

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGEDU**

**Cleuza Maria de Oliveira Bueno**

**A DENEGAÇÃO DO MESTRE:  
Os discursos da dominação e o mal-estar  
contemporâneo**

**Porto Alegre**

**Agosto 2011**

**Cleuza Maria de Oliveira Bueno**

**A DENEGAÇÃO DO MESTRE:  
Os discursos da dominação e o mal-estar  
contemporâneo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

Orientadora:  
**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Margareth Schäffer**

Linha de Pesquisa: **Ética, alteridade e Linguagem**

**Porto Alegre**

**Agosto 2011**

**Cleuza Maria de Oliveira Bueno**

**A DENEGAÇÃO DO MESTRE:  
Os discursos da dominação e o mal-estar contemporâneo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

Aprovada em 05 de agosto de 2011.

---

Dra. Simone Moschen Rickes – PPG em Educação

– Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

---

Dra. Ana Maria Medeiros da Costa – PPG em Psicanálise

– Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ

---

Dr. João Fernando de Moraes Trois – Centro Universitário Metodista IPA

– Curso de Psicologia

*Aos “pequenos mestres” e alunos que, por suas palavras ou atos,  
suscitaram em mim o desejo de investigar este tema.*

*Aos autores consultados com quem muito aprendi, em especial  
àqueles com os quais estabeleci um diálogo através de seus textos.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos professores da Linha de Pesquisa Ética, Alteridade e Linguagem por terem aceitado minha proposta de trabalho, em especial à Margareth Shäffer, professora e orientadora.

A Ana Maria Medeiros da Costa, João Fernando de Moraes Trois e Simone Moschen Rickes, pela disponibilidade e pelas questões que levantaram, com contribuições que me foram valiosas para avançar na produção desta tese.

## RESUMO

A presente tese propõe que há hoje uma denegação do Mestre, quando a mestria é mais do que nunca reafirmada no laço social capitalista dominante, produzindo um modo singular de mal-estar, apesar do apagamento de figuras de Mestre historicamente construídas no campo da religião e do pensamento humano, associadas ao poder e ao saber. A primeira parte trata do mal-estar no laço social, a partir de um percurso teórico que investiga os fundamentos psicanalíticos do laço social, desde os textos culturais de Freud até a concepção lacaniana acerca dos discursos como modos de vínculo fundados na linguagem em conjunção com o gozo, determinados pelas leis do inconsciente. A segunda parte, depois de interrogar o que é o Mestre, recorta uma figura no campo religioso que foi chamado Mestre Divino, o qual como um terceiro simbólico foi ordenador da subjetividade até a modernidade, sendo depois substituído por um mestre constituído num campo não mais divino, mas humano, representado primeiro pelo pensamento filosófico, depois pelo saber científico, Mestre Humano. Este começa seu declínio na medida em que o saber foi se transformando em valor de troca pela entrada em cena de um mestre que não é mais revestido imaginariamente, nem tem estatuto simbólico como os anteriores, mas que exerce seu domínio através do dispositivo discursivo capitalista, Mestre Capital. A terceira parte da tese, ao abordar os discursos da dominação e o mal-estar na contemporaneidade, analisa alguns aspectos da configuração do laço social capitalista e faz uma reflexão sobre o mal-estar no ato educativo, peculiar em cada um dos discursos. Finalmente levanta questões acerca dos efeitos para o sujeito quando, pelo lugar que ocupa no dispositivo discursivo capitalista, é tomado numa ilusão de domínio de si mesmo e na crença da possibilidade de acesso direto ao objeto que lhe falta pela via dos objetos de consumo, produzidos pela ciência, em detrimento da relação com os outros. O mal-estar contemporâneo se expressa nos atos de consumir/consumir-se em manifestações banais da vida cotidiana ou mesmo psicopatológicas. Há dificuldade de se fazer o luto decorrente da nostalgia do Um que não se realiza, já que o pai/mestre idealizado só existe na fantasia do neurótico e não há objeto capaz de evitar a castração, a não ser pela ilusão ou pelo delírio.

