensação de mal-estar. Desta forma, é de nossa posição subjetiva que devemos assumir a responsabilidade por tal sensação. Para articular o laço segundo o qual o analista pode abordar a verdade, não sem

⁹ *Dans l'analyse, on peut dire qu'il peut y avoir quelque chose qui ressemble à la connaissance.*

um certo mal-estar proveniente da hiância onde se localiza o sujeito, Lacan (1970/1992a) propõe o discurso do analista.

3.1.4 O Discurso do analista

Com um quarto de giro na direção anti-horária a partir do discurso universitário, temos o discurso do analista. Através dele, a situação analítica é inaugurada a partir do lugar do outro ocupado pelo sujeito dividido, possibilitando que o analisante produza um saber no lugar da verdade ao invés do analista oferecer-lhe soluções prontas. “A posição do psicanalista, eu a articulo da seguinte forma – digo que ela é feita substancialmente do objeto *a*” (LACAN, 1970/1992a, p.44), na sua vertente causa de desejo. Isso significa que, nessa configuração discursiva, o objeto *a* é agente e seu efeito é de uma pontuação do discurso, no sentido de um corte que circunscreve o S_1 , marcado pelo analista na fala do analisante. Com isso, o desejo é posto em questão e o surgimento do sujeito do inconsciente na sessão analítica torna-se possível, ainda que de maneira pontual e evanescente.

É interessante assinalar que é o discurso do analista o que possibilita tal surgimento na situação de análise: “o discurso que digo analítico é o laço social determinado pela prática de uma análise” (LACAN, 1974/1993, p.31). Deste modo, a intervenção do analista promove uma articulação discursiva que, embora guarde identidade formal com o discurso do mestre, é chamada por Lacan (1970/1992d) de discurso do inconsciente. Isso lhe permite afirmar que o discurso do mestre é o avesso do discurso do analista. Dessa maneira, é possível dirigir-se ao sujeito dividido na situação analítica para que sejam produzidos S_1 's pertinentes às formações do inconsciente. A posição do analista, portanto, é a de fazer semblante de objeto *a* na sua vertente de causa de desejo. Miller (2001) orienta que tanto a categoria de semblante quanto o objeto *a* situam-se do lado do real como impossível. Como o objeto *a* enquanto causa de desejo não possui substância, podemos considerá-lo pertencente à dimensão de semblante. Assim, fazer semblante de objeto *a* consiste em fazer crer que há algo ali onde não há, sendo através dessa posição de semblante que o analista pode tocar o real. Dessa maneira, o discurso do analista permite que o analisante se experimente tanto na posição de sujeito barrado quanto na posição de objeto *a*.

Geller (2008) ressalta que o objeto *a* no lugar de agente causa o sujeito a produzir um S_1 que lhe outorga sua marca, traço expresso em sucessivas repetições que inscrevem seu modo de gozo particular. Esse S_1 disponível a partir da produção do sujeito guarda relações

com o traço unário, cuja extração do enxame de indícios (*Zeichen*) permite o acesso à estrutura de linguagem. Desde que o \$ seja o outro da situação analítica, é o analisante que produz um saber no lugar da verdade, e não o analista que lhe oferece soluções. Como diz Lacan (1955/1998), o psicanalista deve saber ignorar o que sabe, de modo que se cale em vez de responder àquilo que o analisante lhe demanda. A grandeza do psicanalista, completa Miller (1987/2002), consiste no sentido de manter-se no lugar de dejetos para que a psicanálise tenha forma diferenciada das psicologias.

Lacan (1970/2003) aposta que o discurso do analista pode permitir circunscrever o real. Mas o real é impossível e, embora a análise seja conduzida a partir da palavra, não é possível abarcá-lo pela linguagem. Como dito, o saber relativo à submissão do sujeito à linguagem é meio de gozo, só sendo possível meio-dizer sobre a verdade obscura de cada sujeito. Assim, não há saber que esgote a verdade, pois esta não pode ser dita integralmente. Ela apenas aponta em direção ao real.

Esse tipo de questionamento acerca do gozo inominável, desde que interdito pela estrutura de linguagem, é destacado por Lacan (1970/1992i) como a proposta do discurso do analista. Nesse sentido, o mal-estar pertinente à sensação de um gozo indevido, seja através do sintoma, de outras formações do inconsciente, ou mesmo de comportamentos considerados como imposições externas à sua vontade – tais como atuações ou até mesmo passagens ao ato – é colocado em cena por esse discurso. Através da pontuação do discurso do analisante, semelhante à articulação do discurso do mestre, é possível promover a queda das máscaras que, creditadas como capazes de representar plenamente o sujeito, definiam um “Eu sou”. Sem poder contar com essas marcas identificatórias outorgadas pelo S_1 , o sujeito é, enfim, colocado frente à frente com o mal-estar que lhe assola, tendo a oportunidade de responsabilizar-se por isso. Afinal, nas palavras de Lacan, “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis.” (LACAN, 1965/1998, p.873).

Cabe ao objeto *a* na posição de agente, nessa configuração discursiva, elidir o impossível referente ao gozo. Ao colocá-lo em questão, a psicanálise descobre a vergonha. Para Lacan (1970/1992j), o mais vergonhoso nisso é que, a princípio, não se morre de vergonha do modo como se goza. Assim, instaurar a vergonha parece pouco, o que conduz à ideia de que seria preciso algo no sentido de uma responsabilização do sujeito pelas suas escolhas e pelo seu modo de gozo.

Nesse sentido, Lemoine-Luccioni (1998) afirma que o discurso do analista surge para remediar um mal-estar (*malaise*) delimitado e fazer aparecer o sujeito do impasse de suas contradições. Trata-se de um desejo de saber que marca a divisão do sujeito e a divisão do

Outro. Com isso, reitera-se a inexistência de garantias. Reafirma-se, também, a impossibilidade de união entre os lugares da produção e da verdade, de modo que se esgotam as esperanças de se encontrar o objeto de satisfação.

Segundo a psicanálise sustentada por Lacan (1955/1998), o analista prescinde de algo substancial que possa embasar sua função. Deste modo, não pode haver tratamento-padrão. O psicanalista é considerado, portanto, como aquele que sabe ignorar aquilo que sabe, pois seu ponto de formação está calcado em um não-saber. Isso não significa um rechaço do saber, mas, pelo contrário, tê-lo na sua forma mais elaborada, de maneira a apoiar-se numa douta ignorância. Nesse sentido, cabe ao psicanalista portar a fala, até mesmo silenciando-se, de modo que maneje a situação analítica pautado em um desejo de saber. Lacan (1964/2008e) sustenta que, por sua posição de causa de desejo, o analista deve testemunhar a falta do bom encontro do sujeito com algo que tem, estruturalmente, o efeito de uma perda. Porque fala e ao falar, o sujeito traz um discurso intermediário que ensaia dizer o que é suposto estar fora da curva da linguagem. Aquele discurso mentiroso, como Lacan (1955/1998) o denomina, dá provas de que há a verdade constitutiva do sujeito, mesmo que seu acesso pelo ser falante seja terminantemente proibido. Assim, como portador da fala, o analista supõe o saber no sujeito.

Todavia, Lacan (1964/2008f) destaca que, da parte do sujeito, a suposição de saber é dirigida ao Outro, o qual pode ser personificado na figura do analista. Se essa função de suposição de saber pode ser encarnada para o sujeito, a transferência já está fundada. Com base na orientação lacaniana de que “o analista deve esperar a transferência para começar a dar interpretação” (LACAN, 1964/2008d, p.130), isso implica que o discurso do analista tão somente não basta para colocar o sujeito em evidência e possibilitar que ele se responsabilize por sua posição perante seu mal-estar. É preciso que a transferência esteja estabelecida. Na situação analítica, o analista recebe a confiança de um sujeito enquanto tal, sem poder pretender colocar-se como o representante de um saber absoluto. É nesse sentido que Lacan (1970/1992a) ressalta que a análise pode ser instaurada na medida em que o analista institui o sujeito, seu saber inconsciente com suas verdades nascentes, como o sujeito suposto saber.

Como complementa Lima (2006), a transferência surge como uma forma de amor e localiza-se no início do tratamento, na tentativa de alcançar um saber derradeiro sobre a verdade subjetiva, através da atribuição de tal saber a um Outro. Isso se dá na medida em que o suposto bem-estar do sujeito é abalado por seu encontro com um mal-estar, pois “podemos dizer que um sujeito procura análise no momento em que se torna insuportável para ele sua divisão entre saber e verdade” (LIMA, 2006, p.18). Se essa atribuição do saber é direcionada ao analista, ele não deve encarná-la, salvo como semblante, pois, para a psicanálise, no cerne

do saber há um não-saber indicador da impossibilidade de tudo saber. Diante desse furo no saber, como apontam Brito e Besset (2008), cabe ao analista, prestigiado pela confiança nele depositada pelo sujeito em análise, manejar o amor de transferência, de maneira a convidar o sujeito a um desejo de saber singular.

A partir dessas noções de transferência e de sujeito suposto saber, ressaltamos, novamente, que a psicanálise proposta por Lacan a partir de Freud reitera a inexistência do Outro absoluto, mestre de todo o saber e solucionador do desconforto. Enfim, podemos supor que o discurso do analista pretende manejar o mal-estar, colocando-o em cena e promovendo ao sujeito a ocasião de, finalmente, lidar com sua sensação de desconforto em vez de tentar, inutilmente, furtar-se a ela. Com Freud e com Lacan, sustentamos que o mal-estar é estrutural por referir-se à impossibilidade de plena satisfação. Apostamos que o discurso do analista possa possibilitar ao sujeito a oportunidade de lidar com esse desconforto de forma menos ilusória e menos sofrida. A psicanálise não promete a cura do inconsciente, mas talvez promova a construção de outros laços, preferencialmente particulares, ainda que o mal-estar seja, estruturalmente, inevitável.

Essas relações acima estabelecidas entre o mal-estar e os diferentes discursos nos permitem notar a importância dos efeitos da linguagem para a edificação social da cultura. O significante produz um corte na organização biológica dos seres vivos e tem como efeito a estruturação dos laços pelo nível da aliança. Uma vez instituída a marca do significante que engendra a dimensão da perda, não há sabedoria nem sábio capaz de esgotar a sensação desagradável de mal-estar em meio à civilização. Desde o assassinato do pai primevo pelo grupo fraterno, sobre o qual o pai morto reina vivo instituindo a lei, podemos notar que o mal-estar está posto devido à sua pertinência à estrutura da linguagem.

Assim, como dito, as diferentes figuras do discurso, enlaçáveis a partir da instância da palavra paterna, pretendem manejar o mal-estar estrutural de modos estratégicos no intuito de responder, cada uma à sua maneira, a essa sensação de desconforto. Apesar dos discursos não se referirem a pretensos esquemas de momentos específicos da história da humanidade, alguns eventos histórico-culturais contundentes podem servir de ilustração aos efeitos da mudança da posição das letras nos lugares do discurso. Diante disso, retomamos o discurso do mestre e o discurso universitário na tentativa de diferenciar as consequências resultantes das duas posições que o saber pode vir a ocupar nessas articulações discursivas.

3.2 Do Discurso do mestre ao Discurso universitário

O discurso do mestre é elaborado por Lacan a partir da dialética do senhor e do escravo, tal como proposta por Hegel (1808/1992) no capítulo 4 da *Fenomenologia do Espírito*. Segundo a análise de Hyppolite (2003), reconhecido comentador deste texto hegeliano e seu tradutor para a língua francesa, a *Fenomenologia* pode ser definida como o desenvolvimento da consciência do mundo natural rumo ao saber Absoluto, referido, nessa perspectiva, à ciência. Esse desenvolvimento indica a evolução da consciência que, da simples percepção, chega a seu término na razão absoluta.

Assim, podemos considerar que “a fenomenologia é o itinerário da alma que se eleva ao espírito pelo intermédio da consciência” (HYPPOLITE, 2003, p.27). Nesse sentido, a consciência experimenta o mundo e a si mesma, percorrendo o caminho da purificação rumo ao espírito, de modo a atingir o ponto de vista do saber Absoluto. Segundo Hegel (1808/1992), o caminho que leva a humanidade em geral à transparência do conhecimento no encontro da consciência com o objeto compreende, em síntese, três momentos:

1º Momento - a certeza sensível. Nela, a consciência reconhece o outro enquanto natureza através da percepção;

2º Momento: a duplicação da consciência. Uma consciência-de-si reconhece outra consciência-de-si como parte dela mesma e como alteridade. Neste momento, Hegel (1808/1992) desenvolve a dialética do senhor e do escravo, à qual retornaremos adiante;

3º Momento: o saber Absoluto. Neste ponto, não há nada que não seja passível de ser englobado pela razão. O real é racional. O saber Absoluto consiste, portanto, na transparência do conhecimento da consciência sobre o mundo, sobre si mesma e sobre o seu lugar na história da humanidade.

Esse percurso de elevação da consciência empírica ao saber Absoluto resulta na racionalidade do espírito, entendido como História. O desenvolvimento do conceito deve passar por um movimento dialético que guarda suas particularidades anteriores ao mesmo tempo em que as eleva a uma forma superior. Desta maneira, Hyppolite (2003) ressalta que os eventos da história podem ser utilizados como ilustrações daquilo que Hegel propõe como sendo a fenomenologia do próprio espírito humano. Este termo é conceituado como o desenvolvimento concreto e explícito da cultura do indivíduo, ou seja, a elevação do seu eu finito ao eu absoluto. Com isso, a história do mundo, imanente ao indivíduo, mas da qual ele

ainda não teria tomado consciência, torna-se a história concebida e interiorizada da qual ele deve extrair, progressivamente, o sentido do eu individual ao eu humano.

Conforme as críticas de Lacan, a Fenomenologia hegeliana pretende estabelecer o *individuo*, ou seja, o ser não dividido, o sujeito perfeito consumado em sua identidade consigo mesmo, representável pela figura topológica da esfera. Contrariamente ao princípio da dialética da consciência de si, a psicanálise toma como referência o campo da fala e da linguagem, sustentando que o sujeito poderá ser atingido apenas se descentralizado da consciência de si. (LACAN, 1953/1998).

No ponto de vista da psicanálise, a linguagem configura-se como incapaz de expressar a verdade em sua totalidade, de modo que só se torna possível articular a realidade numa estrutura de ficção. Com Lacan (1960/1998), entendemos que a verdade está em constante reabsorção naquilo que ela tem de perturbador, sendo, portanto, o que falta para a realização de um saber como totalidade. O saber só apreende o saber da verdade ao pôr em ação sua ignorância, pois em seu cerne há um não-saber. Essa crise real, correlata à sensação de mal-estar, é resolvida pelo imaginário da dialética hegeliana, ao se chegar à definição do saber Absoluto. Isso implicaria na conjunção do simbólico com um real do qual nada há mais pelo que se esperar. Essa constitui a hipótese fundamental do processo de atingir a consciência absoluta, o ser todo-consciente, como afirma Hegel (1808/1992).

Visto que a realidade do ser falante tem estrutura de ficção, Lacan (1953/1998) afirma que o juízo científico de que tudo que é real é racional, como pretendia Hegel, provém da ironia de que tudo que é racional é real. Além disso, como aponta Lacan (1969/1992b), o desvanecimento do gozo, real motivador da função do saber, está implícito na assunção do saber Absoluto. Com isso, podemos considerar que a crença hegeliana numa racionalidade absoluta, enquanto consequência última de uma elevação suprema do espírito, funciona como um rechaço ao que pode emergir como mal-estar. Uma vez que se acredita na capacidade da razão em recobrir o real, sustenta-se o engodo da existência do Outro Absoluto garantidor da indivisibilidade do sujeito, da soberania da consciência, do desvanecimento do gozo, e, portanto, da ausência do mal-estar na experiência humana. Afinal, como diz Lacan (1960/1998, p.834), o Outro não existe.

Lacan (1969/1992a) aponta que essa empreitada hegeliana de elevação do espírito ao saber Absoluto descreve a pretensão da filosofia na Antiguidade, pois funcionava no nível do discurso do mestre como um empreendimento em benefício do senhor. A essência do senhor apoia-se na função do significante representada pelo S_1 no lugar de agente. O senhor é

reconhecido como tal pelo suporte do escravo, referenciado ao saber representado pelo S₂, uma vez que possui um saber-fazer (*savoir-faire*).

Com o tempo, diz Lacan, a essência desse saber-fazer do escravo, que servia ao mestre por intermédio das técnicas artesanais, foi transmitida ao senhor, tornando o saber um saber de senhor. Deste modo, “a filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor.” (LACAN, 1969/1992a, p.21). Essa espoliação do saber do escravo pelo senhor é relacionada por Lacan (1969/1992b) ao que se opera na passagem do discurso do mestre antigo ao do mestre moderno, configurando, com isso, o discurso universitário.

Para que seja possível clarificar essa modificação no lugar do saber, destacada por Lacan, e percorrer a passagem do discurso do mestre ao discurso universitário, faz-se necessário apresentarmos, muito rápida e brevemente, a dialética do senhor e do escravo tal como desenvolvida por Hegel (1808/1992) na *Fenomenologia do Espírito*.

Hegel (1808/1992) diz que a primeira figura que se apresenta no primeiro momento da história do espírito é o objeto da certeza. Tal objeto é contraposto dialeticamente pelo sujeito da certeza, segunda figura, resolvendo-se na experiência do sujeito desta certeza sobre o objeto. Em seguida, constrói-se o conceito simples da coisa e tem-se a percepção contraditória da coisa, o que leva a um movimento em direção à universalidade condicionada e ao reino do entendimento. Neste ponto, a consciência torna-se capaz de perceber os fenômenos naturais a partir da certeza sensível, conseguindo diferenciar-se puramente do mundo suprassensível.

Num segundo momento, a consciência atinge a consciência-de-si em si e consegue notar a vida. Com o tempo, essa consciência-de-si em si pode perceber que não está sozinha em meio à natureza, pois vai ao e de encontro com outra consciência-de-si em si para ela mesma. Esta última é percebida pela primeira consciência-de-si – e vice-versa – como uma alteridade que lhe é, ao mesmo tempo, diferente e semelhante. Essa percepção do Outro como outra consciência-de-si em si promove um embate. Como consequência, surge a necessidade de afirmação de si para si mesma e para o Outro, de modo a serem mantidas separadas, apesar de simultaneamente tomadas como não diferentes.

Nesse sentido, a consciência-de-si sofre uma duplicação, segundo a qual “para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 1808/1992, p.126) externa. Isso significa que ou ela se perdeu de si ou superou o Outro, de modo a ver a si mesma nesse Outro. A superação da outra consciência-de-si independente é o caminho que a primeira consciência-de-si deve tomar para, assim, vir a ser certeza de si. Depois disso, a consciência-de-si supera tal certeza, pois ela mesma é o Outro. Esse caminho da consciência-de-si implica

num retorno sobre si voltando a ser ela mesma, ao passo em que restitui a outra consciência-de-si como alteridade. Esse movimento de retorno é um agir duplo, pois é feito por ambas as consciências-de-si independentes: “cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo” (HEGEL, 1808/1992, p.127).

Esse duplo movimento das duas consciências-de-si consiste em um processo de jogo de forças entre dois extremos fora de si, mas retidos em si e em relação ao outro. Cada um é para si e para o Outro. Assim, os extremos se reconhecem, reconhecendo-se reciprocamente. Nesse sentido, podemos afirmar que o processo de reconhecimento implica numa duplicação da consciência-de-si e na reciprocidade. Todavia, tal processo apresenta, primeiramente, o lado da desigualdade entre ambas as consciências-de-si como aquilo que extravasa do meio termo (semelhanças) para o extremo (oposições). Nisso, um extremo será o reconhecido enquanto o outro extremo será o reconhecedor.

Em outras palavras, de início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, singular, igual a si mesma por excluir de si todo o Outro, tendo o Eu como sua essência e seu objeto absoluto. O Outro enquanto objeto desprovido de essência, ou seja, o objeto da certeza sensível e da percepção, é marcado pelo sinal do negativo. Mas, com o confronto de um indivíduo independente com outro indivíduo independente, percebe-se que o Outro também é consciência-de-si. Nesse momento imediato, os indivíduos são um para o outro como coisas, objetos comuns, pois a consciência ainda não levou a cabo a abstração de sua duplicação. Assim, cada consciência individual está certa de si mesma, mas não da outra. Porém, sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois só seria verdade por meio do reconhecimento, cuja unidade implica na reciprocidade e na duplicação da consciência-de-si. Somente a partir do reconhecimento é possível diferenciar o indivíduo para o Outro, o Outro para ele e cada um por si mesmo.

Para apresentar-se ao Outro como abstração da consciência-de-si, é preciso mostrar-se como negação de seu ser objetivo, sem vínculo a qualquer ser-aí determinado. Tal apresentação consiste no agir duplicado, do Outro e de si mesmo, em que cada um tende à morte do Outro para garantir o ser-para-si mesmo. Com isso, a relação das duas consciências-de-si é determinada por uma luta de vida ou de morte, na qual colocam à prova a si mesmas e uma à outra. Ou seja, “devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade se conquista.” (HEGEL, 1808/1992, p.128).

Aquele que coloca a vida em risco ao entrar na luta conquista a liberdade ao garantir o reconhecimento do ser-para-si e para o Outro. Ele arrisca porque considera que o Outro não vale mais do que ele próprio. Aquele que escolhe não arriscar a vida pode até ser reconhecido como pessoa, mas não pode alcançar a verdade do reconhecimento como consciência-de-si independente. Nessa segunda escolha, a morte supera a necessidade da certeza de si mesmo, pois caso o Outro vencesse, a morte da primeira consciência-de-si anularia essa mesma consciência que, de qualquer modo, ficaria privada do reconhecimento.

Com isso, percebemos que a escolha pela luta compensa caso se tenha a capacidade de vencê-la. Aqueles que escolhem não lutar o fazem porque se deparam com a certeza de que ambos arriscam a vida, o que significa desprezá-la em si e no Outro. Ao se retirarem da disputa, reconhecem que a vida é tão essencial quanto a consciência-de-si, fazendo desvanecer o momento da oposição de extremos no jogo de trocas. Disso resulta a ausência de trocas entre os dois extremos, deixando um e outro, indiferentemente, livres como coisas. Nessa experiência sem reconhecimento recíproco, a consciência-de-si é imediata e o Eu simples é unidade, objeto absoluto.

A dissolução dessa unidade da consciência-de-si resulta da experiência da relação entre duas consciências-de-si através de uma luta por reconhecimento. Como essa relação é desigual devido à oposição de extremos que foge ao meio termo, um será reconhecido e o outro será reconhecedor. Assim, uma pura consciência-de-si para si entra na luta em oposição a uma outra consciência que, ao recuar, coloca-se para o outro como coisidade. A pura consciência-de-si para si escolhe pela luta em busca da certeza de seu ser-para-si, arriscando sua vida para conquistar a liberdade e o reconhecimento. Já a segunda consciência foge à luta, colocando-se para o outro como coisidade. Sua escolha é pela vida e dela torna-se dependente. Esses extremos consistem em duas figuras opostas da consciência, nomeadas por Hegel (1808/1992), respectivamente, como o senhor e o escravo.

São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos [...], assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. (HEGEL, 1808/1992, p.130).

A entrada na luta, como ressalta Hyppolite (2003, p.184), serve para provar a si próprio e ao outro que se é uma consciência autônoma. Este é o ponto onde começa o mundo humano, onde se engendra o desejo do desejo de se desprender do ser-aí-vital. O homem coloca sua vida em jogo para poder libertar-se da escravidão da própria vida. Essa luta não se

refere a um momento particular da pré-história ou da história da humanidade, mas configura-se numa categoria da vida histórica, numa condição da experiência humana. A verdade dessa luta pelo reconhecimento propicia a experiência das relações de desigualdade no reconhecimento, que consistem na dominação e na servidão. A primeira consciência se eleva acima da vida animal, defronta a morte sem receios e parece escapar da escravidão da vida. Com isso, domina a vida em um ser-para-si e posiciona-se como senhor, cuja consciência é efetivamente reconhecida. A outra consciência prefere a vida à consciência-de-si. Escolhe a escravidão e é poupada pelo senhor, que a conserva como uma coisa. O escravo reconhece o outro como senhor e se reconhece como escravo, permanecendo preso na posição de coisidade em que se coloca. Contudo, ele não tem o reconhecimento como consciência pelo senhor, tornando-se ratificado como coisa. Esse reconhecimento unilateral caracteriza a desigualdade nas relações humanas.

Nesse sentido, o senhor só o é porque mantém um escravo que o reconhece como tal. O escravo permanece retido na dependência porque recuou diante da luta para ganhar uma independência na coisidade. Todavia, esta é sua cadeia, pois sua posição de coisidade frente à vida consiste numa independência enganosa. Deste modo, afirma Hegel (1808/1992), o escravo adquire valor negativo para o senhor. Por não ter abdicado da luta, o senhor é potência sobre o escravo. Porém, o senhor só tem acesso à coisa por intermédio do escravo, o qual se coloca acima da coisa como objeto independente. Nisso configura-se o silogismo da dominação.

Por conseguinte, podemos perceber que o senhor não é independente em seu domínio, pois sua relação com as coisas do mundo é mediada pelo trabalho do escravo. Enquanto o senhor acredita poder saciar seu gozo com todas as coisas do mundo até sua completa aniquilação, resta ao escravo adiar seu gozo e somente trabalhar as coisas mundanas para oferecê-las ao senhor. Além disso, o senhor não pode estar certo do seu ser-para-si como verdade, pois seu processo de reconhecimento não atingiu a reciprocidade. Ele precisa do escravo para reconhecê-lo como senhor.

Portanto, em relação à dominação, Hegel (1808/1992) aponta que a consciência escrava é a independente, pois não precisa do senhor para creditar-lhe sua verdade. Apesar de não ter a verdade da consciência-de-si por ter abdicado da luta, tem uma consciência sobre si mesma independente e recalcada. A consciência escrava é recalcada porque sentiu a angústia da morte, temeu o senhor absoluto e, com isso, vacilou em sua totalidade. Ao vacilar, fluidificou-se em puro ser-para-si. Por isso, a consciência escrava pode se implementar no

servir, na sua ação formadora sobre o objeto. É pela via do trabalho que a intuição da consciência-de-si escrava pode emergir.

Segundo a análise de Hyppolite (2003), a dialética do senhor e do escravo consiste numa categoria da vida histórica que constitui a essência de múltiplas formas de oposição entre os homens. O senhor escolheu entrar na luta de puro prestígio, arriscando sua vida e, por isso, exprime a tautologia do “Eu sou Eu” através de uma consciência-de-si imediata. O escravo abdica da luta e exprime a mediação essencial à consciência-de-si despercebida pelo senhor. Mas, enquanto escravo, ele consente que o Outro seja seu senhor.

Assim, o senhor revela-se, em sua verdade, como o escravo do escravo, o qual, por sua vez, revela-se senhor do senhor. Isso porque o senhor é reconhecido pelo escravo pelo que ele é, só sendo autônomo pela mediação de outra consciência-de-si. Nesse sentido, o senhor só relaciona-se com as coisas por intermédio do escravo, podendo negá-las de modo a afirmar completamente a si mesmo. Negando o mundo, o senhor deixa o trabalho para o escravo no intuito de usufruir das coisas que lhe são servidas. Entretanto, Hyppolite (2003) destaca que este é um gozo evanescente. Para o escravo, o valor recai não no usufruto, mas na produção, na transformação do mundo, que funciona como um gozo adiado. Pelo trabalho, o escravo transforma a servidão em maestria ao imprimir seu ser nas coisas que forma. Com isso, pode encontrar a si mesmo em sua obra, libertando-se, enfim.

Como dito, a dialética do senhor e do escravo descrita na *Fenomenologia* explícita, conforme Lacan (1969/1992b), a origem do discurso da filosofia. Segundo ele, o discurso da filosofia na Antiguidade é um discurso de maestria em benefício do senhor. Todavia, para que o senhor ganhe benefícios através da imposição da sua vontade de dominação, é preciso que haja o escravo e seu consentimento.

Hegel afirma que a posição do senhor é conquistada pelo enfrentamento da morte. Na leitura de Lacan, seria necessário que, para ser mesmo soberano, o senhor a experimentasse efetivamente e dela ressuscitasse. Ou seja, para ser senhor verdadeiramente, ele deveria passar de fato pela prova: morrer e retornar da morte. O escravo, também confrontado com a morte, logo se esquiva, dando ao outro, que teria sustentado por mais tempo sua coragem frente a ela, o consentimento para dominá-lo. Essa disputa por puro prestígio configura-se, portanto, numa suposição de um mais forte em relação ao outro mais fraco frente à morte, apontada como a encarnação da mais alta soberania. Nesse sentido, por não se saber exatamente o que pode ter ocorrido nessa luta por prestígio, aquele que se faz de mais sabido e menos amedrontado diante da eminência da morte, configura-se num senhor, num *eu* que se diz saber bastante sobre o assunto.

Essa ordem do saber seria a base onde reside o discurso do mestre. Todavia, esse todo saber que o mestre acredita possuir capenga pela irrupção de lapsos, desvios e tropeços de onde se revela o inconsciente. Para Lacan (1969/1992b), o trabalho escravo constitui o inconsciente não revelado, pois ele oferta ao senhor os frutos de seu trabalho antes mesmo que o mestre possa desejar. Com isso, o escravo impede que o mestre se dê conta de sua castração. Nesse sentido, o saber está do lado do escravo e a essência do senhor recai no fato dele não saber o que quer.

Em suma, o discurso do mestre comporta uma verdade oculta que deve ser desdobrada para que se torne legível. Segundo a perspectiva de Lacan (1970/1992c), Hegel acredita que o escravo será capaz de oferecer ao mestre sua verdade a partir do seu trabalho de saber, visto que a cultura sofreria desenvolvimentos até atingir o saber absoluto. A psicanálise não se sustenta nesse engodo imaginário, pois afirma que o Outro detentor da verdade absoluta não existe. Ao criticar a *Fenomenologia* de Hegel, Lacan lhe confere um tom histérico, já que demanda ao Outro o pretense saber absoluto capaz de liquidar os tropeços do desejo. Assim, com Lacan, podemos supor que Hegel elabora uma teoria do desenvolvimento da cultura rumo a uma suposta evitação da emergência de mal-estar. O argumento hegeliano aponta para a ocultação da verdade pertinente à castração do mestre como uma estratégia frente ao que causa seu mal-estar. Isso posto, retornamos à questão sobre a verdade oculta do discurso do mestre.

Sua ocultação está relacionada à posição dominante ou de agente na estrutura do discurso, que é ocupada pelo S_1 . Se fosse possível dar-lhe substância, a dominante seria a lei inscrita na estrutura, responsável por delimitar o campo do gozo através da inscrição da linguagem. A função desse significante mestre consiste em possibilitar que o assujeito se retire de sua posição alienante, onde se encontra mergulhado num gozo insuportável sem delimitação. Ao incidir sobre o assujeito, o S_1 possibilita a abertura de uma balança na cadeia significante, hiância na qual o sujeito terá surgido, de modo a cercear o gozo.

Em outras palavras, a instância da lei, representada pelo significante mestre, carrega a função de engendrar o meio de gozo e castrar o sujeito. Reiteradas vezes, Lacan afirma “que o significante mestre, ao ser emitido na direção dos meios do gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração.” (LACAN, 1970/1992d, p.93). Como dito, o saber representado pelo S_2 é meio de gozo tanto por meio-dizê-lo quanto por cindi-lo, limitá-lo. Na balança entre o S_1 e o S_2 , abre-se a falha de onde poderá ter estado o sujeito dividido, castrado. Assim, temos:

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$}$$

Todavia, o sujeito que terá estado na falha da cadeia significante não é unívoco e pode não ser experienciado por aquele que se serve da vestimenta do S_1 , qual seja, o mestre. Ao falar desse lugar, o mestre coloca-se como senhor daquilo que diz, recalçando sua castração e ocultando sua verdade. Nesse discurso, o \$ está recalçado abaixo do S_1 e, deste modo, mantém certa ligação com as ilusões de dominação que o significante mestre proporciona. Com isso, o mestre acredita-se unívoco tentando sustentar um “Eu sou” autônomo que funcione como o lugar da ordem do mandamento. Como a verdade só pode ser enunciada por um semi-dizer, podemos considerar que a estrutura do discurso do mestre procura mascarar a divisão do sujeito.

Apesar de sustentar-se em uma essência enganosa de total dominação, o discurso do mestre é apontado por Lacan (1970/1992f) como fundamental à edificação da sociedade. Remetendo ao mito freudiano do *Totem e Tabu*, esse é o discurso que funda o laço social a partir da incidência da lei paterna que barra a satisfação irrestrita. Como dito, o pai real definido como um efeito da linguagem é o agente do enunciado da castração como uma interdição. Assim, a incidência do significante tem efeitos legisladores para as relações sociais uma vez que “o pai real faz o trabalho da agência-mestra” (LACAN, 1970/1992f, p.132).

Deste modo, podemos notar o paradoxo do discurso do mestre. Por um lado, destacamos sua função necessária à edificação civilizatória, pois a incidência do S_1 engendra a mediação da natureza por meio da palavra, humanizando o ser vivo via castração do sujeito. Desta forma, abre-se a possibilidade de acesso a algum gozo, ainda que limitado. Nesse ponto, situamos que o preço que se paga para participar da civilização propicia uma sensação desconfortável de mal-estar, pois o sujeito está barrado de gozar de tudo aquilo pelo que clama.

Por outro lado, reiteramos a essência enganosa desse discurso, caracterizada pela ocultação da verdade, pelo recalque da castração e pela crença ilusória numa força de dominação garantida, de onde o mestre toma como verdade as vestimentas cristalizadoras do S_1 . Isso, por sua vez, não ocorre sem sofrimento, já que a roupagem do significante mestre capenga, podendo possibilitar o surgimento do sujeito barrado como um rastro na hiância da cadeia significante. Novamente, situamos que tal surgimento, ainda que evanescente, traz à tona o teor incontrolável das manifestações inconscientes que, não obstante, são

acompanhadas de certo mal-estar. Enfim, podemos notar que o mal-estar consiste numa sensação estrutural inevitável, ainda que se tente silenciá-la por meio da dominação.

Lacan (1970/1992e) destaca que o mestre tenta quitar o preço da castração correlata à sensação de mal-estar, fazendo a escolha pela luta de puro prestígio. Ao se expor à morte, renuncia ao gozo e, assim, tenta se garantir livre de seus incômodos, fixando-se na posição de maestria. A perspectiva de Lacan faz-se, portanto, contrária à ideia de Hegel, pois este acredita que o escravo mostrará a verdade ao senhor se ocupando em fomentar-lhe o gozo. Assim, em Hegel está velado que o senhor renunciou a tudo, ao gozo em primeiro lugar, ao se expor à morte. Sem dúvida, diz Lacan, em sua posição de dominação, o senhor “privou o escravo da disposição de seu corpo, mas isso não é nada – deixou-lhe o gozo” (LACAN, 1970/1992e, p.113).

Na perspectiva lacaniana, simplesmente ao cumprir sua função, o senhor perde alguma coisa. Sua tentativa de reaver isso que perdeu passa pelo esforço de que tudo funcione através da ordem. Todavia, ressalta Lacan (1970/1992e), essa coisa perdida não pode ser totalmente recuperada, restando ao senhor uma busca por uma restituição que se faz insuficiente pelo mais-de-gozar. Contudo, no discurso do mestre, a posição do mais-de-gozar não permite uma relação possível entre o que poderia se tornar causa de desejo daquele que se coloca como mestre. Há uma barreira entre o sujeito dividido e o mais-de-gozar, impedindo a relação entre a produção e a verdade.

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ // a}$$

Com isso, nesse discurso, o objeto *a* na vertente do mais-de-gozar será sempre excedente e nunca a causa de desejo que aponta à verdade da castração. Nesse sentido, o mestre não consegue reaver o que lhe foi perdido, mesmo que tente escamotear sua castração pela sua posição de dominação agenciada pelo S_1 . A barreira entre o $\$$ e o *a* refere-se ao gozo, na medida em que ele está estruturalmente interdito. “A barreira [...] é, no nível do discurso do mestre, o gozo – na medida simplesmente em que está interdito, interdito em seu fundo. Catam-se as migalhas do gozo [...]” (LACAN, 1970/1992e, p.114). Tais migalhas são expressas pelo mais-de-gozar.

Em suma, o discurso do mestre mostra a pretensão do senhor em reaver para si o que foi perdido ao assumir a posição de dominação. Todavia, como essa perda é irrecuperável, dela o senhor não quer saber, de modo que lhe resta insistir no engodo de ocultação da

verdade de sua castração, rechaçando seu mal-estar. Com isso, o senhor mantém um escravo que lhe reconhece em sua posição de maestria e ao qual deixa um gozo, cujo tom excessivo engendra o mais-de-gozar na posição de servidão. Assim, para Lacan, o gozo está do lado do escravo:



Quadro 4 – Funções do discurso do mestre
Fonte: LACAN, 1970/1992d, p.97

Neste ponto, podemos questionar o que faz com que o escravo consinta trabalhar para o senhor. Lacan (1970/1992i) aponta que o discurso do mestre é bem-sucedido, visto que os trabalhadores trabalham, explorados ou não, porque há um gozo na posição de subserviência. “O gozo é fácil à escravidão e permitirá o trabalho servil” (LACAN, 1960/1966, p.811, *tradução do orientador*)¹⁰. Nesse sentido, o discurso do mestre deve seu sucesso a certas vantagens que servem a ambos. Enquanto o senhor forja-se como um sujeito capaz de um discurso dito absoluto, livrando-se, imaginariamente, do seu mal-estar, o escravo goza de sua posição servil, produzindo o mais-de-gozar e atribuindo ao senhor a culpa de sua desconfortável subserviência.

Por conseguinte, podemos cogitar que o senhor procura amenizar o mal-estar pertinente à castração, à perda irreparável do objeto, na medida em que sustenta para si e para o outro a posição de maestria do próprio discurso. Esse outro consente com a posição de dominação do senhor, conferindo-lhe o título de sua soberania. Com isso, faz-se escravo, culpando o senhor de seu mal-estar sem perceber que se utiliza de seu saber-fazer (*savoir-faire*) como o meio para gozar de sua posição servil.