**Palavras-chave:** Psicanálise; Educação; Mestre; Mal-estar; Laço social.

---

BUENO, Cleuza Maria de Oliveira. **A Denegação do Mestre:** os discursos da dominação e o mal-estar contemporâneo. Porto Alegre, 2010. 244 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

## RÉSUMÉ

La présente thèse propose qu'il y a aujourd'hui une dénégation du Maître, quand la maîtrise est plus que jamais réaffirmée dans le lien social capitaliste dominant, produisant un mode singulier de mal-être, malgré l'effacement de figures de Maître historiquement construit dans le champ de la religion et de la pensée humaine, associées au pouvoir et au savoir. La première partie traite de mal-être dans le lien social, à partir d'un parcours théorique qui investit les fondements psychanalytiques du lien social, depuis les textes culturels de Freud jusqu'à la conception lacanienne au tour des discours comme modes de liaison fondés dans le langage en conjonction avec la jouissance, déterminés par les lois de l'inconscient. La seconde partie, après avoir interrogé ce qu'est le Maître, découpe une figure dans le champ religieux qui a été appelé Maître Divin, lequel comme un troisième symbolique a été organisateur de la subjectivité jusqu'à la modernité, étant après substitué par un maître constitué dans un champ pas plus divin, mais humain, représenté premièrement par la pensée philosophique, puis par le savoir scientifique, Maître Humain. Celui-ci commence son déclin dans la mesure où le savoir s'est transformé en valeur d'échange par l'entrée en scène d'un maître qui n'est plus revêtu imaginairement, qui n'a pas non plus le statut symbolique comme les antérieurs, mais qui exerce sa domination à travers le dispositif discursif capitaliste, Maître Capital. La troisième partie de la thèse, abordant les discours de la domination et le mal-être dans la contemporanéité, analyse quelques aspects de la configuration du lien social capitaliste et fait une réflexion sur le mal-être dans l'acte éducatif, péculier dans chacun des discours. Finalement la thèse soulève des questions autour des effets par le sujet quand, par la place qu'il occupe dans le dispositif discursif capitaliste, est pris dans une illusion de contrôle de soi-même et dans la croyance de la possibilité de l'accès direct à l'objet qui lui manque par le biais des objets de consommation, produits par la science, au détriment de la relation avec les autres. Le mal-être contemporain s'exprime dans les actes de consommer/se consumer dans des manifestations banales de la vie quotidienne ou même psychopathologiques. Il y a une difficulté de faire le deuil provenant de la nostalgie de l'Un qui ne se réalise pas, puisque le père/maître idéalisé n'existe que dans la fantaisie du névrosé et il n'y a pas d'objet capable d'éviter la castration, si ce n'est par l'illusion ou par le délire.

**Mots-clés:** Psychanalyse; Éducation; Maître; Mal-être; Lien social.

---

BUENO, Cleuza Maria de Oliveira. **A Denegação do Mestre: os discursos da dominação e o mal-estar contemporâneo.** Porto Alegre, 2010. 244 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2 O MAL-ESTAR NO LAÇO SOCIAL.....</b>	<b>19</b>
2.1 O MAL-ESTAR NO LAÇO SOCIAL EM FREUD.....	19
2.1.1 A cultura.....	22
2.1.2 Laços amorosos x agressividade.....	23
2.1.3 O bem e o mal.....	25
2.2 FUNDAMENTOS PSICANALÍTICOS DO LAÇO SOCIAL.....	28
2.2.1 O mito de UM primeiro.....	29
2.2.2 Uns com os outros: os laços entre pares.....	31
2.2.3 Sobre a origem de um Pai/Mestre Divino.....	34
2.2.4 A ordem familiar.....	38
2.2.5 A lei do pai.....	43
2.2.6 A linguagem como condição do laço social.....	50
2.3 O MAL-ESTAR NO LAÇO SOCIAL: ASPECTOS ÉTICOS.....	56
2.3.1 Um encontro possível com o outro?.....	57
2.3.2 Para além do amor, a justiça.....	63
2.3.3 Será a ética da psicanálise possível para o laço social?.....	66
2.4 O LAÇO SOCIAL COMO DISCURSO.....	73
2.4.1 A escrita algébrica dos discursos: os termos e lugares.....	76
2.4.2 A produção dos discursos.....	79
2.4.3 O movimento dos discursos.....	84
2.4.4 Os quatro discursos radicais + um.....	85
2.4.4.1 O Discurso do Mestre.....	86
2.4.4.2 O Discurso da Universidade.....	90
2.4.4.3 O Discurso do Analista.....	94
2.4.4.4 O Discurso da Histérica.....	95
2.4.4.5 O Discurso do Capitalista.....	97
<b>3 O MESTRE.....</b>	<b>105</b>
3.1 O MESTRE DIVINO.....	109
3.1.1 O Mestre Zeus na sociedade dos deuses.....	109
3.1.2 O SENHOR Deus Pai de Abraão, Isaac, Jacó... ..	115