Lacan (1970/1992h) ressalta que a *Fenomenologia* de Hegel carrega algo de mítico no que se refere ao risco da morte na luta por puro prestígio. Isso consiste num risco imaginário, uma vez que o senhor não é apenas o mais forte, mas pode brincar com o cristal da língua. Lacan (1970/1992h, p.162) chama a atenção para a homofonia na língua francesa entre os termos *maître* (senhor, mestre) e *m’être* (me ser, me estar). Daí surge o *significante m’estar* ou *significante mestre*, como o único capaz de operar por sua relação com o que já está

¹⁰ *La jouissance est facile à l’esclavage et elle laissera le travail serf.*

articulado em uma trama significativa. Tal trama é localizada na origem do que se ordena como saber, abordado inicialmente como o saber-fazer, o *savoir-faire* do escravo.

Lacan (1969/1992a) pontua que o saber possui duas faces: a face articulada e o saber-fazer. Essa última camada está referida ao escravo e, embora seja semelhante ao saber animal, não está isolada da face articulada em uma rede de linguagem. Isso significa que o saber-fazer, articulado como uma linguagem, pode ser transmitido, num esforço que configura a epistemologia. Assim, o rastro desse saber-fazer pode ter sido adulterado ao longo da tradição filosófica, desde a engrenagem do S_1 sobre o saber tecido em uma rede significativa. Tal adulteração se deu, conforme Lacan, pelos questionamentos que o mestre fez ao escravo sobre seu saber artesanal. Visto que o saber do escravo possui uma face articulada, ele é transmitido, assim, do bolso do escravo ao bolso do senhor. Tal modificação do lugar do saber é o que configura o discurso universitário:

$$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 // \$}$$

Como dito, no discurso universitário, o S_2 passa a ocupar o lugar dominante, especificando um tudo-saber que se denomina burocracia (LACAN, 1969/1992b, p.32). Se no discurso do mestre o saber estava do lado do escravo, no discurso universitário o servo é desprovido de alguma coisa, sem que ele seja completamente restituído daquilo do qual fora espoliado. Uma vez que o tudo-saber é passado ao senhor, a questão da verdade torna-se mais opaca, pois a tirania do saber, que passa a entrar em jogo, torna impossível o surgimento do sujeito. Em outras palavras, nessa configuração discursiva, nota-se que o S_1 está impossibilitado de representar o sujeito para o S_2 . Com isso, abrem-se as portas para uma fantasia de saber-totalidade, o que Hegel representa muito bem com sua *Fenomenologia*, ao propor que é possível atingir o saber Absoluto. Por isso, segundo Lacan, “Hegel é o representante sublime do discurso do saber, e do saber universitário” (LACAN, 1970/1992i, p.182).

Contrário à ideia de que seja possível estabelecer um tudo-saber, Lacan (1970/1992b) destaca que a linguagem é a condição do inconsciente e, por isso, exerce efeitos de verdade semi-dita. O significativo não possui significação absoluta, de modo que o único significativo que pretenderia ter algum sentido absoluto é o Eu (*Je*)¹¹ transcendental, idêntico a si mesmo,

¹¹ Lacan (1960/1998, p.814) comenta que a linguística define o Eu (*Je*) como significativo, onde ele não é nada além de um *shifter*, um indicativo que designa o sujeito no momento em que ele fala no nível do enunciado. Isso

de onde o S_1 se constitui como puro imperativo de mais saber. Contudo, na medida em que é transcendental, é também ilusório, mítico, ideal. Esse Eu, que se pretende enunciator de sua fala, sustenta irredutivelmente o que se articula no discurso universitário, uma vez que está localizado no lugar da verdade. Assim, o S_1 pode ser entendido como o Eu do mestre que, do lugar da verdade, ordena que o S_2 agencie e domine um saber travestido de verdade absoluta. Com isso, de todo enunciado universitário surge a *Eu-cracia*, lugar de poder associado à ilusão de dominância do saber, em que a diversidade e a singularidade tornam-se expressões inaceitáveis. Nesse sentido, aquilo que foge ao tudo-saber universitário passa a ser tachado de errado, inútil ou até mesmo inexistente.

O mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma, a saber, o enunciator, eis precisamente o que o discurso universitário não pode eliminar do lugar onde se acha sua verdade. De todo enunciado universitário de uma filosofia qualquer [...] surge irremediavelmente a *Eu-cracia*. (LACAN, 1970/1992b, p.65).

A *Eu-cracia* do discurso universitário pretende, portanto, instaurar um sistema que pode abdicar de uma incorporação do senhor ao estabelecer o Eu transcendental. O discurso assim articulado indica que não há a necessidade de um mestre personificado para que as coisas funcionem, pois elas passam a ser orientadas pelo imperativo de mais saber. Com isso, a verdade fica fora do discurso universitário, de modo que qualquer tentativa de saída desse laço social através dele mesmo resulta, irredutivelmente, num retorno.

Lacan (1970/1992b) justifica essa irredutibilidade do laço universitário partindo do conceito de entropia de gozo. Como dito, na articulação significativa, não se consegue mais do gozo do que uma entropia via um mais-de-gozar correlato à interdição estrutural, deixando fora do discurso um gozo supostamente absoluto. Desta maneira, embora insista, nem mesmo o discurso universitário, com sua pretensão de dominar o saber, consegue resolver de forma absoluta o enigma sobre a verdade do sujeito do inconsciente. Assim, é incapaz de eliminar a sensação de mal-estar.

Com Lacan (1970/1992g), podemos articular duas vertentes do funcionamento do discurso universitário – uma no campo da produção científica na universidade e outra no contexto econômico do mundo do trabalho. Ambas as vertentes podem ser relacionadas. Por

quer dizer que o Eu (*Je*) designa o sujeito da enunciação – sou eu que falo e não ele ou ela –, mas não o significa. Como o significante do sujeito da enunciação pode faltar no enunciado, o Eu (*Je*) consegue apenas e tão somente indicar esse sujeito, sem poder defini-lo substancialmente. O que se percebe no discurso universitário é a tentativa de, através do Eu (*Je*), definir de uma vez por todas o sujeito da enunciação em um saber que se pretende totalizante. A consequência disso, segundo Lacan (1970/1992b), é a *Eu-cracia*, palavra vertida do termo burocracia.

um lado, nota-se o imperativo de mais saber, que engendra um funcionamento do laço social que dispensa o mestre corporificado. Por outro, percebe-se a entropia procurada no mais-degozar relacionado à acumulação de capital. A seguir, pontuamos o discurso universitário no âmbito da universidade, onde o saber, como veremos, verte-se atrelado a um tom capitalista. O contexto econômico do laço universitário, por sua vez, será abordado no próximo capítulo.

Assim, no que se refere ao campo da universidade, encontramos a colusão entre a maestria e a ciência de onde o discurso universitário retira sua sustentação. O lugar do outro, posição do escravo no discurso do mestre, passa a ser ocupado pelo estudante que trabalha para produzir as teses que serão submetidas ao crivo científico. Na articulação desse discurso, o estudante é representado pelo *a* e, por isso, Lacan (1970/1992e) o nomeia *astudado* (do francês, *astudé*). O estudante se sente *astudado* por ter que produzir alguma coisa. Todavia, o que o discurso universitário produz é o \$, falhando em gerar o saber-totalidade que se pretendia. Com isso, o imperativo de tudo-saber permanece categórico, exigindo que o *astudado continue a saber* (LACAN, 1970/1992e, p.111).

Como dito, Lacan (1970/1992e) localiza aí o mal-estar dos estudantes. Em sua posição de trabalhadores, são explorados e incitados a trabalhar em prol de um saber que se pretende absoluto. Contudo, a impossibilidade estrutural de se ter o domínio sobre o saber abre a falha do discurso universitário, que tenta atribuir os motivos de sua incompletude à falta de informação. Por conseguinte, cai sobre o estudante o peso da desinformação que se passa por marca de incompletude. Já que é exigido categoricamente que o estudante continue a saber, esse discurso dispensa mestres personificados e ordena aos *astudados* mais estudo e mais produção de conhecimento para tamponar a falha da desinformação. A intenção derradeira desse laço social consiste, desta forma, em produzir um sujeito das ciências humanas qualificável e esférico. Contudo, seu propósito malogra ao produzir o \$.

Percebe-se, com isso, a tentativa de manutenção de um ciclo vicioso impulsionado pelo imperativo de mais saber que se revela, assim, insuficiente perante o mal-estar pertinente à disjunção estrutural entre a produção e a verdade. Ou seja, o imperativo sustentador do discurso universitário é incapaz de estabelecer o *in-divíduo* de modo a proporcionar uma sutura definitiva para a fenda onde terá surgido o sujeito. Desta forma, esse laço social não consegue silenciar satisfatoriamente aquilo que pode emergir como mal-estar. Afinal, a linguagem é capaz apenas de semi-dizer a verdade. Visto que é estruturalmente falha, gera efeitos de mal-estar. Por isso, “mesmo assim o semi-dizer chega a se justificar porque evidencia que, quanto ao tema, ou melhor, ao sujeito das ciências, nada se mantém de pé.” (LACAN, 1970/1992e, p.111).

Lacan (1970/1992g) aponta que a inevitável produção de \$ pelo discurso universitário revela a verdadeira função da universidade. Sua empreitada consiste na espoliação do saber do escravo que é, assim, transformado em um saber de senhor. O desvelamento dessa função universitária, que acaba por produzir sujeitos barrados, desnuda o discurso do mestre por detrás do laço universitário, gerando dificuldades, intolerância e, finalmente, a crise nas universidades. Como consequência, escancara-se a qualidade de puro semblante dos construtos científicos, enfraquecendo a crença de que a ciência é capaz de produzir as ditas verdades inquestionáveis.

Nesse sentido, percebemos uma certa insistência de Lacan ao pontuar o que há de enganoso na revolta estudantil que marcou, na França, o mês de maio de 1968. Nessa ocasião, os estudantes universitários se mobilizaram montando barricadas nas ruas de Paris para confrontar a polícia, no intuito de ensinar à sociedade da época sobre os novos tempos, exigindo maior liberdade através de uma postura de rebeldia. O movimento estudantil francês teve início no final do mês de abril na Universidade de Nanterre, nos arredores de Paris (PIACENTINI, 2008). Em poucos dias, os protestos chegaram à capital, onde os jovens revoltosos discursaram publicamente e afixaram nos muros diversas frases ousadas em contraposição à organização social conservadora predominante na França da década de 60.

O turbilhão político-coletivo de maio de 68 teve repercussões sobre o meio estudantil de outros países, tais como Espanha, Alemanha Ocidental, Itália, México e Brasil. Repercutiu, até mesmo, sobre as sessões do seminário 17 proferidas por Lacan entre 1969 e 1970. No entanto, Lacan não considera que esta revolta tenha tido, de fato, efeitos revolucionários. Em seu texto sobre a reforma psiquiátrica, escrito a pedido do *Le Monde*, mas jamais publicado, Lacan (1969/19--) aponta que a subversão que importa é aquela do sujeito do inconsciente, e não do grupo. Dessa maneira, sua análise sobre os acontecimentos de maio de 68 é conduzida na direção do desvelamento do lugar ocupado pelos *astudados* no discurso universitário.

Para Lacan (1970/1992i), o discurso universitário, na tentativa de escamotear sua impotência em produzir a verdade, pretende, insensatamente, produzir o que seria classificado como um ser pensante. Uma vez que o sujeito não pode perceber-se, nem por um momento, como o senhor do saber, ele entra no jogo da produção universitária sem ao menos notar que se coloca na posição de trabalhador para o funcionamento desse discurso. Não parece à toa, portanto, que os próprios proletariados parisienses, num tipo de identificação solidária, tenham aderido à revolta dos estudantes. Em 13 de maio de 68, decretaram greve para protestar contra as políticas trabalhistas e educacionais do governo de Charles de Gaulle (PIACENTINI, 2008). Nessa perspectiva, Lacan (1970/1992g) aponta que a posição dos

astudados provoca o desnudamento do discurso universitário, cujas consequências levam à manifestação pública das dificuldades do funcionamento desse laço social.

Os discursos, como dito, são articulações significantes cujo status domina e governa aquilo que pode surgir como palavras. Ao se pronunciarem em maio de 68, os *astudados* utilizam-se de um certo estilo da palavra, que se assemelha a um latido, a uma fala impotente para subverter o discurso de onde se origina a sua denúncia. Lacan justifica essa ideia considerando que, uma vez proferida no nível do objeto *a*, “a palavra pode fazer o papel da carniça” (LACAN, 1970/1992i, p.177), configurando um estilo que se impõe com a finalidade de tentar escancarar uma verdade dita universal.

Laia (2009) ressalta que o estilo da palavra usado pelos *astudantes* no turbilhão de maio caracteriza-se por uma carência simbólica. Falta-lhe um tom humanizado, já que ao pretender impor a verdade sobre tudo e sobre todos, seu uso não comporta a singularidade que se proclamava como uma nova modernidade libertária. Todavia, tal estilo tampouco se mostra natural, pois nele tramita um gozo pertinente à incidência do significante que subjuga o ser falante.

Por isso, Lacan (1970/1992i) propõe uma comparação entre o estilo da palavra utilizado em maio de 68 e aquilo que acontece com o cachorro. Por ser um animal domesticado e investido libidinalmente pelo seu dono, o cachorro pode servir de representante do objeto *a*. Seus latidos, também domesticados, podem ser situados no campo da linguagem, ainda que latir não signifique falar. Deste modo, o cachorro só consegue remexer aquilo que se assemelha ao significante S_1 , a carniça, equivalendo seu latido ao sujeito dividido, \$.

Tal comparação permite a Lacan articular o discurso segundo o qual os revoltosos de maio manipularam suas palavras. Laia (2009) o chama de uma versão-cachorro do discurso histórico, de acordo com a qual os revoltosos falavam sem uma causa que os movimentasse a ponto de se retificarem de sua posição de *astudados*. Com isso, não conseguiram provocar uma subversão subjetiva.

[...] os revoltosos na “mesfuseu de maio” latiam (\$) suas palavras de ordem, desconhecendo que o faziam como se fossem cachorros (*a*), porque eram atraídos de modo irresistível por uma palavra carniça (S_1), apodrecida, sem vida, produzindo um saber (S_2) separado do lugar da verdade [...] (LAIA, 2009, p.5-6).

É nesse sentido que Lacan (1969/19--) aponta que as palavras de revolta dos universitários não tiveram como causa nem a restauração da função primeira da universidade, que consistiria em preservar os benefícios do saber, nem mesmo a imputação de qualquer

outra mudança de caráter subversivo. Pelo contrário, tais palavras traziam o suporte do mais-de-gozar relativo a uma cota de valor inerente ao saber. O mais-de-gozar, conceituado como aquilo que supostamente “o senhor recebe do trabalho do escravo” (LACAN, 1970/1992i, p.186), é agregado, dessa forma, ao discurso universitário, na medida em que o diploma é travestido de unidade de valor, graças à redução do saber colocado à mercê do mercado.

Nesse ponto, destacamos o que Lacan (1970/1992j) denuncia como uma perversão do discurso do mestre, em que o saber, além de ser deslocado do bolso do escravo em benefício do senhor, passa a atrelar-se à acumulação de capital. Nessa vertente, o discurso universitário encontra seu tom capitalista, revelando as formas através das quais os estudantes de maio de 68 lidavam com objetos onde a satisfação em abundância é esperada pela sociedade de consumo (LACAN, 1969/19--). Assim, notamos que os estudantes, em sua posição de *astudados*, caem na armadilha do mais-de-gozar enquanto uma estratégia capitalista, falhando em promover uma subversão suficientemente capaz de colocar o laço universitário, de fato, em cheque.

A partir dessa constatação, Lacan (1970/1992b) avisa que qualquer saída do discurso universitário por seus próprios meios implica, necessariamente, num retorno sobre si mesmo. Com isso, o *astudante*, mesmo revoltado, parece girar em torno de um buraco de onde emerge algo operante sobre o qual não consegue avançar. Podemos supor que tal buraco reitera o que há de estrutural no que se refere ao mal-estar. Por isso, Lacan caracteriza o turbilhão de maio de 68 como algo que “se engrandece em torno do buraco, sem que haja meios de se agarrar à borda, porque essa borda é o buraco mesmo e o que insurge para aí ser exercido é seu centro” (LACAN, 1969/19--, *tradução nossa*)¹². Enfim, a agitação estudantil universitária de 68 parece circular ao redor de uma hiância, falhando em atingir seu centro – de onde parece emergir, sem que se consiga equacionar e sem derradeira solução –, o que há de mal-estar.

¹² *Le tourbillon s'accroît autour du trou sans qu'il y ait moyen de s'accrocher au bord, parce que ce bord est le trou même et que ce qui s'insurge à y être entraîné, est son centre.*

4 O MAL-ESTAR NA CULTURA CONTEMPORÂNEA DO CONSUMO

4.1 O Discurso do capitalista em 1970 e 1972

4.1.1 Introdução

Para além da produção científica referente ao campo da universidade, o discurso universitário pode ser relacionado ao contexto econômico do mundo do trabalho. Nessa perspectiva, Lacan chama o discurso universitário de capitalista, apontando sua conexão ao desenvolvimento da ciência. Tal nomeação é proposta em seu seminário *O Averso da Psicanálise*. “[...] o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber.” (LACAN, 1969/1992b, p.32). Com isso, Lacan articula o primeiro discurso do capitalista.

Nesta ocasião, embora teça uma crítica severa às consequências da doutrina de Marx, Lacan enfatiza sua preocupação com a teoria científica sobre o capital e as relações de trabalho, tal como Marx havia apresentado em 1867 em *O Capital*. Uma das principais ideias deste texto consiste no conceito de mais-valia. No intuito também de criticar as consequências provenientes da invenção deste conceito, Lacan o subverte em termos psicanalíticos, como veremos adiante. Desta forma, para entendermos melhor a crítica de Lacan à elaboração marxista da mais-valia, faz-se necessária uma pequena introdução às ideias de Marx.

4.1.2 Marx e a Mais-valia

Os argumentos marxistas desenvolvem-se em torno da intenção de impor uma ampla transformação política, econômica e social, através da luta de classes. Segundo Costa (2005), as ideias de Marx mostram-se sensíveis ao contexto europeu da época, onde o crescimento do capitalismo era acompanhado por agudas dissensões e conflitos. Deste modo, seu pensamento destina-se a analisar esse sistema para entender tanto as forças que o constituem quanto aquelas que o levam à sua superação.

O marxismo aponta a indústria, a propriedade privada e o assalariamento como fatores que alienam ou separam o operário dos meios de produção e dos frutos de seu trabalho,

tornados, por sua vez, propriedade privada do capitalista. Essa exclusão do operariado leva a uma divisão social do trabalho. Tal divisão também alicia a alienação do proletariado no que se refere ao pensamento científico e filosófico. Agregados ao poder, estes pensamentos permanecem restritos a uma pequena camada da população. Até mesmo o Estado, fundado como um órgão imparcial representante dos indivíduos, revela-se, nessa perspectiva, a favor da classe dominante.

Percebe-se, portanto, que as relações de produção capitalista dividem a sociedade em duas classes sociais antagônicas. Por um lado, os operários, trabalhadores alienados e despossuídos dos meios de produção, que vendem sua força de trabalho em troca do salário. Por outro, os capitalistas que detêm os meios de produção sob a forma de propriedade privada legalizada pelo Estado, apropriando-se da produção do trabalho de seus operários em troca do pagamento.