<b>3.1.3 O Mestre agostiniano.....</b>	<b>123</b>
3.2 O MESTRE HUMANO.....	129
<b>3.2.1 O desdobramento do Mestre Cristão no Mestre Moderno.....</b>	<b>130</b>
<b>3.2.2 O Mestre Moderno nos limites entre religião, pensamento e ciência.....</b>	<b>133</b>
3.2.2.1 O surgimento do sujeito na virada cartesiana.....	134
3.2.2.2 A mestria nos limites do humano.....	138
3.2.2.3 A dominação e a servidão.....	143
3.2.2.4 Eis aqui o homem.....	150
<b>3.2.3 O Mestre da Ciência: da modernidade à pós-modernidade.....</b>	<b>153</b>
3.2.3.1 A questão do saber na pós-modernidade.....	156
3.2.3.2 O declínio do Mestre Humano.....	162
3.3 O MESTRE CAPITAL.....	163
<b>3.3.1 A emergência do Mestre Contemporâneo.....</b>	<b>164</b>
3.3.1.1 Aspectos históricos.....	165
3.3.1.2 O fundamento liberal.....	172
<b>3.3.2 O dispositivo capitalista.....</b>	<b>179</b>
<b>3.3.3 A denegação do mestre.....</b>	<b>183</b>
<b>4 OS DISCURSOS DA DOMINAÇÃO E O MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO.....</b>	<b>186</b>
4.1 OS DISCURSOS DA DOMINAÇÃO.....	188
4.2 O LAÇO SOCIAL CAPITALISTA.....	190
<b>4.2.1 Uma família virtual?.....</b>	<b>192</b>
<b>4.2.2 Uma nova psicologia das massas?.....</b>	<b>196</b>
4.2.2.1 Forclusão ou negação do Outro?.....	196
4.2.2.2 Fenômenos de massa contemporâneos.....	200
4.3 O MAL-ESTAR NO ATO EDUCATIVO.....	205
<b>4.3.1 No discurso do mestre.....</b>	<b>206</b>
<b>4.3.2 No discurso da histórica.....</b>	<b>209</b>
<b>4.3.3 No discurso universitário.....</b>	<b>212</b>
<b>4.3.4 No discurso do analista.....</b>	<b>214</b>
<b>4.3.5 No discurso do capitalista.....</b>	<b>215</b>
4.4 O MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO.....	219
<b>ANEXO 1 – Mercantilização do Ensino.....</b>	<b>233</b>
<b>ANEXO 2 – Dispositivo Capitalista e Alteração de Valores na Educação: a queda da autoridade.....</b>	<b>234</b>
<b>ANEXO 3 – Passagens ao Ato : Efeitos de excessos do liberalismo na educação.....</b>	<b>235</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>238</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea tem apresentado transformações que poderiam, numa análise apressada, levar à conclusão de que hoje não há mais lugar para a mestria, para modos de dominação pelo saber, já que as figuras que tradicionalmente representavam o Mestre estão se apagando. Os fenômenos sociais, seja no âmbito da família, da escola, das instituições, sem dúvida evidenciam uma crise de autoridade e uma diminuição da assimetria que eram próprias a essas relações, dando lugar a formas mais igualitárias de relacionamento. Isso, como resultado de uma mudança que foi iniciada há pelo menos dois séculos com a introdução política da democracia e de uma ética fundada nos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade que produziram novos modos de subjetivação. A modernidade anunciou a morte de Deus e a morte do Pai. Será que isso implica também que seja decretada a morte do Mestre? Desde o Senhor Deus Pai onipresente, origem de todas as coisas da revelação judaica cristã a cultura tem associado os significantes Deus, Pai e Mestre. Mas, será mesmo que Deus/Pai/Mestre foram mortos?

Muito tem sido dito sobre as transformações da sociedade, os modos de laço social e o mal-estar na contemporaneidade. Alguns autores chegam a falar que a própria condição humana está mudando. Hannah Arendt<sup>1</sup> há sessenta anos já previa para menos de um século, um homem rebelado contra a existência humana tal como nos foi dada, disposto a substituí-la por algo produzido por ele mesmo. Arendt alertava para os efeitos de um divórcio entre conhecimento no sentido do *know-how* e o pensamento, ou seja, a possibilidade de compreensão, de falar sobre o que somos capazes de fazer. Isso levaria, segundo ela, à perda de sentido do discurso e conseqüentemente do significado das coisas.