A função catalisadora desse processo de alienação do trabalho é atribuída pelo marxismo à Revolução Industrial. Iniciada na Inglaterra no século XVIII, tal revolução pode ser caracterizada pela mecanização ampla e sistemática da produção de mercadorias. Tanto o maquinário quanto o restante necessário à produção, acessíveis apenas aos empresários capitalistas, diminui o poder de competitividade dos artesãos, levando-os à falência. Como consequência, o número de operários livres assalariados sofre um aumento considerável.

Nesse sentido, o capitalista, para produzir, precisa investir no material, no maquinário e pagar o salário do trabalhador. Isso imprime ao operário uma marca de mercadoria, já que sua força de trabalho pode ser comprada ou alugada em troca de uma quantia de dinheiro. “No capitalismo, o operário se torna uma mercadoria, algo útil, que se pode comprar e vender” (COSTA, 2005, p.116). Essa coisificação do trabalhador é agravada pelo fato de seu salário não ser calculado com base na sua capacidade total de produção por jornada de trabalho. O capitalista visa ao lucro e, por isso, paga ao trabalhador apenas uma parte daquilo que é calculado como valor do produto. Ou seja, em sua jornada de trabalho, o operário produz mercadorias que geram o valor de seu salário, mais o valor dos investimentos do capitalista nos meios de produção, rendendo, além disso, um valor excedente computado como lucro ao capitalista. Esse valor excedente é o que o marxismo nomeia como mais-valia.

Assim, quanto maior a tecnologia do maquinário, maior a produtividade por jornada de trabalho. Isso leva à menor necessidade de habilidades técnicas do operário para a produção, diminuindo o valor do seu salário e aumentando a mais-valia que retorna ao capitalista como lucro. Nesse funcionamento, nota-se que o trabalhador não passa de um

apêndice da máquina, servindo de mola propulsora para o enriquecimento do capitalista sob a legitimação da política econômica do Estado.

Somente através das críticas radicais a esse sistema econômico e às políticas e filosofias utilizadas em favor da classe dominante, o homem poderia libertar-se e recuperar sua integridade enquanto condição humana. Os princípios de tais críticas sustentam-se na luta de classes e na nacionalização dos meios de produção. Desta forma, o marxismo aposta na luta política entre as classes sociais, atribuindo ao proletariado um papel revolucionário. Enfim, a saída da exploração do sistema capitalista rumo a uma nova ordem social baseia-se na revolução, cujos fundamentos encontram-se na proposta socialista de Karl Marx.

4.1.3 A crítica de Lacan

A proposta socialista, cujo objetivo é a distribuição igualitária de recursos, foi duramente criticada por Lacan. Segundo ele, nem a divisão dos bens de produção nem a retirada da mais-valia das mãos dos capitalistas acarretariam na eliminação do capitalismo. Pelo contrário, conceituada nesse tom de *algo a mais* acumulável gerado pela produção, a mais-valia fomenta não só o funcionamento do sistema capitalista como a manutenção da maestria “esférica”, sem movimento e sem dialética; em suma, utópica, tal como termina por se suceder nos regimes totalitários.

No intuito de justificar essa contradição, Lacan (1970/2003) subverte o conceito de mais-valia. Ao invés de corresponder à restituição que completaria o bolso do capitalista, como indicava Marx, na leitura lacaniana a mais-valia é o mais-de-gozar. “É realmente o caso de confirmar o que eu disse sobre o mais-de-gozar. O *Mehrwert* [mais-valia] é o *Marxlust*, o mais-de-gozar de Marx” (LACAN, 1970/2003, p.434). Aqui, o mais-de-gozar mostra-se necessário para o funcionamento da máquina capitalista por indicar o gozo como algo de um furo a ser preenchido pela acumulação de capital. Todavia, é estruturalmente impossível preencher esse furo de modo a atingir um gozo que seria total. Com isso, a insuficiência do mais-de-gozar é revelada, indicando uma falta-de-gozar (*manque-à-jour*).

A indicação de um furo de gozo sem preenchimento possível pode ser associado à sensação de mal-estar. O mais-de-gozar, considerado como reles migalha, remete a um gozo interdito, colocando em cena o desconforto pertinente à impossibilidade de se atingir o gozo total. Na tentativa de ludibriar essa sensação de mal-estar, o capitalismo preza pela

insaciabilidade da produção extensiva e pelo consumo ininterrupto de seus frutos, estimulando a economia.

Assim, segundo Lacan (1970/2003), ao contabilizar a mais-valia – apontada como o bônus capaz de equalizar a perda estrutural relativa a esse *a mais* de gozo faltoso –, Marx reafirma o capitalismo e o faz durar em seu funcionamento.

Se por esse seu empenho em se castrar não houvesse contabilizado esse mais-degozar, se não houvesse construído a mais-valia – em outros termos, se não houvesse fundado o capitalismo, Marx teria se dado conta de que a mais-valia é o mais-degozar. (LACAN, 1070/1992e, p.113).

Lacan (1970/1992i) considera que a proposta marxista de contabilização do mais-degozar propiciou uma mudança histórica sobre o discurso do mestre: a passagem do saber da posição de outro para a posição de agente. Com isso, instaura-se o discurso universitário. Através dessa lógica discursiva, sustentada numa fantasia de saber-totalidade, acredita-se ser possível subsumir o gozo ao transformá-lo em um conceito científico. No contexto econômico, essa operação de transmutação do saber revela-se agregada à acumulação de capital, pois o capitalista detém os meios de produção. Por isso, ao forjar o conceito científico de mais-valia marcando seu lugar no sistema, Marx não faz mais do que formalizar o capitalismo enquanto discurso universitário.

Essa fantasia de saber-totalidade é questionada pela experiência psicanalítica. Tomando os lapsos e tropeços em que se revela o inconsciente, a psicanálise interroga se o saber pode constituir uma totalidade fechada. Lacan (1969/1992b) destaca que o todo-saber, baseado na boa forma da satisfação que faz esfera, é imanente ao político como tal. Seus princípios, orientados por uma espécie de colusão da imagem de totalidade com a ideia de satisfação, são utilizados pela pregação política socialista. Todavia, isso não passa de uma ideia ilusória e mal engendrada. Por isso, Lacan denuncia enfaticamente que a luta de classes, base da doutrina de Marx, faz nascer o problema da manutenção do poder do senhor, instaurando, no lugar do mestre antigo, nada mais que um novo mestre: o saber burocrático (universitário).

É nesse sentido que Lacan (1969/1992b) afirma que o discurso do senhor moderno surge da modificação no lugar do saber, a partir do discurso do senhor antigo. Por conseguinte, o senhor moderno é o que se chama capitalista. Em outras palavras, no deslizamento do discurso do mestre ao discurso universitário, enquanto discurso do capitalista, o mestre antigo espolia, do escravo, o seu saber-fazer. Numa espécie de copulação

com o desenvolvimento da ciência, o saber-fazer é transformado em saber de senhor. O senhor moderno torna-se o capitalista, pois sua função consiste em agenciar o que se conceitua como mais-valia. Visto que a mais-valia se inscreve como mais-de-gozar, “como valor a se registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula” (LACAN, 1970/1992c, p.84), o saber é reduzido a unidade de valor. Nessa articulação, a mais-valia adquire o estatuto de espoliação de gozo do proletariado, que se revela, então, o substituto do escravo. Podendo ser acumulada, ela passa a ser utilizada na lógica econômica de investimento no próprio sistema para a produção de maior lucro através do consumo.

O consumo torna-se, assim, o objetivo prático desse laço social. Para Lacan (1970/1992c), o sentido da sociedade de consumo se dá quando o humano é qualificado por um mais-de-gozar qualquer, equiparado, assim, a um produto forjado pela indústria. Nesse sentido, o proletariado, na formalização discursiva representado por a , torna-se material humano produtor dessa sociedade. Como agente do discurso está o saber espoliado do escravo – S_2 –, impulsionado pelo mandamento científico de trabalhar mais para produzir mais – S_1 . Como os produtos não possuem estatuto de completude – $\$$ –, deve-se continuar a produção e o consumo. Assim, temos o discurso do capitalista, em semelhança ao discurso universitário, tal como proposto por Lacan (1969/1992b):

$$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 // \$}$$

Percebemos, portanto, que a perspectiva lacaniana considera a formalização da mais-valia como uma manutenção do discurso de maestria, ainda que vertido em burocracia. Além disso, enquanto mais-de-gozar, ela serve como mola propulsora ao capitalismo. Consideramos, também, que a mais-valia pode servir ao capitalista e ao operário, cada um à sua maneira, como um horizonte ilusório de eliminação do mal-estar através de uma pretensa completude. Por um lado, possibilita ao capitalista a sensação de adquirir e acumular aquilo que imaginariamente lhe falta. Como essa completude nunca é alcançada, o dinheiro ganha poder de fascinação sobre o investidor, que busca cada vez mais objetos e bens na esperança de, um dia, sentir-se satisfeito e livre de seu mal-estar. Por outro lado, contrariamente ao que Marx apostava, o proletariado permanece alienado por acreditar que a mais-valia consiste naquilo que lhe completaria, caso não precisasse entregá-la ao seu patrão. Com isso, sente-se explorado, lesado de uma suposta parte que lhe caberia, atribuindo ao capitalista a

responsabilidade por seu mal-estar. Na tentativa de ver-se livre dessa sensação, o proletariado se ilude com os bens que adquire, considerando-os como uma solução para seu mal-estar.

Conforme Lacan (1969/1992b), essa sensação de espoliação experienciada pelo proletariado parece justificar o empreendimento das revoluções trabalhistas que pretenderam reaver o que foi perdido. Nesse intuito de restituição, as ideias de Marx, baseadas na luta de classes e na revolução por meio da classe proletária, tiveram forte influência sobre diversas revoltas que marcaram a história. Costa (2005) cita, por exemplo, o estabelecimento de congressos socialistas nas principais capitais europeias a partir da Revolução Francesa de 1789, e a criação do primeiro Estado Operário do mundo pela Revolução Bolchevique, ocorrida na Rússia em 1917. Para além da Europa, o marxismo também influenciou diversas lutas pela independência de alguns países do Caribe e da América do Sul no início do século XX e de colônias europeias na África e na Ásia após a Segunda Guerra Mundial.

No entanto, diz Lacan, nem a aposta socialista de distribuição igualitária de recursos nem a revolução pela luta de classes revelam-se métodos capazes de modificar definitivamente o sistema. Lacan (1970/1992b) aponta que o termo ‘revolução’ possui a ambiguidade de significar um retorno ao ponto de partida. Uma vez que o revolucionário nunca será restituído daquilo que efetivamente perdeu, a revolução fracassa, remetendo-o de volta à posição de espoliado. Disso surge uma sensação de perda que emerge como mal-estar. Dessa forma, num tipo de círculo vicioso, o explorado busca novamente a revolução pela luta de classes com a pretensão de livrar-se de um mal-estar que se revela irresolúvel.

Freud (1930/1996), por sua vez, já havia feito uma observação semelhante. Segundo ele, o comunismo consiste numa ilusão insustentável por acreditar que a abolição da propriedade privada conduz à eliminação dos males humanos. Através da comunhão das riquezas e do poder que as acompanha, o comunismo imagina promover a satisfação das necessidades de todos. Isso estabeleceria a paz nas relações humanas, gerando o fim da hostilidade entre burgueses e proletariados. No entanto, como diz Freud (1930/1996), a propriedade privada não pode ser responsabilizada pelas desigualdades inerentes à vida. Só o fato de vivermos em sociedade já implica em frustrações e perdas que não poderão ser recuperadas. Nesse sentido, nem mesmo a revolução comunista empreendida na Rússia é capaz de garantir um futuro sem privações e sem hostilidades. Portanto, nessa perspectiva o comunismo não passa de uma utopia de felicidade, visto que não detém a solução derradeira para o mal-estar.

Sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema [comunista] se baseia são uma ilusão insustentável.[...] Talvez possamos também nos familiarizar com a ideia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma. (FREUD, 1930/1996, p.119-120).

Ainda acerca do tom ilusório presente no sistema comunista, Lacan (1970/1992b) denuncia que a luta de classes pretensamente revolucionária não prega pela ausência de hostilidades por meio da divisão da propriedade privada. Pelo contrário, ela induz os homens à rivalidade. Seu intuito principal consiste na tentativa de proteger a participação de cada um na busca pela saciedade da sede relativa à falta-de-gozar. Assim, Lacan (1970/2003) afirma que o que sobra da revolução é a essência do senhor, que se revela bem-sucedida ao subverter o saber-fazer do trabalhador em saber-totalidade pertencente ao capitalista. Como dito, a revolução não fez mais do que instituir um novo mestre. Com isso, a essência de dominação do discurso universitário enquanto discurso do capitalista mantém-se reafirmada.

Isso pode ser percebido na relação protagonizada pelo capitalista e pelo proletariado, no que ela se assemelha à dialética do senhor e do escravo, tal como proposta por Hegel. Assim como o senhor depende do reconhecimento do escravo, o capitalista depende do proletariado para mantê-lo em sua posição de senhor, reservando-lhe o lugar de coisidade na relação de exploração. O proletário, destituído de seu saber e tornado *a* estudante (*a*), reconhece o capitalista como aquele que agora sabe (S_2), colocando-se como servo do mais forte, do sistema capitalista, ao vender sua força de trabalho. Com isso, assume, por fim, a sua marca enquanto mercadoria.

Embora o senhor tenha sofrido alterações com a modificação do lugar do saber, essa base de maestria permanece ao longo dos anos com a valorização do trabalho. Não trabalhar parece estar fora de cogitação. Explorados ou não, os trabalhadores trabalham devido ao estilo capitalista adquirido pelo discurso do mestre. Afinal, o trabalho torna-se o meio através do qual o proletariado imagina saciar seu mal-estar, mediante o pequeno consumo e a acumulação de recursos. Isso confere o sucesso da manutenção da dominação enquanto um componente inerente à organização social, ainda que camuflada em meio às relações de trabalho.

Alvarez (2008) também explicita essa passagem na qual Lacan propõe a mudança do discurso do mestre ao discurso universitário, no seu sentido capitalista. Nomeando-o capitalismo científico, Alvarez (2008) caracteriza seu desenvolvimento por uma sofisticação do discurso do mestre, graças à sua união com a ciência. É o mandato científico de seguir sabendo, representado pelo S_1 , que comanda o saber no lugar de agente, tornando-o

incessante. Com isso, o mestre antigo é subvertido por um mestre do saber (S_2) sustentado pelo encobrimento da verdade estruturalmente inacessível em sua totalidade. Essa subversão é o que caracteriza a sociedade capitalista.

Conforme o autor, o capitalismo científico consiste numa nova forma de dominação que aposta num tudo-saber, na tentativa de reduzir totalmente o mal-estar. A partir das ideias de Marx, isso se daria pela distribuição igualitária da mais-valia, fundando uma sociedade sem restos, onde todos teriam acesso à mesma quantidade de gozo. É nesse sentido que essa articulação do discurso do capitalista constitui-se por uma perversão do mestre, pois o gozo não pode ser quantificado nem tampouco igualitariamente distribuído. Isso implica que não há sociedade sem restos e, portanto, sem mal-estar. Assim, o discurso do capitalista, agregado ao desenvolvimento científico, mostra-se incapaz de subsumir o mal-estar estrutural através de uma suposta acumulação e distribuição de gozo.

Nessa articulação discursiva, o lugar do outro é ocupado pelo trabalhador, configurando sua equivalência aos objetos de gozo da sociedade capitalista representados pelo objeto *a*. Assim como os *astudados*, os trabalhadores trabalham para o saber. Isso permite ao sistema capitalista gozar de sua posição de objetos a serem consumidos e a consumirem a si mesmos à exaustão. O próprio sujeito localiza-se no lugar da produção, daquilo que Lacan (1970/1992h, p.171), como veremos adiante, chamou de *latusas*, tornando-se um produto tão consumível quanto os produtos industrializados.

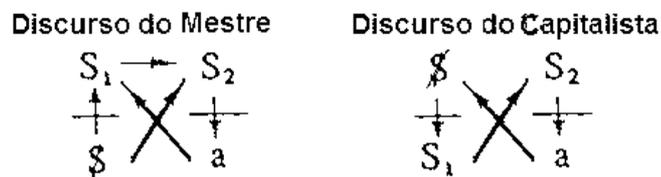
tirania do saber	proletários/ <i>astudados</i>
ciência	sociedade de consumo/material humano

Quadro 5 – Capitalismo científico
Fonte: ALVAREZ, 2008, p.12

Em suma, o discurso do capitalista, até então proposto por Lacan em semelhança ao discurso universitário, remete à fantasia do saber-totalidade copulado à ciência. Nessa articulação discursiva, busca-se evitar o mal-estar através do mandamento de seguir produzindo objetos capazes de provocar a continuidade da máquina capitalista. O proletariado, reduzido à mercadoria, entra no discurso colocando sua força de trabalho à venda em troca do salário. Com esse mesmo salário, ele consome uma pequena parcela do que produziu, na intenção de recuperar aquilo que teria perdido, sem saber de sua espoliação. Todavia, como tal restituição é estruturalmente impossível, a sensação de mal-estar mantém-

se. Insistindo na procura por algum bem-estar, o proletário passa a compor uma sociedade de consumo capaz de consumir-se a si mesma.

Essa lógica discursiva referente ao capitalismo sofre certas alterações alguns anos depois. Em 12 de maio de 1972, em Milão, Lacan (1972) profere uma conferência na qual um segundo discurso do capitalista é apresentado. Souza (2003) ressalta que esse novo discurso rompe com a lógica dos quatro discursos radicais, tal como trabalhada no seminário *O Avesso da Psicanálise*. Na sua nova formulação, o discurso do capitalista sofre uma comutação das letras que ocupam os lugares de agente e de verdade no discurso do mestre. Isso acaba por possibilitar o alcance de todos os vértices por meio de uma circularidade completa no circuito dos postos.



Quadro 6 – Comutação das letras no Discurso do Capitalista de 1972
Fonte: LACAN, 1972

Neste ponto, destacamos que tal circularidade promove uma ruptura desse discurso com os outros, considerados como discursos radicais. Neles, como dito, a impossibilidade consiste num fato de estrutura que, tal como os grupos de Klein tomados por modelo, sustenta a raiz das articulações significantes. Isso implica numa disjunção entre as posições de produção e de verdade. Ou seja, a verdade só pode ser semi-dita; o sujeito é barrado e as restrições são inerentes à vida. Com isso, reitera-se o mal-estar como estrutural. No discurso do capitalista, ao contrário, a impossibilidade parece ter sido transposta pelo caminho circular das setas. Por conseguinte, esse discurso supõe ser possível suturar o sujeito e eliminar seu mal-estar através da proposta de que nada precisa ser perdido, pois pode ser transformado ou readquirido. Com base nesse propósito, lança-se mão da tecnologia e do estímulo ao consumo.

Nesse sentido, essa nova formulação do discurso do capitalista, dotada de um ritmo muito rápido, é utilitária do saber científico para produzir objetos a serem consumidos e destruídos. Lacan (1972) aponta que seu funcionamento a partir da mais-valia produz objetos elevados à categoria do objeto *a* na sua vertente de mais-de-gozar. Desta forma, esse sistema cultural sustenta-se na crença de uma suposta distribuição do gozo em partes iguais e para todos, por meio da apropriação dos produtos da cultura. Afinal, como notamos acima no

matema desse discurso, o objeto *a* é colocado como acessível ao sujeito. Desta maneira, a sociedade de mercado oferece ao sujeito os objetos elevados à categoria daquilo que lhe faltaria para completar sua falta-a-ser.