---

<sup>1</sup> A condição humana, na concepção de Hannah Arendt, se diferencia de uma noção de natureza justamente porque pode mudar, sendo, portanto, a existência do homem totalmente diferenciada da dos demais seres vivos. **A Condição Humana**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

Na era do capital globalizado, a interiorização do modelo do mercado gera, segundo Marcel Gauchet<sup>2</sup>, um processo de mudança com conseqüências antropológicas incalculáveis, que mal começamos a entrever. Dufour<sup>3</sup>, outro pensador contemporâneo que tem se ocupado com essas interrogações, parafraseando Lacan, diz que o capitalismo é eficiente, rápido, loucamente astucioso, capaz de fabricar um novo homem. Na lógica capitalista, não só o homem reduzido a produto substitui o escravo, mas o próprio homem é consumido. Morto o autor e o sujeito moderno, morto pela generalização da forma de troca estabelecida pelo mercado, continua Dufour, surge um novo sujeito pós-moderno, esquizóide, aberto às flutuações identitárias e pronto para todas as conexões. No momento em que as trocas simbólicas vão cedendo lugar às trocas mercadológicas, segundo ele, é a própria condição humana que muda.

As discussões sobre as transformações contemporâneas e o que se delinea a partir delas, têm-se dado acerca do laço social<sup>4</sup>, de novas formas clínicas<sup>5</sup>, de novos sintomas<sup>6</sup>, de novas configurações de família<sup>7</sup>. Parece haver uma crença no ineditismo, na novidade do que se apresenta para alguns nos fenômenos sociais, nas formas de expressividade humana, mas, para outros as mudanças são estruturais, atingindo a própria condição humana.

Arendt previa que o *homo faber* estaria cedendo lugar ao homem fabricado. Estariam surgindo, então, novos homens, homens sem gravidade, conforme a expressão de Melman<sup>8</sup>, num mundo que não suporta renunciar ao gozo permanentemente. Melman vai mais longe, diz que os fenômenos<sup>9</sup> que caracterizam a

<sup>2</sup> *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998, p. 87), retomado por Jean-Pierre Lebrun nas entrevistas com Charles Melman in **O Homem sem gravidade**, gozar a qualquer preço: Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003, p. 12.

<sup>3</sup> DUFOUR, Dany-Robert **A Arte de Reduzir as Cabeças**, sobre a nova servidão na sociedade ultra liberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

<sup>4</sup> LEBRUN, Jean Pierre. **Um Mundo sem Limite**, ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2004.

<sup>5</sup> MELMAN, Charles. **Novas Formas Clínicas no Novo Milênio**. Porto Alegre: CMC Ed., 2003.

<sup>6</sup> KRISTEVA, Julia. **Novas Doenças da Alma**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

<sup>7</sup> ROUDINESCO, Elizabeth. **A Família em Desordem**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

<sup>8</sup> O Homem sem gravidade, op. cit., p. 15.

<sup>9</sup> Uma nova atitude diante da morte; a demanda do transexual; os direitos da criança; as obrigações do econômico; as adições; a emergência de sintomas inéditos; a tirania do consenso; a crença nas soluções autoritárias; a transparência a qualquer preço; o peso do midiático, a inflação da imagem; o endereçamento à justiça; as reivindicações das vítimas, a alienação no virtual e, ainda, a exigência do risco zero.

mutação cultural em curso são acompanhados por alterações na própria economia psíquica. Neste sentido, sustenta que há o surgimento de uma nova economia psíquica organizada pela exibição do gozo que recomenda a livre expressão e promove a perversão, em lugar da economia fundada no recalque dos desejos. Assim, segundo ele, não se busca mais uma harmonia com o ideal, mas com um objeto de satisfação por uma regulação orgânica que atenua a tarefa psíquica e apaga a responsabilidade do sujeito. Isso leva a que hoje não se proclame mais o direito à felicidade, mas ao gozo. Sua análise é de que essa mudança ocorreu diante da constatação de que o céu está vazio tanto de Deus, quanto de ideologias, utopias, referências, restando aos sujeitos passarem a se determinar por si mesmos, individual e coletivamente.

A historiadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco<sup>10</sup> diverge da análise de Melman e de alguns outros contemporâneos chamados por ela de *utopistas* que acham que a diferença sexual será um dia completamente anulada ou, de pessimistas que acreditam que a civilização corre o risco de ser engolida por clones, bárbaros bissexuais e delinquentes de periferia. Mas, mesmo assumidamente numa posição mais otimista, ela também acredita que está em crise o princípio sobre o qual a autoridade sempre se baseou.

A convocação a entrar nessa discussão se deu para mim a partir de uma experiência particular que me fez refletir e dali recortar uma temática de interesse inicial. Há alguns anos atrás, iniciando a atividade de docente numa universidade privada, acabei fazendo uma descoberta banal e previsível, mas para mim inesperada. A imagem de professora que eu construía não mais podia ser tomada como ideal a ser perseguido na realidade atual, não só pela óbvia impossibilidade desse encontro, mas porque “realmente” tudo parecia muito diferente, sendo outro o ideal ora produzido.

Do que eu guardara sobre a instituição de ensino, o professor, o aluno, o laço entre eles, a forma de transmissão e de busca do saber na *universidade da minha história*, pouco restava. Passada a surpresa e, porque não dizer, a frustração inicial, essa questão me interrogou e se a tomo aqui, é porque acredito ter desencadeado ali o processo de construção do objeto deste estudo. Talvez esse episódio recente, entre outros, faça parte do conteúdo manifesto do meu interesse sobre a temática proposta e, tais quais os restos diurnos no sonho, como Freud nos ensinou, constituem a fonte

---

<sup>10</sup> Como pude constatar em palestras proferidas por ela no Brasil.

do sonho, esse acontecimento ligou-se a algo da ordem do meu desejo. Como referiu Ana Costa, na banca de qualificação do projeto, me deparei com a constatação de que meu mestre não estava lá. Mas isto serviu de pretexto e o texto que segue trata da parte possível de ser trabalhada no contexto acadêmico.

A experiência aludida, que se estendia da supervisão de estágios em um curso de psicologia, me colocava em contato, além da universidade, com outras instituições públicas e privadas como hospitais e escolas, permitindo a ampliação panorâmica do que já vinha observando na prática clínica e mesmo no cotidiano, na rua, na família, nos meios multimídia. Instituições como hospitais e universidades vêm gradativamente se transformando em verdadeiras empresas que operam na lógica de mercado o que altera significativamente as relações, seja entre médico e paciente, professor e aluno e entre essas instituições e a sociedade.

No caso da universidade privada, o ensino, o conhecimento, de um lado passa a ser uma mercadoria, portanto um objeto a ser ofertado, valendo-se livremente de todos os recursos da publicidade e do marketing e, de outro, um objeto a ser comprado e consumido. O valor que lhe é conferido é correlato a essa lógica que rege as trocas mercadológicas, que vêm substituindo as trocas garantidas por valores morais ou transcendentais. As organizações religiosas que dominavam as escolas privadas foram substituídas por instituições leigas, que de início trocaram uma educação sustentada na crença religiosa por ideais vinculados à própria educação. A questão é que esses ideais de diferentes procedências foram cedendo espaço ao pragmatismo e à racionalidade que passaram a nortear o ensino, com a conseqüente desvalorização de tudo que não contribui diretamente para uma capacitação profissional.

O nome da instituição hoje vale como uma *marca*, não no sentido de autenticar, legitimar, autorizar, ou de alguma forma *marcar* a história de alguém, mas como *marketing*. A uma universidade, para se promover, parece importar tudo aquilo que venha somar para melhorar seu status no ranking da concorrência, lucro anual obtido, número de alunos, nota em tais e tais institutos de avaliação. Sem valor simbólico não serve como sobrenome.

Dessa forma, essas instituições não conseguem referendar um lugar a ser ocupado por alguma instância hierárquica, não autorizam o professor a encarnar uma figura de mestre. Não há algo que se faça “em nome de...”, na escola/empresa onde a dívida que resta é material, não simbólica. O carisma substitui a autoridade fundada

em valores fálicos. A dimensão puramente imaginária da transferência prevalecendo sobre a simbólica, leva a que o professor tenha de se valer da sedução para ensinar.

O professor é hoje, sobretudo, um funcionário de uma instituição que antes de tudo é uma empresa, a qual vende o ensino, seu produto. Para tanto, dela recebe as diretrizes, os treinamentos, as capacitações, para bem desempenhar sua função, ou seja, para colocar bem seu produto, mantendo a boa competitividade da empresa no mercado, já que a concorrência está sempre atenta a toda brecha. Ao cliente, seu aluno, ou mesmo seus familiares, muitas vezes quem efetivamente paga, deve prestar bem os serviços. Mas, a qualidade do ensino como estratégia de marketing não consegue dissimular a discrepância entre objetivos mercadológicos e objetivos educacionais. Essa condição não favorece o estabelecimento de uma forma de relação entre o aluno e o professor que ultrapasse a dimensão imaginária da reciprocidade e permita uma transmissão que vá além da informação, uma vez que não há suposição de saber, nem autoridade reconhecida que sirva de referência para constituir outra forma de laço. Por outro lado, a astúcia da instituição que perde sua função simbólica recebe de volta a mensagem captada pelo aluno/cliente que passa a cobrar a qualidade *propagandeada* do produto oferecido e a exigi-la como um direito, mas passivamente, sem muito esforço ou implicação. O que se sucede, então, é uma série de passagens ao ato.

O aluno/consumidor não raro reclama do professor, da coordenação, dos “serviços” em geral, junto à ouvidoria, sempre a postos, ou, ainda, apela a uma instância exterior com processos judiciais para reaver seu dinheiro, sente-se logrado, julga-se credor, pois acredita ter pagado a mais pelo produto que recebeu a menos. Do lado da universidade/empresa são penalidades contra o cliente que atrasa ou não efetua o pagamento, excluindo-o da sala de aula, protestando seus títulos. Falta confiança, limites, lei, em suma uma instância terceira que quebre uma relação que tende cada vez mais a ser dual.

Isso está em acordo com o que se observa de uma forma mais ampla no meio social onde o apelo ao direito é cada vez mais significativo, por se constituir numa resposta legal a todas as principais causas de conflito levantadas pela alteridade e pela desigualdade.<sup>11</sup> A relação sendo dual, simétrica, faz com que os conflitos sejam vividos como de responsabilidade de um, ou de outro. Para Melman, no confronto com esse terceiro que falta, há um direcionamento ao campo da justiça, onde

---

<sup>11</sup> O Homem sem gravidade, op. cit., p. 105.

justamente cada sujeito do direito é tratado como igual e idêntico. Na falta da alteridade, se buscam respostas no terreno da similaridade e da identidade, havendo assim, segundo ele, uma operação de substituição do terceiro que falta por um terceiro bem real, que nada tem a ver com o terceiro simbólico, com a autoridade com que lidávamos outrora – até e, sobretudo, quando se pretende restabelecer essa autoridade.

Colocado assim, numa posição horizontal na relação com o aluno/cliente que reivindica e até exige ter suas demandas atendidas, o professor desautorizado é convocado permanentemente à negociação e tem de muitas vezes adequar metas pedagógicas ou, ainda, abdicar de princípios condizentes com os fins educativos. Torna-se árdua a tarefa de educador, seja de pais ou de professores, a qual sempre implica certa renúncia, perda de gozo, quando há um mandato institucional, ou mesmo social que traz implícito uma ordem de satisfação, do não deixar faltar, do não dizer *Não*. Até quando enunciado, o *Não* não tem força, se aquele que o enuncia não é reconhecido como autoridade no ato de sua enunciação. No momento que há uma injunção ao atendimento de toda a demanda, como é possível a interrogação e o corte que deve ser efetuado de uma geração à outra para a transmissão da cultura e da própria humanidade?

Essas questões iniciais funcionaram como desencadeantes de um trajeto de estudo e investigação, mas não se resumiu a elas. Comecei, então, me perguntar se os fenômenos que aparecem hoje como declínio de uma figura de mestre como a do professor, a relativização de valores, a crise de autoridade, uma maior simetria nas relações, a negação das diferenças, a rejeição da alteridade, são suficientes para dizer que hoje não há mais lugar para a mestria. Seria um apagamento ou a negação de uma figura historicamente presente na cultura? Logo pensei que não se tratava de apagamento e que a negação era aparente, pois seria apenas a negação de figuras que tradicionalmente representavam o Mestre. A associação do professor com a mestria é herdeira de um tempo em que o Mestre se fazia no campo do pensamento e do saber científico, sucedendo um outro tempo em que a mestria, vinculada ao terreno divino, era privilégio e atribuição dos deuses. Na cultura o Mestre se articula com o poder e com o saber e tem uma função de terceiro organizador do social. Ora, não há como negar que subsiste algo que tem esse poder de comando, embora sem uma clara representação ou personificação como anteriormente.