Pretensamente acessível no discurso do capitalista, o objeto *a* perde sua característica estrutural de deslizamento. Como consequência, os sujeitos são lançados num consumo incontrolável de objetos provenientes da refração do objeto *a*. Como tal, o objeto *a* não é, de fato, acessível. Todavia, a ilusão de poder possuí-lo leva o sujeito a se perder no circuito enganoso do consumo. Visto que o objeto adquirido não é capaz de promover a prometida satisfação completa, o sujeito queixa-se da permanência de seu mal-estar. Iludido novamente pela sedução do objeto, ele insiste no consumo e se aliena de sua verdade; a de que é dividido, limitado, castrado.

Tal divisão subjetiva é notável no discurso do mestre, segundo o qual o sujeito barrado está situado no lugar da verdade. Isso reitera a condição estrutural da verdade enquanto semi-dita, resultado da impossibilidade estrutural de o sujeito ter acesso a algum saber que diria a verdade absoluta. Tampouco o objeto *a*, tanto na sua vertente de causa de desejo quanto de suposto complemento da falta-a-ser, coloca-se como ilusoriamente passível de apreensão pelo sujeito no discurso do mestre.

No entanto, no discurso do capitalista, o saber apresenta-se como um bem de consumo, já que é travestido pela ciência em uma roupagem de saber-totalidade que se agrega ao valor de compra e venda. Desta maneira, como destaca Souza (2002), o sujeito barrado acredita agenciar o discurso numa condição de semblante de amo, por estar imaginariamente assegurado pelo S_1 no lugar da verdade. Assim, o sujeito confia poder comandar o próprio objeto *a* por meio do consumo. Dispensável dizer que isso lhe concede toda a atenção do mercado capitalista, que lhe oferece mercadorias embrulhadas por uma promessa de satisfação garantida.

Com isso, surge um novo tipo de alienação do sujeito que se mostra mais sutil do que a ideia marxista de propriedade privada e divisão social do trabalho. Nesse contexto, o sujeito aliena-se por aceitar os ditames da cultura capitalista, pois acredita no poder de complementação dos objetos. Instigado a adquiri-los cada vez mais, perde-se num tipo de labirinto de consumo excessivo. Souza (2003) aponta que essa é a maneira através da qual o mestre capitalista distrai o escravo moderno em seu trabalho, uma vez que ele goza ao produzir e dispor dos objetos da cultura. Tal distração se dá devido à acumulação de capital que possibilita a produção, a exploração e o consumo de objetos refratários do objeto *a*.

Contudo, a distração principal revela-se num tipo de cortejo à permissividade de gozo desconectado de suas consequências.

Ao perder-se nessa suposta liberação de gozo por meio do consumo, o sujeito deixa de perceber que existem regras de mercado que, funcionando por detrás da produção, disponibilizam os meios para a aquisição dos objetos. Mais uma vez, notamos o saber de senhor como mediador discreto daquilo que parece ser agenciado, à primeira vista, pelo sujeito. Enquanto consumidor, ele acredita estar livre para consumir, destruir ou até mesmo descartar os frutos da produção. No entanto, isso não passa de uma ilusão, já que deve obedecer às leis do mercado.

Percebemos, portanto, que essa organização cultural legitima a perversidade do discurso do mestre ao impelir, segundo suas próprias regras, o sujeito a gozar incessantemente por meio do consumo dos objetos da cultura. Nessa perspectiva, somente a morte parece ser mantida como limitação a um gozo que se apresenta sem rédeas. Por isso, podemos dizer que o discurso do capitalista refere-se a uma posição a partir da qual o sujeito consente com o rechaço da castração. No intuito de silenciar seu mal-estar, ele faz existir o ídolo capitalista com a produção e o consumo de mercadorias que refratam o objeto *a*. Como dito, tais objetos da cultura são nomeados por Lacan (1969-1970/1992) de *latusas*.

Teixeira e Couto (2010) apontam que Lacan propõe o neologismo *latusa* no contexto de sua discussão sobre as tentativas do sujeito contemporâneo de se livrar das frustrações geradas pelo mal-estar da nossa civilização. Submetidos à estrutura discursiva simbólica e à perda estrutural, somos conduzidos pelo discurso do capitalista à ilusão da existência de objetos que, supostamente, seriam capazes de suprir a falta. *Latusas* é o nome que Lacan dá a esses suplementos de gozo ofertados pelo capitalismo enquanto promessa de satisfação plena; suposta sutura da falta-a-ser.

Para esclarecer o que vem a ser a *latusa*, Lacan (1970/1992h) começa dizendo que a ciência é muito produtiva na sua tarefa de determinar o ente, isto é, aquilo que é enquanto o *ser das coisas*, sujeito real da apreensão no sentido da existência.

Para dar um exemplo, Lacan refere-se às esferas que a ciência afirma rodearem a terra. Embora não as enumere, sabemos que a atmosfera terrestre é composta por cinco camadas: troposfera, estratosfera, mesosfera, termosfera e exosfera. Essas camadas vão do nível do mar – a exosfera, à camada que antecede o espaço sideral (CAMADAS da atmosfera, s.n.). Tais divisões são colocadas por Lacan na ordem da nomenclatura. Elas são, pois, classificações estabelecidas pela Geociência, enquanto as *latusas* não pertencem às ciências naturais. Não se encontram no mesmo rol das camadas atmosféricas ou mesmo das ondas hertzianas. Lacan

afirma que em relação a elas a fenomenologia da percepção nunca nos deu qualquer indicação (a não ser indiretamente, acrescentamos). Então, em qual lugar poderemos encontrá-las?

Lacan responde, mas o faz, a princípio, de forma negativa: “não o chamamos de noosfera” (LACAN, 1970/1992h, p.171). O lugar das latusas não é a noosfera. E o que vem a ser a noosfera? Esse é um termo empregado por Édouard le Roy (1931) para tentar resolver o problema que a existência do homem coloca para as ciências naturais. Para conseguir resolvê-lo, é preciso retornar, diz Le Roy (1931), a uma noção introduzida em 1875 pelo geólogo austríaco Eduard Suess, qual seja, a biosfera. Nela se incluem todos os organismos que vivem no planeta, isto é, o conjunto dos seres vivos da Terra.

A biosfera pode ser considerada como a unidade real que possui a camada vivente que rodeia o mundo e funciona como um verdadeiro organismo de ordem superior. Essa noção foi proposta como homóloga à compreensão das grandes zonas telúricas da estrutura da Terra, cuja nomeação já existia em 1875 e que se constituiu para nomear suas partes, tais como a “litosfera” (o conjunto dos sólidos da Terra), a “hidrosfera” (o conjunto das águas da Terra), e a “atmosfera” (o conjunto das camadas de gases da Terra, acima citado); todas tomadas como realidades consistentes e positivas. É a elas que Le Roy (1931) acrescenta a *Noosfera*, dizendo que, se quisermos inserir o homem na história universal da vida sem mutilá-lo ou desorganizá-la, é necessário colocá-lo na *Noosfera*:

Acima da natureza inferior, numa situação onde ela a domine, mas que, todavia, não a desenraize; e isso retorna, de uma forma ou de outra, a imaginar, mais alta do que a biosfera animal, dando-lhe prosseguimento, uma esfera humana, a esfera da reflexão, da invenção consciente e livre, do pensamento propriamente dito: breve, a esfera do espírito ou *Noosfera*¹³. (LE ROY *apud* TEIXEIRA; COUTO, 2010).

Para Le Roy (1931), com a humanidade aparece uma nova ordem de realidade que mantém uma relação estreita com o mundo dito inferior da vida, relação similar à que existe entre a vida e a matéria.

Como dito, Lacan (1970/1992h) não chamará de noosfera aquilo que, em sua concepção, é povoado por nós mesmos. Pouquíssimo interessado no tema, ele lança mão do

¹³ *Si nous voulons parvenir à insérer l'Homme dans une histoire universelle de la Vie, - sans mutiler celui-là, sans désorganiser celle-ci, - ce qu'il faut nécessairement, c'est le placer au-dessus de la nature inférieure, dans une situation où il la domine, qui néanmoins, ne l'em déracine pas ; et cela revient, d'une façon ou de l'autre, à imaginer, plus haut que la biosphère animale et lui faisant suite, une sphère humaine, la sphère de la réflexion, et de l'invention consciente et libre, de la pensée proprement dite : bref, la sphère de l'esprit ou Noosphère.*

conceito grego de verdade (*aletheia*) para lhe propor o nome de aletosfera, campo da presença humana, mesmo se estivéssemos em Marte ou a caminhar pela Lua.

Lacan (1970/1992h) evoca a aletosfera enquanto a esfera da verdade do humano, nas sendas abertas pela retomada crítica que Heidegger faz do significado de *aletheia*, mas ele o faz em um sentido muito próprio. Se a *aletheia*, para Heidegger, é “a verdade originária, é a verdade do Ser, a clareira (*die Lichtung*) que possibilita clarificar e desvelar a originariedade instauradora do comum-pertencer de Ser e homem” (BATISTA, 2005, § 1), para Lacan ela tem um sentido um pouco diferente; mas sem dúvida é nesse espaço de desvelamento que o homem se situa. É no sentido de “produzir efeitos de revelação” e “levantamentos do véu” – indicando assim a relação distorcida e complicada que o sujeito mantém com o saber –, que Miller, retomando o tema, afirma que a palavra verdade dá continuidade ao ensino de Lacan, pois ela ali se encontra do início ao fim de sua obra (MILLER, 2009b).

Lacan torna a questão um tanto mais complexa ao afirmar que a verdade formalizada tem um *status* suficiente no nível onde ela opera, onde ela percebe – *dans l’opérçôit* (LACAN, 1970/1992i, p.187); mas, no nível do operado, do que passeia (ou deambula, como Roitman verte o “*se promène*”), a verdade, como diz Lacan, “não é de modo algum desvelada. [A voz humana] não desvela de modo algum a sua verdade.” (LACAN, 1970/1992h, p.171).

Ainda em relação à aletosfera, Lacan (1970/1992h) observa que é necessário um tempo para que possamos perceber as coisas que a povoam. Ele se pergunta: como nomeá-las? Para tal, será necessário, diz ele, introduzir outra palavra. Com a ajuda do aoristo¹⁴ do verbo do qual provém a *aletheia*, ele as chama *latusas*. Poderia também tê-las chamado de *latousias*. Tal denominação seria interessante por compor um termo no qual duas ideias poderiam se fundir, a de *latusa* e a de *ousia*¹⁵. Lacan, diz que a *ousia* “não é o Outro, não é o ente, está entre os dois. Não é bem o ser, tampouco, mas, enfim, chega muito perto disso” (LACAN, 1970/1992h, p.172).

¹⁴ “**Aoristo** é um tempo verbal existente nas línguas indo-europeias, como o grego e o sânscrito. Aoristos, em grego, significa *sem limite*. Numa tradução mais livre, significa **indefinido** ou **indeterminado**. O Aoristo indica uma ação verbal ou acontecimento, sem definir absolutamente o seu tempo de duração, ou sem definir com precisão o tempo em que a ação ocorreu. É uma espécie de tempo passado indefinido, indeterminado. Nas línguas comuns e modernas, este tempo verbal não existe.” (AORISTO, s.n.).

¹⁵ **Ousia**, substância, existência. Segundo Peters (s.n.), em Platão, tem várias significações. Por vezes, significa existência opondo-se à não existência, como quando aplicada à existência de coisas sensíveis ou mesmo ligada à expressão “passar a existir” (*genesis eis ousia*). Aristóteles distingue três tipos de *ousia*: (1) o sensível e eterno – como os corpos celestes; (2) o sensível e o perecível – como as substâncias, as plantas e os animais; e (3) o imutável – tal como o primeiro motor.

O mundo está povoado de latusas, diz Lacan, que as define, mas, não sem antes fazer uma referência ao feminino.

Se no Seminário 22 (1975/19--) ele dirá que a mulher é não toda (*elle n'est pas tout*), e, imediatamente antes, que Deus é a mulher tornada toda (*rendue toute*), no Seminário 17 ele diferencia a latusa do feminino. Na vertente da abertura ao gozo da mulher, mas não chegando tão longe quanto no Seminário 22, ainda no Seminário 17 ele faz uma proposta ousada: “No que diz respeito à insubstância feminina, eu iria até a parusia¹⁶” (LACAN, 1970/1992h, p.172). E no Seminário 20, na sua famosa tábua da sexuação, é como objeto *a* que o homem a encontra¹⁷. (LACAN, 1973/1985a, p.105).

Finalmente, para definir a latusa, ele a relaciona aos objetos *a*, na mesma vertente de trabalho de seu seminário acima citado. Diz Lacan que esses objetos podem ser encontrados por toda a parte. Os que escutam a lição irão encontrá-los “ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines e, mesmo, na proliferação dos objetos feitos para causar o desejo” (LACAN, 1970/1992h, p.172). Mas, não serão apenas os ouvintes de Lacan que irão encontrá-los, e sim todos nós, pois, “agora é a ciência que governa [o desejo], pensem neles – *reitera* - como latusas.” (LACAN, 1970/1992h, p.172). É nesse sentido que a sua intervenção tem como finalidade provocar seus ouvintes ao ponto de se questionarem sobre suas relações com as latusas.

É nesse sentido que as latusas são apontadas como pequenos objetos refratários do objeto *a* que proliferam espalhados pelas esquinas e vitrines com a função de causar o desejo dos consumidores. Envolvidos por essa sedução de completude, entramos no circuito do consumo com a esperança de que os produtos ofertados tamponem a falta estrutural e eliminem o mal-estar. Esses objetos, todavia, são feitos de sopro. Lacan (1970/1992h) chega a dizer que a palavra latusa (*lathouse*) rima com ventosa (*ventouse*) – o vento da voz humana –

¹⁶ **Parusia:** transliterado do grego parousia, presença. Na religião cristã, retorno glorioso, ou segunda vinda de Jesus Cristo – enquanto presença –, no fim dos tempos, para presidir o Juízo Final. Haveria alguma intenção de Lacan de apontar que o gozo feminino se abre na direção do escatológico, da última de todas as realidades? Na Lição de 16-12-1975, no Seminário 23, Lacan propõe o J (□), dizendo que o A barrado (□) quer dizer que “Não há Outro do Outro”. Nada se opõe ao simbólico. Daí, não há Gozo do Outro – J (□) – definido por ele como o gozo do Outro do Outro. Esse gozo não é possível, pela simples razão de que não existe. (LACAN, 1975/2007a). Na lição seguinte, entretanto, fazendo uma referência ao Juízo Final, retoma: “Não há Outro do Outro”, ajuntando-lhe: “para operar o Juízo Final”. Imediatamente, acrescenta: “Isso quer dizer que há alguma coisa da qual não podemos gozar. Chamemos isso de o gozo de Deus, estando aí incluído o gozo sexual” (LACAN, 1976/2007b, p.59). Esta é uma das verdades primeiras que Lacan trouxe a seus alunos no início daquele ano.

¹⁷ Pois não há encontro possível do sujeito masculino, \$, com L□, uma mulher, que mantém suas ancoragens entre Phi maiúsculo e S(□). (LACAN, 1973/1985a).

para mostrar que sua composição é feita de vento. Por isso, tais objetos desmancham-se no ar por serem apenas referidos ao objeto *a*, pois o objeto causa de desejo é impossível de ser encontrado.

Além disso, ainda que tomados pela vertente do mais-de-gozar, tais objetos da indústria fracassam em sua promessa de tamponar a hiância estrutural. O sujeito é cindido do gozo-totalidade desde que se constitui no campo simbólico e o que resta desta operação é algo que não pode ser substancializado. Nomeá-lo objeto *a* é apenas “aparato de nomenclatura” (LACAN, 1970/1992h, p.161). De dimensão impossível, pertence ao campo do real. Em suma, não há objeto da cultura capaz de subsumir a impossibilidade estrutural de completude e resolver definitivamente o que daí emerge de mal-estar.

Essa qualificação dos objetos feitos para tentar remendar a cisão do sujeito é retomada por Lacan em seu seminário *Mais, ainda* com outra nomenclatura. Lacan (1973/1985a) comenta sobre a produção desses instrumentos tampões, engendrados pelo discurso científico, denominando-os de *gadgets*. Ao remeter-se à ideia de laço social, sua intenção é caracterizar o discurso capitalista pela subversão do saber em prol da produção excessiva de *gadgets* que impelem ao consumo ilimitado, a ponto dos consumidores tornarem-se sujeitos submetidos a eles. Percebe-se, assim, uma similitude proposta pelas ideias lacanianas entre latusas e *gadgets*.

O termo *gadgets*, como diz Solimano (2008), refere-se a objetos definidos como dispositivos novos, divertidos, carentes de utilidade e produzidos em excesso, que assumem a posição de fascinação do sujeito no discurso do capitalista. Essa noção de *gadgets* denuncia a face descartável desses objetos, cujo consumo é oferecido como estratégia supostamente suficiente para driblar o mal-estar. Confiando no poder dos *gadgets*, os consumidores são levados a um modo de satisfação inconsequente, generalizado e legitimado pelo laço social. Tal inconsequência permite-nos afirmar que, ao relacionar a miséria do mundo ao discurso do capitalista, Lacan (1974/1993) tenha sido capaz de denunciar o que surgiria anos depois em decorrência desse tipo de resposta ao mal-estar. A saber, uma articulação do laço social que, no intuito de retirar da cena qualquer efeito gerador de mal-estar, liquefaz as relações numa busca por satisfação ilimitada e individualista baseada no consumo.

4.2 O consumo: uma resposta contemporânea ao mal-estar

Nos dias atuais, é notável a corrida desenfreada em busca daquilo que se chama felicidade. Os ditames da cultura contemporânea exigem que as pessoas sejam felizes diariamente e em todos os âmbitos de suas vidas. Para isso, devem, por exemplo, ter o melhor desempenho num emprego onde precisam se sentir realizadas; devem sorrir e manter a disposição enquanto se exercitam duramente para conquistar o corpo perfeito inatingível; devem considerar-se privilegiadas por terem acesso às intervenções cirúrgicas que prometem um corpo jovem e sem defeitos; devem adquirir os últimos lançamentos da moda para que se tornem pessoas melhores e mais bem-sucedidas, etc. E, finalmente, quando sentirem uma diminuição dessa tal sensação de felicidade, devem acreditar que isso é decorrente da falta de serotonina no cérebro, encontrando, no medicamento, a restauração daquela sensação. Dentre os imperativos da cultura contemporânea, encontramos uma indicação em comum: para eliminar nosso mal-estar e provar o doce mel da felicidade, precisamos consumir.

Essa tentativa de lidar com o mal-estar pela busca do que se imagina ser a felicidade não é uma novidade do nosso tempo. Em meados do século XX, Freud (1930/1996) afirma que o comportamento dos homens revela que o propósito e a intenção de suas vidas é atingir a felicidade e assim permanecer. Para isso, a atividade do homem deve objetivar tanto a ausência de sofrimento e de desprazer quanto a presença de sentimentos intensos de prazer. Nesse sentido, a felicidade configura-se no princípio do prazer. “O que decide o propósito da vida é simplesmente o Programa do Princípio do Prazer” (FREUD, 1930/1996, p.84).

Contudo, Freud (1930/1996) adverte não haver possibilidade alguma de que este programa seja executado. As normas do universo lhe são contraditórias, uma vez que o aspecto de finitude, inexorável à natureza, pode ser sentido como uma fonte de desprazer. Nem mesmo as regras de convívio social permitem a consecução de tal princípio. Para se viver em sociedade, é preciso que o homem modere suas reivindicações de felicidade. Isso se dá através do controle de seus impulsos famintos por satisfação e do seu redirecionamento para as atividades socialmente valorizadas – sublimação. Assim, o modesto princípio de realidade deve sobrepujar o princípio do prazer. Todavia, destacamos que este se mantém como uma tendência – visto que sua consecução levaria à total anulação, ao esvaziamento das tensões, estado atingível somente na morte.

Freud (1930/1996) acrescenta, também, que a sensação de felicidade provém de satisfações repentinas e episódicas. Seu prolongamento produz, apenas, um tênue sentimento

de contentamento. Como diz o verso de Goethe, “nada é mais difícil de suportar que uma sucessão de dias belos” (GOETHE *apud* FREUD, 1930/1996, p.84, n.1). Assim, um determinado estado de coisas nos parece enfadonho demais. Somos de tal maneira que só conseguimos atingir o prazer intenso a partir de um contraste.

Nesse sentido, notamos que a sensação de desprazer é inevitável, pois tem papel decisivo como o contraponto àquilo que consideramos como prazeroso. Se não experimentarmos o desprazer, seremos incapazes de distinguir o seu oposto. Desta forma, a sensação de mal-estar – entendida como o desconforto localizável na lacuna proveniente do subjugo do princípio do prazer em princípio de realidade – configura-se num mal indispensável.

Destacamos que, na época de Freud, as maneiras de lidar com o mal-estar eram submetidas a um funcionamento da sociedade orientado pela moral sexual civilizada, que aborda o prazer sob o imperativo da falta e da interdição. Segundo Laurent (2007), esse modo de vida social conta com o pai sob o aspecto de modelo ideal de todo o exercício possível do poder. Isso engendra uma economia psíquica ambivalente em relação a um pai castrador, cuja lei se mantém no horizonte das perspectivas da vida. A mistura de amor e ódio perante a figura paterna proibidora do incesto gera o sentimento de culpabilidade enquanto uma expressão da lei internalizada. Gera, também, a rebelião do filho, que se esforça, de diferentes formas, para ocupar o lugar do “Deus-pai” (LAURENT, 2007, p.179), ainda que nunca o consiga efetivamente.

Deste modo, Laurent (2007) aponta a culpa e a rebeldia como os elementos responsáveis por estabelecer a organização geral da sociedade contemporânea a Freud, orientada pelo ideal da figura paterna. Mantido no horizonte das relações sociais, tal ideal produz a série homogênea Pai-Rei-Estado-Deus, que repercute em referenciais fortes onde se identifica a palavra da autoridade. Com isso, a lei ganha aspecto transcendental e sua transgressão implica no castigo direto por meio do sentimento de culpa. É esperado, portanto, que os homens renunciem à satisfação ilimitada de seus impulsos e obedeçam às restrições impostas pela lei paterna.

A figura do pai enquanto lei, base transcendental da instauração da comunidade, é nomeada por Enriquez (2001) como uma referência dura. Sua função consiste em promover e estabilizar as relações sociais, de modo a proteger o homem do aspecto arbitrário de sua existência no mundo. A referência dura é associada, sobretudo, à religião, no que ela é capaz de instituir um Sagrado ao qual os homens devem render homenagens. Nesse aspecto, o ideal

pode servir como uma garantia de felicidade, já que se conta com a certeza de que alguém proverá os homens nesta ou em outra vida.

Todavia, Laurent (2007) adverte que, por detrás da idealização do pai, o mal-estar permanece. O assassinato do pai e o ódio dos filhos frente a seu poder são dissimulados em todas as realizações do laço social. Podemos encontrar sua expressão, por exemplo, nos crimes contra a civilização. Basta que os homens se reúnam em massa para que a consciência moral desapareça, podendo levar a violência ao extremo das grandes guerras. E assim o foi. Com isso, podemos perceber que o modo de vida orientado pelo ideal não é capaz de eliminar o mal-estar, pois ele permanece como uma lembrança desagradável referente às restrições impostas à vida em sociedade.

Podemos considerar que as grandes guerras, responsáveis por desvelar o mal-estar irredutível, trouxeram, sobretudo, um elevado grau de insegurança, que os valores tradicionais não foram capazes de sanar. Lembrando que o princípio do prazer permanece como uma tendência em se atingir a felicidade e assim permanecer, podemos supor que certas modificações no modo da organização social, em busca de menos mal-estar, tornaram-se inevitáveis. Nesse intuito, a reconstrução do mundo após a Segunda Guerra Mundial, como afirma Laurent (2007), sustentou-se no *New Deal*.

Conceituado como um tipo de contrato social proposto pelo americano Franklin Delano Roosevelt, o *New Deal* prevê uma forma de Estado democrático que se diz dedicada à garantia do bem-estar social. O objetivo da política do bem-estar, conforme Bauman (1998), consiste em promover uma rede de proteção via dispositivos de previdência, de modo a estimular o empenho dos trabalhadores na reconstrução da economia. Essa rede funciona como uma espécie de seguro coletivo, garantida pelo Estado como um direito do cidadão, com o intuito de proteger suas habilidades e sua saúde para que aguentem as exigências do trabalho. Com base nos novos saberes técnicos da economia, esse contrato social engendra uma nova burocracia. Seu objetivo é o de remanejar os grupos sociais de maneira universal, ansiando retirar da cena o que surgiria como mal-estar.

Nessa organização social, o pai, enquanto o modelo de poder ou o detentor da autoridade, cede seu lugar à rede do sistema burocrático, onde informações se perdem na papelada empilhada na mesa dos burocratas. Como observa Lacan (1970/1992e), o funcionamento desse sistema dispensa a personificação do poder, de modo que a responsabilidade por suas arbitrariedades não pode mais ser atribuída ao senhor: “a culpa é do sistema”, justificativa que escutamos reiteradas vezes.

A ideia principal da burocracia consiste na tentativa de promover a unificação do estilo de vida através da ordenação de um bem-estar geral, de uma quantidade comum de gozo; propósito almejado principalmente pelo comunismo. Entretanto, Laurent (2007) destaca que o gozo não pode ser tomado como um bolo cujas fatias podem ser igualmente distribuídas, pois sua ordenação comum é impossível. Desta forma, a burocracia gera desigualdades e processos de segregação que evidenciam, mais uma vez, um desconforto experienciado como mal-estar.

Acrescentamos, ainda, que Laurent (2008) pontua que a ideia de felicidade tornou-se parte da política a partir do século XVIII. Sua definição deixou de ser elaborada pelos sujeitos um a um, como o era na Antiguidade, passando a ser articulada segundo aspectos coletivos. Com isso, a felicidade entra no âmbito político como um tema do Estado que, em seu nome, pode, até mesmo, chegar ao extremo de condenar grupos inteiros à morte. No contexto do Estado burocrático, calcado no imperativo científico de mais-saber, acredita-se saber, de fato, o que é o bem-estar para todos e como fazer para que todos tenham acesso à felicidade. No entanto, destacamos que, desde Freud, a psicanálise desconfia dos universais do bem, pois um mais além do princípio do prazer sempre está em jogo nas relações, revelando o que permanece implícito como um mal-estar que age em silêncio, sorrateiramente. “Pode-se presumir que a pulsão de morte opera silenciosamente dentro do organismo, no sentido de sua destruição” (FREUD, 1930/1996, p.123).

Assim, com o tempo, a emergência das desigualdades e a ausência de responsabilização, inerentes ao sistema burocrático, transformaram-se, segundo Bauman (1998), numa ameaça à intenção de se ordenar as coisas de maneira universal. Temendo o perigo de um movimento transformador do *status quo*, o Estado burocrático retira-se de cena, deixando para as forças do mercado a tarefa da regulamentação social. A ordem, deste modo, torna-se privatizada, capitalizada. Com isso, nenhum órgão bem definido parece estar encarregado da ordem presente e, muito menos, futura. Com as regras do capital frente às trocas sociais, o contrato de bem-estar para todos revela-se caro demais para ser custeado pelo Estado, passando a ser considerado como um freio ao desenvolvimento da economia. Por conseguinte, a rede de proteção coletiva desmorona e cada um deve pagar pela sua segurança individualmente.

Essas modificações sociais nos permitem constatar uma inversão do lema societário da época de Freud. Laurent (1995) destaca que a mensagem de Freud em *O Mal-Estar na Civilização* pondera que a vida em sociedade orienta-se por uma lógica em que se perde em liberdade para se ganhar em segurança. O pai, enquanto representante da lei e promotor da

renúncia pulsional, institui o lugar do Outro como uma alteridade radical, um porto seguro associado a uma imagem garantidora da ordem.

No entanto, diz Bauman (1998), na organização social contemporânea, o princípio do prazer parece subjugar o princípio da realidade, já que a renúncia forçada converteu-se em uma empreitada contra a liberdade individual. Se antes era preciso abdicar das vontades individuais em prol da coletividade, chegou-se ao ponto de se dispensar as conquistas coletivas em prol da liberdade do indivíduo isolado. Nessa lógica contemporânea, a autoridade do pai declina e as possibilidades de segurança são trocadas pelo que se chama de felicidade.

A motivação para essa inversão na lógica da organização societária é atribuída por Miller (1998) ao advento da ciência. O discurso científico, desde a idade clássica, tem apresentado o sentido do real à civilização, na medida em que transforma o conhecimento mágico sobre o mundo em conhecimento discursivo. A ciência aborda o mundo através da articulação significativa e, assim, abre espaço ao impossível. Nessa direção, Miller (1998) afirma que o avanço científico, mediante os questionamentos da própria ciência, engendra o paradoxo da desconstrução das edificações científicas. A coexistência de respostas contraditórias e incertas passa a ser autorizada e, com isso, a verdade científica absoluta é vertida em uma estrutura de ficção. Como consequência, escancara-se o mundo dos semblantes. Uma vez que a ciência apresenta semblantes, o Outro perde sua consistência imaginária, levando-nos a viver uma época em que se constata a inexistência do Outro.

Desta forma, podemos relacionar os avanços técnico-científicos ao declínio da autoridade paterna e, por conseguinte, à inversão dos valores que sustentam os laços sociais. Para Enriquez (2001), o desenvolvimento científico levou o homem à crença de que a racionalidade o faz senhor de si mesmo. Lançando mão de seu cientificismo, busca tornar-se Deus para outros homens e arrisca dispensar as referências duras que antes o orientavam. Cria, assim, Novos Sagrados como, por exemplo, o Dinheiro, que passa a ser instituído como a medida para todas as coisas. Com isso, o mundo é transformado num imenso mercado de bens e de serviços, governado pelas leis da oferta e da procura. No mundo do mercado, acrescenta Lipovetsky (2007), os valores culturais são rebaixados à condição de bens de compra e venda. Afinal, a vida torna-se uma mercadoria, julgada com base nas relações de preço e qualidade; competitividade e descrédito; prazer e desconforto.

Nesse sentido, destacamos que o modo de lidar com o mal-estar na contemporaneidade difere do modo tradicional. O prazer não parece ser abordado por meio da falta e da interdição, fatores antes considerados como um mal necessário à edificação da coletividade.

Hoje, percebemos a tônica do excesso de satisfação, que intima os sujeitos ao prazer a qualquer custo. Como pontua Vieira (2008), o tempo do Outro que não existe leva à materialização de uma estranha alteridade que legitima a generalização de um regime desatinado de gozo em que, aparentemente, a falta falta. “O espírito do tempo, esse que Lacan chama de Outro, tomado pelo capital, parece não conhecer a palavra impossível” (VIEIRA, 2008, p.112).

Por conseguinte, a oferta incessante de felicidade em nossos dias, prometida como o brinde que acompanharia o consumo de *gadgets* potencialmente descartáveis, leva à crença de que o gozo poderia ser infinitamente prolongado pelo consumo. Com isso, imagina-se ser possível levar a cabo o princípio do prazer, tendência preciosa às exigências caprichosas das vontades humanas. No contexto contemporâneo, portanto, o consumo revela-se como uma estratégia a favor da busca pela completa felicidade, como um modo ilusoriamente suficiente para driblar o mal-estar inexorável à vida em sociedade.

Livre das regras sociais estritas, que inibiam os desejos impossíveis e serviam como referência para se medir sua viabilidade, a sociedade contemporânea torna-se regulada pela sedução do mercado, elevando os sonhos e os desejos dos consumidores a um estado de frenesi excessivo. Na sociedade do hiperconsumo, termo proposto por Lipovetsky (2007), os produtos são embrulhados pela promessa mítica¹⁸ de completude, remetendo a algo que, para sempre perdido, transforma-se em causa de desejo. Assim, acreditamos ser possível adquirir uma sensação de bem-estar permanente por meio do consumo de objetos que, supostamente, saciariam o nosso desejo.

Para a psicanálise, isso não passa de uma propaganda enganosa. O desejo é, por definição, insaciável. Esse algo para sempre perdido, apontado como um resto de gozo que cai da cadeia significante, sem que seja passível de significação, é nomeado por Lacan (1963/2005) de objeto *a*. Considerado como aquilo que movimenta o sujeito na vida, “o objeto *a* está *atrás* do desejo” (LACAN, 1963/2005, p.115), referido a ele como sua causa.

¹⁸ Embora não seja a posição de Platão (séc. IV a.C./1996) em relação ao amor, que se encontra na fala de Diotima, o mito do ideal de unidade do ser é apontado, em *O Banquete*, pela fala cômica de Aristófanes. Segundo esse mito, a natureza humana seria composta por três espécies de homens: o macho, a fêmea e o andrógino, caracterizado pela combinação dos dois primeiros. Seu corpo, de formas arredondadas, seria dotado de força, agilidade e coragem, e seu andar seria circular. Diz-se que, um dia, os andróginos empreenderam a escalada aos céus a fim de guerrear contra os deuses. Júpiter e os outros deuses decidiram punir tal insolência dividindo os andróginos em dois. Caso sua índole atrevida permanecesse, seriam, novamente, cindidos em dois. Consumado o castigo da separação, cada parte desejou unir-se à sua metade destacada, com o intuito de remediar a fragilidade humana, através da busca pela recondução ao estado completo anterior.

Em sua função essencial, o objeto *a* se furta a qualquer tentativa de captação, reiterando que o sujeito é cindido, castrado; e o desejo, impossível de ser completamente satisfeito.

No entanto, o discurso do capitalista (LACAN, 1972) – cujos princípios se assemelham ao que descrevemos como a sociedade do hiperconsumo – é articulado de maneira tal que o objeto *a* é oferecido ao sujeito como passível de captação. Num tipo de rechaço da castração, os produtos da cultura são elevados à categoria daquilo que falta à complementação do sujeito. Deste modo, o consumo desses produtos é indicado como a via régia que possibilitaria a apreensão do objeto *a*. Por conseguinte, o consumo torna-se desenfreado. No entanto, apontamos que essa promessa é ilusória por acreditar que o objeto *a* pode ser colocado à frente do desejo. Isso faz com que o consumidor se engane ao confiar adquirir aquilo que, supostamente, poderia sanar o seu mal-estar.

Conforme os argumentos de Freud (1930/1996), podemos afirmar que a corrida para se alcançar a promessa de uma vida sem mal-estar é fugidia e sempre distante. Uma vez iniciada, nunca termina. Na sociedade de consumo, tal como Bauman (2001) observa, o arquétipo dessa corrida contra o mal-estar é a atividade de comprar. “O que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos à nossa atividade, é como ir às compras, uma atividade feita nos padrões de ir às compras” (BAUMAN, 2001, p.87). Visto que os produtos não são capazes de dar um fim a essa corrida, engrandecemos a lista de compras, levando ao infinito o circuito da oferta e da procura.

Freud (1930/1996), notando que a ciência de sua época não fora capaz de tornar os homens mais felizes, já havia advertido que a satisfação encontrada nas produções científicas corresponde a um tipo de prazer barato. Muitas das suas invenções em nome do progresso serviram, pelo contrário, para intensificar as sensações de insegurança e desamparo sentidas pelos homens. Assim, a oferta de novas invenções, cuja promessa consiste em amenizar o mal-estar provocado pelas anteriores, torna-se lugar comum, estimulando a continuidade do consumo.

Porém, esse incentivo ao consumo infinito propiciado, sobretudo, pela abundância de mercadorias, acarreta decepções e desgostos. Quanto mais somos estimulados a consumir, mais nossa insatisfação aumenta, pois uma vontade satisfeita dá lugar a outras insatisfeitas. Para Lipovetsky (2007), isso ocorre porque o mercado sempre oferece algo mais requintado, dando ao que já temos um tom decepcionante. Com isso, a sociedade de consumo incita o estado de perpétua carência, mantendo-nos sempre distantes da condição de plenitude. Para ilustrar essa ideia, Lipovetsky (2007) lança mão do mito das Danaides, condenadas no Tártaro

a encher de água um tonel sem fundo, representante do desejo insatisfeito que nada parece ser capaz de saciar.

Curiosamente, Lacan (1970/1992c) utiliza-se do mesmo mito, dizendo que o tonel das Danaides é o gozo, incessantemente insaciável por mais. Esse *a mais* de gozo parece indicar aquilo que restituiria o sujeito de sua mais completa felicidade. Todavia, diz Lacan, não se pode conceituar a felicidade, pois ninguém sabe direito o que ela é. Somos seres de linguagem, cindidos, excluídos de um gozo que seria total. No que se refere ao gozo, conhecemos apenas seus meios. Por isso, não temos palavras para descrever o que seria a tal felicidade. A economia de gozo do ser falante orienta-se, segundo o princípio do prazer, em direção a um mínimo de gozo que se apresenta, portanto, na forma do *mais-de-gozar*.

Contudo, o *mais-de-gozar* (*plus-à-jouir*) só é apreendido na dimensão da perda, como algo necessário para compensar uma *falta-de-gozar* (*manque-à-jouir*) que se coloca como estrutural. Desse buraco, mantido aberto pela falta do objeto derradeiro que o fecharia, emerge a sensação de mal-estar. Nesse sentido, para a psicanálise, estamos distantes da condição de plenitude, não porque os objetos da cultura se apresentam cada vez mais requintados, mas porque falamos. Tal condição só nos permite o acesso a um gozo pelas metades, insistente em apontar que algo ainda nos falta.

Para Lacan (1972), o discurso do capitalista é sagaz exatamente por utilizar-se dessa falta-de-gozar como o principal incentivador para que o sujeito vá às compras. Nas vitrines, os produtos ofertados como objetos-tampão da falta estrutural nos parecem cada vez mais apetitosos. No entanto, não são mais que tira-gostos, condição que incita a continuidade do consumo. Isso mantém o sujeito alienado de que, obedecendo a esse discurso, sua marcha vai em direção ao seu fim, pois no desatino de consumir, consome-se a si mesmo. Em contrapartida à propaganda enganosa de plena felicidade, o consumo pode ter efeitos mortificantes para o sujeito, intensificando sua sensação de mal-estar. Como Freud (1930/1996) já havia advertido, embora a satisfação irrestrita das necessidades apresente-se como o modo mais tentador de conduzir a vida, colocar o gozo antes da cautela acarreta em seu próprio castigo.