Passei então a trabalhar com a hipótese de que o que está acontecendo hoje é na verdade uma denegação e um deslocamento, um deslocamento que tem uma longa história. Talvez o Mestre sem encarnar nenhuma personalidade, como o mestre antigo, esteja mais do que nunca reafirmado, ainda que alhures, irreconhecível, dissolvido, assumindo mimeticamente formas variadas dos dispositivos criados pelo capitalismo. É daí que advém um poder de injunção ao que se deve ser, ter ou fazer. Isso me pareceu vir ao encontro do que Lacan anunciou ao escrever o discurso do capitalista, discurso que segundo ele não faz laço social e é responsável pelo mal-estar na modernidade.<sup>12</sup> Seria, então, o próprio dispositivo discursivo capitalista que desenlaça o social o que tem hoje a função de mestria, embora o sujeito que aí se produz, desconhecendo o significante que o determina, se coloca imaginariamente como agente e mestre de si mesmo e do outro. Esse dispositivo engendra o que metaforicamente chamei de Mestre Capital.

Embora tenha sido de início uma livre associação teórica, cada vez mais essa hipótese foi se configurando para mim como digna de ser considerada. Para além da indagação sobre a singularidade dos fenômenos contemporâneos, a forma como se dá sua estruturação passou a nortear o trabalho na medida em que foi sendo realizado. A elaboração me conduziu a um percurso de estudo que exigiu uma retomada teórica na busca dos fundamentos psicanalíticos do laço social de Freud a Lacan, que foi incluída no corpo do texto.

Esta retomada partiu dos textos culturais de Freud, passou por um recorte de alguns conceitos fundamentais em Lacan, até chegar à sua proposta do laço social como discurso que acabou funcionando como esteio teórico da tese. O Mestre, como denominação de um tipo de discurso, é chave para fundamentar o que se mostra nos fenômenos sociais como uma aparente negação do mestre, e pode ser justamente o efeito da insistência do discurso do capitalista, uma variação do discurso do mestre, um dos discursos da dominação que tende a ser o laço social dominante na sociedade contemporânea.

O capítulo O Mal-Estar no Laço Social – além dos fundamentos teóricos – trata do mal-estar, desde o que foi proposto por Freud em seu célebre O Mal-Estar na Cultura, quando afirma a inevitabilidade do mal-estar e que a maior forma de sofrimento humano está na relação com os outros homens. A partir da retomada de Lacan considerando que o que a civilização exige que se renuncie é da ordem do gozo,

---

<sup>12</sup> Lacan usa o termo modernidade para se referir ao que se passa na atualidade, no seu tempo.

do pulsional, sendo a causa do mal-estar, levanto algumas interrogações de ordem ética: Quem são os outros do laço social? Tem a psicanálise uma ética a propor para o laço social? Interrogações acerca das quais convoco para refletir leitores de Lacan como Isidoro Vegh, Philippe Julien e Slavoj Žižek.

O capítulo O Mestre situa alguns recortes históricos do Mestre enquanto figura da cultura, cujas mutações acompanham a produção e a dominação de determinados discursos. Mestre Divino é denominação dada a uma forma de mestria oriunda da referência religiosa determinante da subjetivação na sociedade ocidental até a modernidade, das quais tomo duas figuras: Mestre Zeus na sociedade dos deuses, mestre do mundo, um deus político no comando da sociedade grega, e o Senhor Deus Pai de Abrão, Isaac, Jacó ... o deus judaico-cristão, deus falante, todo poderoso, onisciente e onipotente. Uma terceira figura, o Mestre Agostiniano representa e apresenta a passagem histórica produzida pelo cristianismo quando um mundo interior no homem é descoberto onde deus passa a habitar, o que dá lugar ao Mestre Cristão.

O Mestre Humano é a representação de uma forma de mestria que começa se afirmando na modernidade com a racionalidade no pensamento filosófico e depois com a ciência, retirando gradativamente o Mestre do campo divino. O Mestre Humano se desdobra no Mestre Moderno nos limites da religião, do pensamento e da ciência e no Mestre da Ciência na passagem à pós-modernidade. Neste capítulo são recortados fragmentos do pensamento de Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche, de forma puramente ilustrativa, por apresentarem no próprio texto nuances e especificidades desse deslocamento da mestria do campo divino ao humano.