Nesse sentido, destacamos que o consumo pode acarretar consequências devastadoras. Tarrab (2004) aponta que a resposta do consumo frente ao mal-estar termina por consumir o consumidor, ao colocar no mundo um produto no lugar do vazio de gozo do ser falante. Cindido pela incidência do significante e excluído do gozo que seria total, o ser falante é estruturado como uma falta-a-ser. Nesse furo do ser, abre-se a hiância onde terá surgido o sujeito, evanescente e sem substância. Contudo, essa insubstância é sinal de mal-estar. Por

isso, na organização social contemporânea, seu preenchimento é imediatamente delegado às ofertas do mercado. Se a felicidade pode ser comprada nos *shopping centers*, a tristeza, o incômodo e o desconforto tornam-se sensações aparentemente solucionáveis.

No entanto, visto que o mal-estar é estrutural, contingências imprevisíveis podem surpreender o ser falante, revelando sua falta-a-ser. Com isso, as sensações de desconforto provam-se tão ameaçadoras à ilusão de bem-estar que o sujeito entra no circuito do consumo na posição de não poder abster-se. Daí surge o excesso. Tal como Vieira avisa, “o desatino ronda quando, no fim da festa, é preciso encarar muitos dias sem o sol raiando” (VIEIRA, 2008, p.89). Assim, no intuito de evitar deparar-se com seu mal-estar, o sujeito consome e se perde, fazendo-se endividar a ponto de arruinar a sua vida.

Para além da questão relativa ao prejuízo da dívida, Paiva (2010) considera que os ditames atuais de busca pela felicidade eterna apresentam efeitos nocivos à saúde. As altas exigências de autossuperação comuns a vários aspectos da vida contemporânea podem levar o sujeito a cometer excessos que colocam em risco a sua integridade física. Segundo as observações da autora, o coração é um dos principais órgãos afetados por essa lógica do hiperconsumo como uma estratégia de dissolução do mal-estar.

Consoante com essas ideias, Bauman (2001) afirma que a cultura contemporânea do consumo engendra um mundo cheio de possibilidades imperdíveis, a serem exploradas em cada vitrine. Todavia, é impossível fazer escolhas sem perdas. Sofrendo pela agonia de ter que abandonar as opções inexploradas, o consumidor mostra-se incapaz de estabelecer prioridades. Isso escancara a sensação de incompletude, revelando a permanência do mal-estar estrutural.

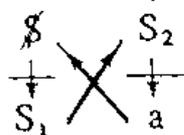
Com a finalidade de evitar tal sensação, os homens são impelidos a aumentar o leque de suas escolhas. Nessa empreitada, buscam a fluidez nas relações, acreditando adquirir, assim, maior liberdade para consumir. “A história do consumismo é a história da quebra e descarte de sucessivos obstáculos sólidos que limitam o voo da fantasia [de completude].” (BAUMAN, 2001, p.89). Na vida social organizada em torno da sedução dos objetos e da competitividade entre os consumidores, a atividade de comprar é marcada como uma tarefa individual. Desde que o relacionamento com os outros consiste numa das principais fontes de mal-estar para o homem civilizado (FREUD, 1930/1996), a escolha pelo consumo, enquanto substituto do laço com o próximo, parece bastante conveniente. Por conseguinte, creditamos ao produto a esperança da felicidade completa.

Com isso, notamos uma fluidez nos laços sociais que se mostra acompanhada pelo incentivo de descarte dos objetos. Nem os produtos da cultura, nem as relações entre os

homens, são feitos para durar. Pelo contrário; são propositalmente legitimados como soluções provisórias às necessidades humanas. Há sempre um próximo objeto a ser lançado no mercado, mais apelativo e sedutor ao bolso do consumidor, assim como há sempre alguém mais interessante no próximo lugar. Isso impulsiona a rotatividade do consumo e o funcionamento do capitalismo, ao mesmo tempo em que engendra a era da instantaneidade das relações. Segundo seus princípios, a durabilidade do vínculo deve ser substituída pelo potencial instantâneo de uso e descarte, exercendo semelhante influência sobre os laços sociais.

Nesse sentido, retomamos o discurso do capitalista, apresentado por Lacan (1972) em Milão. Consideramos que este discurso orienta as relações na atualidade de maneira distinta daquela dos outros discursos. Enquanto os discursos radicais articulam-se de modo a preservar a impossibilidade como um fato de estrutura, o discurso do capitalista pretende escamoteá-la ao situar o objeto *a* como passível de apreensão pelo sujeito. Como observam Espinoza e Besset (2009), o sujeito parece ter uma certa abertura à recepção do objeto:

Discurso do Capitalista



Quadro 7 – O Discurso do Capitalista de 1972
Fonte: LACAN, 1972

Visto que o fundamento do laço social consiste em articular o sujeito ao campo do Outro – tesouro dos significantes que comporta a estrutura falha da linguagem –, podemos afirmar que o discurso do capitalista não favorece o laço social. O outro torna-se tão objeto quanto o produto exposto na vitrine. Nessa articulação discursiva, a busca pela possibilidade de se substituir o laço com o Outro dá-se pela prioridade do sujeito em relacionar-se com os objetos da cultura.

Desta maneira, o consumo, enquanto uma resposta ao mal-estar, engendra uma organização societária predominantemente individualista, na qual o incentivo ao prazer desregrado torna-se o principal imperativo. Nesse empuxo ao desmedido, o sujeito consome a si mesmo, sem responsabilizar-se por suas escolhas. Assim, mantém a vã esperança de dar a solução de continuidade ao seu mal-estar, sem se dar conta de que ele é estrutural. Deste modo, o sujeito coloca-se à mercê da sedução apelativa do mercado consumidor.

Enfim, é válido ressaltar que essas modificações sociais, descritas do tempo de Freud à contemporaneidade, terão consequências sobre o trabalho que se propõe pela via da psicanálise. Na época de Freud, mediante a força do ideal paterno, a organização da sociedade contava com a barra ao gozo. Na atualidade, temos o enfraquecimento dessa barra e a legitimação do excesso. Notamos que o mal-estar na cultura é estrutural, pertinente a um real sem sentido, cuja superação não se dá pela pretensa condensação de gozo nos objetos-tampão. Com isso, apontamos que a psicanálise não se vale da instituição da ordem comum burocrática nem mesmo do retorno à obediência frente ao pai como modos de tratamento ao mal-estar. Embora não consista no tema dessa dissertação, podemos supor que a perspectiva clínica do último ensino de Lacan aposta num saber fazer aí (*savoir-y-faire*) com o gozo, que possibilite, através da historização, verter seu tom mortífero em algo que possa ser prazeroso. Para a psicanálise, a felicidade – assim como o mal-estar – é contingencial. Por isso, seu acesso não nos parece possível como um estado de coisas, supostamente garantido pelo consumo de mais e mais objetos. Mas, talvez, a felicidade nos seja indicada enquanto um saber fazer aí com uma satisfação fortuita em uma pontual felicidade da boa hora, do *bonheur*.

5 CONCLUSÃO

Segundo os argumentos de nossa pesquisa, notamos que o mal-estar permanece como uma sensação vinculada de maneira inexorável à vida em sociedade. Analisando algumas mudanças histórico-sociais ocorridas ao longo da estruturação da cultura, podemos notar variadas tentativas de solução dessa sensação, por intermédio da construção de diferentes laços sociais. Independentemente do modo como tais laços se formam, notamos, em seus efeitos, a permanência do mal-estar como uma sensação estrutural, impossível de ser satisfatoriamente solucionada. No entanto, percebemos, também, a insistência humana em continuar buscando meios para dissolvê-la, através daquilo que diferencia o homem dos animais e das plantas: a possibilidade de articular a vida e as trocas sociais mediante a linguagem.

Assim, constatamos que, na época contemporânea a Freud, o mal-estar está referido a uma moral sexual civilizada que impõe restrições às satisfações das pulsões sexuais. Os princípios desse modo tradicional de civilização exigem a obediência à lei paterna, cujo reconhecimento consiste no ato inaugural da cultura. Como sustentação desse argumento, Freud busca o auxílio do mito, o que lhe possibilita forjar o assassinato do pai primevo nos termos de uma herança cultural de transmissão da lei. Através do reconhecimento da lei paterna, torna-se permitido estabelecer uma organização coletiva regulada pelas trocas sociais linguageiras. Deste modo, a principal característica dessa organização social está vinculada à recorrência ao pai. Enquanto representante da lei, ele é considerado como capaz de evitar o embate por meio da força física, garantindo a supremacia do poder comunitário pelo estabelecimento da justiça. Com isso, evita-se a sensação infantil de desamparo.

Verificamos, portanto, que o passo primordial para a civilização, à época de Freud, consiste na restrição à liberdade das possibilidades de satisfação individual em prol da segurança de se viver em grupo. No entanto, tal restrição conduz a sacrifícios e perdas que não podem ser sanados por esse tipo de organização civilizatória. Assim, nota-se a permanência de um furo de satisfação, gerador de um conflito entre as pulsões desobedientes e os ideais culturais de ordem e desenvolvimento. Tal conflito é experimentado pelo homem como uma sensação de mal-estar.

Com isso, destacamos que o conceito freudiano de mal-estar remete ao desconforto experimentado pelo homem civilizado por um estilo de organização societária obediente à lei paterna, apontada como responsável pela regulação das possibilidades de satisfação. Em

suma, viver nessa sociedade implica abdicar uma parcela de liberdade em prol de uma maior segurança. A instituição do contrato social da época de Freud dá-se pela falta, pela frustração de uma satisfação pulsional que se pretendia irrestrita e completa. Desta forma, como dito, o laço social é instituído por um furo de satisfação sem possibilidade de preenchimento. Pagamos, com a nossa castração, o preço de poder ter acesso a uma organização social regulada pela linguagem. Nesse sentido, a castração configura-se num enunciado de interdição. Sua função simbólica estrutural consiste em dar abertura a um meio de gozo, que passa a ser tramitado, pelas metades, na forma de repetição significativa.

De acordo com a leitura de Lacan, o laço social é possibilitado pelo significante, cuja incidência barra o sujeito. Uma vez que a castração é estrutural, visto que a linguagem é estruturalmente falha, não pode haver a cura satisfatória para a sensação de mal-estar. Com isso, atribuímos à linguagem o estatuto de inaugurar o mal-estar. A incidência do significante – diferenciado, *a posteriori*, como Nome-do-Pai ou traço unário – instaura a impossibilidade de se gozar de tudo. O Nome-do-Pai incide através de uma contingência, de maneira acidental, dando abertura a um gozo pelas metades. A partir disso, a estrutura da linguagem viabiliza as relações estáveis que subsistem às organizações sociais articuladas como palavras. Não obstante, o acesso ao laço social e às trocas coletivas implica em se pagar o preço da incompletude. Por isso, afirmamos que o mal-estar é estrutural.

Seguindo essa noção de que a impossibilidade consiste em um fato de estrutura, Lacan propõe os quatro discursos radicais. Eles consistem em articulações significantes que pretendem manejar o mal-estar, na tentativa de encontrar sua acomodação final. No entanto, esses modos de se fazer laço social conseguem, apenas, abrandar o desconforto do homem num mundo organizado pela linguagem. Isso significa que os discursos radicais são formulações teóricas que conservam a impossibilidade de se produzir a verdade absoluta sobre o que quer que seja, ratificando a falha na estrutura da linguagem e o estatuto estrutural do mal-estar.

Assim, algo cai da articulação significativa, permanecendo sem sentido, inapreensível e sem nomeação; nomeá-lo objeto *a* é apenas um recurso de nomenclatura. Ao furtar-se a qualquer apreensão, o objeto *a* circula nos discursos, mantendo a impossibilidade na raiz dos laços sociais. Nesse sentido, a articulação dos discursos radicais esvazia o sujeito de qualquer substância, deixando em aberto sua desconfortante e desconfortável falta-a-ser. No entanto, supomos que a civilização organiza-se por meio de diferentes discursos, com o intuito de encontrar alguma acomodação ao mal-estar – ainda que de maneira paliativa.

No discurso do mestre, formalizado a partir da dialética hegeliana do senhor e do escravo, pretende-se escamotear o mal-estar agarrando-se à ilusão de que é possível ter o domínio sobre a própria fala. Nessa posição de senhor de si, o mestre acredita conseguir definir-se, derradeiramente, através de um “eu sou” cristalizado que desconhece a sua barra, a sua castração. Deste modo, consideramos possível relacionar esse discurso à organização social da tradição. O discurso do mestre funda o laço social através da lei, que barra a satisfação ao apoiar-se em uma figura definida, cuja castração é mantida escondida, para impor a ordem e a obediência – seja pela palavra do pai, do rei (Estado), ou de Deus.

No entanto, isso não é capaz de superar o mal-estar, uma vez que a cristalização do “eu sou” tropeça, ao emergirem as parapraxias, os lapsos através dos quais o inconsciente se revela. Em outras palavras, não é possível atingir e manter um sujeito esférico, tal como Hegel propõe em sua *Fenomenologia*. O gozo está do lado do escravo, daquele que trabalha e que detém o saber. Enfim, o gozo pelas metades, signo da permanência do mal-estar, é revelado através do trabalho das formações do inconsciente estruturado como uma linguagem.

No discurso da histérica, o mal-estar evidencia-se pelo paradoxo de falar sobre o impossível de dizer. Com isso, a histérica busca um outro para que ele produza um saber que decifre seu enigma. O intuito dessa busca é garantir um horizonte de satisfação, onde seria possível gozar de todas as coisas. Como esse outro vacila em apresentar-lhe a solução para seu desconforto, o discurso da histérica está fadado a deparar-se com a falta de onde emerge sua sensação de mal-estar. Destacamos, no entanto, que esse discurso pode funcionar como um passo inicial importante ao processo de análise, já que contempla alguma suposição de saber. Se tal suposição for manejada de maneira psicanalítica, ela será capaz de tornar-se a base para o estabelecimento da transferência. A partir dela, um dos pontos primordiais da análise, torna-se possível apostar numa retificação do sujeito perante o seu mal-estar.

Ainda em relação aos discursos radicais referidos acima, podemos apontar que o discurso do analista é aquele que viabiliza a articulação do saber inconsciente, objetivando promover a responsabilização do sujeito por seu mal-estar. Através da posição de semblante de causa de desejo, ocupada pelo analista, esse discurso coloca o mal-estar em evidência, legitimando o sujeito do inconsciente e a articulação de um saber em torno de um não-saber central. Destacamos, brevemente, que o discurso do analista refere-se à prática de uma análise que, para ocorrer, deve contar com o estabelecimento da transferência. Esse vínculo de confiança é fundamental por possibilitar no sujeito o surgimento do seu desejo singular de saber.

É justamente esse saber singular, desconcertante à boa ordem do sistema, que o discurso universitário procura silenciar. Sua estratégia para solucionar o mal-estar conta com uma tirania de saber enquanto totalidade, através dos modos universais de gozo. Formalizado a partir da espoliação do saber-fazer do escravo em favor do senhor, o discurso universitário pretende equivaler o saber ao conhecimento. Tal equivalência dá-se mediante a burocracia que almeja excluir do discurso a singularidade reveladora do mal-estar. Nesse intuito, o laço universitário delega ao *astudado* a função de produzir mais e mais conhecimento, num circuito que o mantém alienado de sua posição de trabalhador para a manutenção desse sistema. O que o discurso universitário não se dá conta é que o saber difere do conhecimento por estar referido ao que se articula através e pela rede significante. Por isso, comporta um núcleo onde falta qualquer tipo de articulação simbólica. Assim, o saber está do lado do sujeito cindido, reiterando a incompletude estrutural pertinente à sensação de mal-estar.

Neste ponto, afirmamos que a mudança na posição do saber, do lugar de outro para o de agente, provoca a passagem do discurso do mestre ao discurso universitário. Isso significa que o saber-fazer do escravo foi espoliado e transformado em um saber de senhor, por meio do desenvolvimento da filosofia e da ciência. Como ilustração dos efeitos da colusão entre a ciência e a maestria, essência inalterada pela passagem de um discurso ao outro, apontamos o turbilhão político-coletivo de maio de 68. Uma vez que os manifestantes reivindicavam mudanças a partir de sua posição de *astudados*, esse movimento social não foi capaz de surtir efeitos que modificassem, de fato, o discurso, e eliminassem a essência da maestria.

Outro efeito semelhante, proveniente do funcionamento do discurso universitário, pode ser ilustrado pelo fracasso da revolução bolchevista. Notamos que a revolução configura-se num retorno ao ponto de partida, visto que não se mostra suficientemente revolucionária para promover uma mudança efetiva do discurso. Com a conceituação da mais-valia, torna-se possível localizar a sua função no sistema capitalista. Sustentada na fantasia do saber totalidade, essa articulação discursiva acredita conseguir subsumir o gozo ao transformá-lo num conceito científico.

Como isso não é possível, o objetivo comunista de distribuição igualitária de recursos não passa de uma utopia em busca de uma sociedade sem restos. Podemos supor que a distribuição da mais-valia não acarretaria na eliminação do capitalismo ou das desigualdades sociais, posto que não há sociedade sem restos, sem mal-estar. Assim, Lacan verte a mais-valia em mais-de-gozar, cuja função consiste em estimular a acumulação de capital no intuito de recobrir um furo de gozo. Neste ponto, atrelamos ao discurso universitário seu tom capitalista.

Todavia, por ter seu preenchimento impossível, o furo revela a falta-de-gozar. No intuito de ludibriar tal furo, oferecem-se as *latusas* ou *gadgets*. Tais produtos da cultura são travestidos em bônus de gozo imaginariamente ao alcance das mãos através do consumo. Com isso, a manutenção do capitalismo se dá pelo estímulo ao trabalho em troca do salário que viabiliza o consumo. Desta forma, a economia torna-se aquecida pelo hiperconsumo, transformando o proletariado em material humano.

Essa elevação dos produtos da cultura à categoria do que faltaria ao sujeito para remendar sua falta-a-ser e, assim, torná-lo livre de seu mal-estar, revela uma mudança radical no modo de estruturação social capitalista. Apesar de articulados com o objetivo de tapar o mal-estar, os quatro discursos radicais consistem em manejos dos laços sociais em referência ao campo do Outro. Em outras palavras, mantêm a impossibilidade na raiz de suas estruturas. No entanto, a partir da oferta dos objetos-tampão, notamos uma nova articulação discursiva não radical, nomeada discurso capitalista.

Apresentado em 1972 por Lacan, em Milão, esse discurso coloca o objeto *a*, aparentemente, como passível de acesso através do consumo. Ao contrário da manutenção da impossibilidade, o discurso capitalista promove o rechaço da castração e legitima a perversão da palavra paterna que instaura a impossibilidade. Seu intuito é fazer crer que se pode gozar de tudo, pois tudo se compra e tudo se vende. Como Miller bem pontua, isso revela o tempo do Outro que não existe. A enunciação de uma interdição paterna é substituída pela rotatividade dos produtos e pela permissividade do poder financeiro. Tornando um novo sagrado, o dinheiro legitima o consumo excessivo de produtos elevados à categoria do mais-de-gozar. Nesse aparente acesso ao objeto de satisfação, o sujeito se ilude e entra no circuito do hiperconsumo. Impelido por uma organização cultural em que o gozo desmedido é autorizado, o sujeito se perde, consumindo a si mesmo.

Porém, as impossibilidades inerentes à vida não dão trégua. Há um buraco de satisfação estrutural, um sujeito cindido que não pode ser preenchido por objetos encontrados nos templos de consumo. Na verdade, o objeto de satisfação é, a rigor, impossível de ser encontrado. Por conseguinte, o sujeito desilude-se e decepciona-se, chegando ao ponto de consumir cada vez mais, arruinando sua vida. Esse estilo de organização social, que legitima o desmedido, revela-se ser, por fim, uma exigência de tom mortífero. É impossível cumpri-la, pois o mercado não tem a competência de oferecer ao sujeito o remendo de sua cisão e, assim, eliminar o mal-estar.

Em suma, notamos que os diferentes modos de organização da sociedade referem-se a reiteradas tentativas de acomodação e solução do mal-estar que, invariavelmente, permanece

como estrutural. Isso traz aos sujeitos consequências que merecem consideração. Na época de Freud, o tom de restrição às pulsões, com base na moral sexual civilizada, levou os sujeitos à neurose. A frigidez histórica e o sentimento de culpa dos obsessivos servem como exemplos da força da lei paterna em restringir a liberdade dos homens. Na organização social burocrática, o sujeito é aliviado da responsabilidade sobre o seu mal-estar, tendo sua voz silenciada pela universalização dos problemas e soluções. Sua posição é a de *astudado*, trabalhando para o sistema, sem se dar conta de sua subserviência. Com o advento do tom capitalista aos laços sociais, os sujeitos tornam-se material humano. O laço com o outro se enfraquece, torna-se fluido pela lógica do tudo se compra e tudo se vende. A legitimação do excesso e inversão da lógica societária da época de Freud oferecem ao sujeito a escolha imperativa pela posição de não poder abster-se.

Finalmente, reiteramos que a psicanálise parte do pressuposto de que, uma vez pertencente à civilização, o sujeito é cindido. Tal princípio se aplica, também, à pesquisa e suas conclusões, consideradas como o produto de um sujeito pesquisador. Deste modo, nossas conclusões são apenas parciais e, portanto, destituídas da pretensão de esgotar o que pode ser dito – e escrito – acerca do tema do mal-estar na civilização.

Por isso, a partir de nossas conclusões, levantamos o questionamento sobre de que maneira o trabalho clínico proposto pela psicanálise sofre alterações, no que se refere ao que percebemos como uma inversão da lógica societária do tempo de Freud. Podemos supor que a condução do trabalho clínico em psicanálise não se dirige a um tipo de retorno ao tempo do ideal paterno, pois isso significaria imputar a neurose como o quadro clínico desejável. Assim, de que maneira a psicanálise pode propor seu trabalho na época do consumo desenfreado? Como conduzir a direção do tratamento de sujeitos mortificados pelo excesso? Além disso, como estabelecer uma transferência que propicie a condução clínica se os laços ganharam tamanha fluidez? Tal como Miller¹⁹ nos aponta, como seria possível uma certa fineza em psicanálise? Qual o lugar da psicanálise numa sociedade líquida, onde, dificilmente, encontramos a suposição de saber nas produções do inconsciente? Como manejar a duração de um trabalho de análise de modo que o sujeito não o substitua por respostas prontas e, até mesmo, descartáveis? O que a psicanálise propõe como manejo da desilusão do homem em meio a uma sociedade que tudo oferece sem tudo poder? Como analisar na Época do Outro que não existe e que se encontra marcado pelos comitês de ética?

¹⁹ Alusão ao Curso de Orientação Lacaniana *Coisas de Fineza em Psicanálise* (MILLER, 2009-2010/inédito) e ao livro *Modernidade Líquida* (BAUMAN, 2001).

Enfim, após tantos questionamentos, percebemos que encerramos somente uma etapa. Numa lógica *a posteriori*, essa dissertação parece-nos mais uma construção parcial, um tipo de pré-requisito para as próximas perguntas e para os novos mal-estares que surgirão ao longo da vida acadêmica desse sujeito pesquisador.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Patrício. Antecedentes do discurso do capitalista. @gente: Revista Digital de Psicanálise da Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Bahia, n.5, p.10-14, out. 2008.

AORISTO. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Aoristo>> Acesso em: 16, set. 2009.

BATISTA, J. B. (2005, janeiro/dezembro). A verdade do ser como Alétheia e errância. **Existência e Arte**: Revista Eletrônica do Grupo PET: Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei 1(1), jan-dez, 2005. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal-epositorio/File/existenciaearte/Edicoes/1_Edicao/A%20verdade%20do%20ser%20como%20Aletheia%20e%20Errancia%20Joao%20Bosco%20Batista.pdf> Acesso em: 14 set. 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BRITO, Bruna Pinto Martins; BESSET, Vera Lopes. Autoridade e amor: algumas reflexões sobre a transmissão de saber. In.: COLÓQUIO INTERNACIONAL DO LEPSI, **FORMACAO DE PROFISSIONAIS E A CRIANCA-SUJEITO**, 7, 2008, São Paulo. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000032008000100018&lng=en&nrm=abn> Acesso em: 17 jul. 2010.

CALDAS, Heloisa. Discurso da Histórica. In.: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE (AMP). **Scilicet**: Os objetos *a* na experiência psicanalítica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2008. pp.87-90.

CAMADAS da atmosfera. Disponível em: <http://www.suapesquisa.com/geografia/camadas_atmosfera.htm> Acesso em: 10 set. 2009.

COSTA, Maria Cristina Castilho. Karl Marx e a história da exploração do homem. In.: COSTA, Maria Cristina Castilho. **Sociologia: introdução à ciência da sociedade**. 3 ed. São Paulo: Moderna. Capítulo 7, p.110-136.

ENRIQUEZ, Eugène. O fanatismo religioso e político. In.: LÉVY, André et al. **Psicossociologia**: análise social e intervenção. Belo Horizonte : Autêntica, 2001. p.75-89.

ESPINOZA, Marina Vieira; BESSET, Vera Lopes. Sobre laços, amor e discursos. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte: v.15, n.2, p.149-165, ago. 2009.

FILOLOGIA. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Filologia>> Acesso em: 12 mar. 2010.

FREUD, Sigmund. (1891) Sobre a Interpretação das Afásias, estudo crítico. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v.3, p.230-231.

FREUD, Sigmund. (1891) Palavras e Coisas. In.: FREUD, Sigmund. O Inconsciente. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v.14, apêndice C, p.217-222.

FREUD, Sigmund. (1893-1895) Caso 5. Srta. Elisabeth von R.. In.: FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria – Casos clínicos. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.2, p.161-202.

FREUD, Sigmund. (1896) Carta 52. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.1, p.281-287.

FREUD, Sigmund. (1897) Carta 69. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.1, p.309-311.

FREUD, Sigmund. (1905) A Relação dos Chistes com os Sonhos e o Inconsciente. In.: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.8, Parte C, Cap. 6, p.151-169.

FREUD, Sigmund. (1908) Moral Sexual ‘Civilizada’ e Doença Nervosa Moderna. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.9, p.165-186.

FREUD, Sigmund. (1910) A Significação Antitética das Palavras Primitivas. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.11, p.157-166.

FREUD, Sigmund. (1912) Uma Nota Sobre o Inconsciente na Psicanálise. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.12, p.273-285.

FREUD, Sigmund. (1913) Totem e Tabu. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v.13, p.21-162.

FREUD, Sigmund. (1913) O Interesse Filológico da Psicanálise. In.: FREUD, Sigmund. O Interesse Científico da Psicanálise. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v.13, Parte II, A, p.179-180.

FREUD, Sigmund. (1930) O Mal-Estar na Civilização. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.21, p.73-148.

GELLER, Silvia. Discurso do Mestre. In.: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE (AMP). **Scilicet: Os objetos *a* na experiência psicanalítica**. Tradução Jorge Pimenta. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2008. p.91-93.

HEGEL, G. W. F. Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão. In.: HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. 2 ed. Vozes: Petrópolis, 1992. Parte 1. Capítulo 4, parte A. p.126-134.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução Sílvio Rosa Filho. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

JAKOBSON, Roman. (1969) **Linguística e comunicação**. Tradução Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 15 ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

LACAN, Jacques. (1949) O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In.: LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p.96-103.

LACAN, Jacques. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In.: LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p.238-324.

LACAN, Jacques. (1955) Variantes do tratamento-padrão. In.: LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p.325-364.

LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). In.: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p.692-703.

LACAN, Jacques. (1958) A forclusão do nome-do-pai. In.: LACAN, J. **O seminário**, livro 5: as formações do inconsciente. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999a. p.149-165.

LACAN, Jacques. (1958) Os três tempos do Édipo. In.: LACAN, J. **O seminário**, livro 5: as formações do inconsciente. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999b. p.185-203.

LACAN, Jacques. (1958) Os três tempos do Édipo. In.: LACAN, J. **O seminário**, livro 5: as formações do inconsciente. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999c. p.367-382.

LACAN, Jacques. (1958) O desejo do Outro. In.: LACAN, J. **O seminário**, livro 5: as formações do inconsciente. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999d. p.399-416.

LACAN, Jacques. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In.: LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p.807-842.

LACAN, Jacques. (1960) Subversion du sujet. In.: LACAN, Jacques. **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966. p.793-828.

LACAN, Jacques. (1963) A causa do desejo. In.: LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 10: a angústia. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p.113-127.

LACAN, Jacques. (1964) O inconsciente freudiano e o nosso. In.: LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008a. p.25-35.

LACAN, Jacques. (1964) Do sujeito da certeza. In.: LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008b. p.36-47.

LACAN, Jacques. (1964) Da rede dos significantes. In.: LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008c. p.48-57.

LACAN, Jacques. (1964) Presença do analista. In.: LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008d. p.123-134.

LACAN, Jacques. (1964) Análise e verdade ou fechamento do inconsciente. In.: LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008e. p.135-146.

LACAN, Jacques. (1964) Do sujeito suposto saber, da díade primeira e do bem. In.: LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008f. p.224-236.

LACAN, Jacques. (1965) A ciência e a verdade. In.: LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p.869-892.

LACAN, Jacques. (1966) De nossos antecedentes. In.: LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a. p.69-76.

LACAN, Jacques. (1966) Do sujeito enfim em questão. In.: LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b. p.229-237.

LACAN, Jacques. (1966) Clase 4. In.: LACAN, Jacques, **El seminario**, libro 14: la lógica del fantasma. Folio Views 4.1 CD-ROM. Inédito. [19--]

LACAN, Jacques. (1969) **D'une réforme dans son trou**. Texto estabelecido por Patrick Valas. Disponível em: <<http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-D-une-reforme-dans-son-trou,014>> Acesso em: 30 ago. 2010. [19--]

LACAN, Jacques. (1969) A produção dos quatro discursos. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992a. p.9-23.

LACAN, Jacques. (1969) O mestre e a histérica. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992b. p.29-39.

LACAN, Jacques. (1970) Saber, meio de gozo. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992a. p.40-55.

LACAN, Jacques. (1970) Verdade, irmã de gozo. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992b. p.56-71.

LACAN, Jacques. (1970) O campo lacaniano. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992c. p.72-87.

LACAN, Jacques. (1970) O mestre castrado. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992d. p.91-106.

LACAN, Jacques. (1970) Édipo e Moisés e o Pai da Horda. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992e. p.107-123.

LACAN, Jacques. (1970) Do mito à estrutura. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992f. p.124-137.

LACAN, Jacques. (1970) Conversa nos degraus do Panteão. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992g. p.151-158.

LACAN, Jacques. (1970) Os sulcos da Aletosfera. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992h. p.159-173.

LACAN, Jacques. (1970) A impotência da verdade. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992i. p.174-190.

LACAN, Jacques. (1970) O poder dos impossíveis. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992j. p.191-204.

LACAN, Jacques. Radiofonia. (1970) In: LACAN, J. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 400-447.

LACAN, Jacques. **Du discours psychanalytique**. Conférence à l'université de Milan. Le 12 Mai, 1972. Disponível em: <<http://pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psychapsysem/italie.htm>> Acesso em: 14 abril, 2009.

LACAN, Jacques. (1973) Letra de uma carta de almor. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 20: mais, ainda. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985a. p.105-120.

LACAN, Jacques. (1973) O rato no labirinto. In.: LACAN, J. **O seminário**. Livro 20: mais, ainda. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985b. p.187-201.

LACAN, Jacques. (1974) 11 juin 1974. In. : LACAN, Jacques. **Les non-dupe errent**. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/21-NDE/NDP11061974.htm> Acesso em: 31 ago. 2010. p.173-186. [19--]

LACAN, J. (1974) **Televisão**. Tradução Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

LACAN, Jacques. (1975) Clase 7. LACAN, Jacques, **El seminario**, libro 22: R.S.I. Folio Views 4.1 CD-ROM. Inédito. [19--]

LACAN, Jacques. (1976) Prefácio à edição inglesa do seminário 11. In.: LACAN, J. **Outros Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 567-569.

LACAN, Jacques. (1975) El por qué de mi búsqueda. In.: LACAN, J. **El seminario**, libro 23: El Sinthoma. Folio Views 4.1 CD-ROM. [2007a]

LACAN, Jacques. (1976) Verdades primeras. In.: LACAN, J. **El seminario**, libro 23: El Sinthoma. Folio Views 4.1 CD-ROM. [2007b]

LAIA, Sérgio. Análise e interpretação de uma efusão coletiva: os discursos, a ação lacaniana a partir de maio de 68 e suas consequências. **almanaque on-line Revista Eletrônica do IPSM-MG**, ano 3, n.4, jan-jun. 2009. Disponível em: <<http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/almanaque/04/textos/Uma%20psicanálise%20orientada%20para%20o%20real.pdf>> Acesso em: 31 ago. 2010. p.1-17.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertand. **Vocabulário de Psicanálise**. Tradução Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Pré-consciente. p.349-352.

LAURENT, Éric. O mal-estar na cultura. **Opção Lacaniana Revista Brasileira Internacional de Psicanálise**, São Paulo: Ed. Eólia, n.14, p. 25-29, nov. 1995.

LAURENT, Éric. Psicanálise e Política. **Revista de Psicologia Plural**, Belo Horizonte: FUMEC, n.26, p.161-179, jul/dez. 2007.

LAURENT, Éric. As máscaras da felicidade. In.: FUENTES, Maria Josefina; VERAS, Marcelo (Org.). **Felicidade e sintoma: ensaios para uma psicanálise no século XXI**. Rio de Janeiro: EBP; Salvador: Corrupio, 2008. p.31-46.

LE ROY, Édouard. La noosphère et l'hominization. In.: LE ROY, Édouard. **Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence**. Paris: Boivin. p.37-57.

LEMOINE-LUCCIONI, Eugénie. **Travail d'amour**. Nice: Editions Trames, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976) **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

LIMA, Celso Rennó. Uma "brecha" no fantasma: o traço de perversão. **Opção Lacaniana Revista Brasileira Internacional de Psicanálise**, São Paulo: Ed. Eólia, n.11, p.55-59, nov. 1994.

LIMA, Celso Rennó. Sobre a clínica do amor de transferência. In.: ENCONTRO BRASILEIRO DO CAMPO FREUDIANO, 16, 2006, Belo Horizonte. **Anais Nomes do Amor**. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, 2006. p.18-20.

LIPOVETSKY, Gilles. A sociedade da decepção. Entrevista coordenada por Bertrand Richard. Trad. Asmando Braio Ara. Barueri, São Paulo: Manole, 2007.

MILLER, Jacques-Alain. (1987) **Percursos de Lacan: Uma Introdução**. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

MILLER, Jacques-Alain. **A lógica na direção da cura**. Tradução Lázaro Elias Rosa. (et al.) Belo Horizonte: Seção Minas Gerais da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano, 1995.

MILLER, Jacques-Alain. Introdução. In.: LAURENT, Éric; MILLER, Jacques-Alain. O Outro que não existe e seus comitês de ética. **Curinga**, Belo Horizonte: EBP Seção Minas Gerais, n.12, p.4-18, set. 1998.

MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana Revista Brasileira Internacional de Psicanálise**, São Paulo: Ed. Eólia, n.26/27, p.87-105, abril 2000.

MILLER, Jacques-Alain. **De la naturaleza de los semblantes**. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 2001.

MILLER, Jacques-Alain. O último ensino de Lacan. **Opção Lacaniana Revista Brasileira Internacional de Psicanálise**, São Paulo: Ed. Eólia, n.35, p.6-24, jan. 2003.

MILLER, Jacques-Alain. **Coisas de Fineza em Psicanálise**. Tradução Vera Avellar Ribeiro. Documento de trabalho para os seminários de leitura da Escola Brasileira de Psicanálise. Inédito. [2009-2010]

MILLER, Jacques-Alain. Lição X. In.: MILLER, J.-A. **Coisas de Fineza em Psicanálise**. Tradução Vera Avellar Ribeiro. Documento de trabalho para os seminários de leitura da Escola Brasileira de Psicanálise. Inédito. [2009a] p.99-108.

MILLER, Jacques-Alain. Lição XIV. In.: MILLER, J.-A. **Coisas de Fineza em Psicanálise**. Tradução Vera Avellar Ribeiro. Documento de trabalho para os seminários de leitura da Escola Brasileira de Psicanálise. Inédito. [2009b] p.151-160.

MILLER, Jacques-Alain. Lição XV. In.: MILLER, J.-A. **Coisas de Fineza em Psicanálise**. Tradução Vera Avellar Ribeiro. Documento de trabalho para os seminários de leitura da Escola Brasileira de Psicanálise. Inédito. [2009c] p.161-171.

MILLER, Jacques-Alain. Lição XX. In.: MILLER, J.-A. **Coisas de Fineza em Psicanálise**. Tradução Vera Avellar Ribeiro. Documento de trabalho para os seminários de leitura da Escola Brasileira de Psicanálise. Inédito. [2009d] p.206-215.

PAIVA, Suzana de Albuquerque. **Quando o mal-estar social adoce o coração**. O infarto à luz da hipermodernidade. São Paulo: Annablume, 2010.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos, um léxico histórico**. Tradução B. Barbosa. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian. (s.n.)

PIACENTINI, Ébano. (2008) **Entenda o Maio de 68 francês**. Folha Online. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u396741.shtml>> Acesso em: 30 ago. 2010.

PLATÃO. (séc. IV a.C.) O Banquete. In.: Platão. **Os pensadores**. Tradução J. Souza. v.3. São Paulo: Victor Civita, 1972. p.9-59

RABINOVICH, Diana S. **O Psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo**. Cadernos de Psicologia, UFMG-BH: v.11, p.9-28, dez, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1916) **Curso de lingüística geral**. Tradução Antônio Chelini (et al.) 26 ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

SOLIMANO, María Leonor. Gadget. In.: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE (AMP). **Scilicet**: Os objetos *a* na experiência psicanalítica. Tradução Rômulo Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2008. p.143-145.

SOUZA, Aurélio. **Os discursos na psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

TEIXEIRA, Vanessa Leite; COUTO, Luís Flávio Silva. A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica laciana. **Psicologia em Estudo**, Maringá: v.15, n.3, p.583-591, jul./set., 2010.

VIEIRA, Marcus André. **Os dois corpos da escrita**. Comentário apresentado no Seminário do Conselho da EBP-Rio, ago. 2005.

VIEIRA, Marcus André. **Restos**: uma introdução laciana ao objeto da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.