Descartes, ao mesmo tempo em que abre caminho para que a razão fosse o critério básico na busca da verdade, situa o sujeito que, conforme Lacan tornou possível a abertura para o campo do inconsciente. Kant traz a superação da transcendência divina como fonte da verdade, a qual passa a ser fundamentada na razão. Já para Hegel, Deus e o pensamento são um só. Deus é posto no lugar do saber, o que Lacan chama um saber propriamente de mestre e que pode funcionar como meio de gozo. Com Nietzsche, o Mestre Humano começa a ser questionado na sua própria base de sustentação, a razão e o pensamento, destituindo os ídolos, nome que dá às verdades, desde as eternas até as modernas. Para ele o valor está no homem, mas privilegiando ao invés da razão, a desrazão.

O Mestre Moderno, que se constituiu como tal no campo humano do saber filosófico cada vez mais distanciado do saber mítico, cede lugar ao Mestre da Ciência, quando o saber muda radicalmente seu estatuto no contexto do discurso científico. É quando a mestria vai deixando de estar associada à autoridade de quem enuncia para assumir a legitimidade nos enunciados aprovados por comprovação científica. Mas, se o saber é decisivo na assunção do Mestre ao campo humano, quando se distancia da verdade admitida nos tempos do Mestre Divino, também o é no desencadeamento do seu declínio. Na pós-modernidade, a ciência não mais fundada na vida divina ou no espírito, vai assumindo valores de troca, submetida ao Estado e ao Capital, desencadeando o declínio do Mestre Humano, em todos os seus desdobramentos. Declínio do que foi adjetivado aqui como humano, não do Mestre, que vai exercer seu domínio em outro território ao qual o saber passou a servir.

O Mestre Capital, última parte do capítulo sobre o Mestre, aborda finalmente as transformações pós-modernas que parecem mudar radicalmente o registro do Mestre. Depois de personificar Mestres, deuses no espaço religioso da tradição, Mestres como referências do saber na modernidade, o Mestre hoje parece encarnar um dispositivo, o Capital. O Mestre ressurgiu, assim, mais fluído, impossível de ser capturado em figuras divinas ou humanas, num tempo em que se juntam o cultural e o econômico e que por ser contemporâneo é de difícil apreensão. Mestre Capital é um significativo ordenador da cultura e do sujeito contemporâneo.

A contemporaneidade tem produzido um modo peculiar de laço social resultado do dispositivo discursivo capitalista. Creio que os discursos podem ser considerados dispositivos uma vez que operam os vínculos entre os viventes através da linguagem, segundo as leis do inconsciente na relação do sujeito com seus objetos pulsionais, produzindo subjetivação. O laço social que resulta do dispositivo discursivo capitalista parece levar à ilusão contemporânea de apreensão do objeto, via objeto de consumo. O sujeito ao ser tomado nessa ilusão, entrando compulsivamente nas determinações do dispositivo, não faz mais que reforçar a dominação desse novo mestre, Mestre Capital. Dessa forma o Mestre que parecia negado, ao se desvanecerem as figuras que o representavam, não é mais que denegado, uma vez que se reafirma pela dominância desse discurso.

Sendo o Mal-Estar inevitável, o que há de novo na contemporaneidade tem a ver com sua expressividade. Assim, no último capítulo, Os Discursos da Dominação e o Mal-Estar Contemporâneo, ao tratar dos discursos da dominação, começo levantando algumas indagações sobre o que acontece sob a dominância do laço social capitalista Poder-se-ia falar de uma família virtual? Estaríamos diante de uma nova psicologia das massas? E retomando a temática pela qual foi iniciado este trabalho, proponho uma forma de pensar o mal-estar no ato educativo como singular em cada um dos discursos como laço social. Finalmente, a partir da hipótese de que o que há hoje é tão somente uma denegação do mestre, já que ele está mais do que nunca reafirmado, trago algumas reflexões sobre os possíveis efeitos para o sujeito, os modos de sintomatização, as formas de manifestação do mal-estar contemporâneo.

## **2 O MAL-ESTAR NO LAÇO SOCIAL**

A contemporaneidade tem produzido um sujeito que se pensa mestre de si mesmo, pretende o domínio perfeito do outro e do mundo que o cerca, julga-se capaz de saber fazer o objeto adequado ao gozo, de decidir sobre o seu destino e de driblar ou mesmo evitar a morte, mas que não consegue estar imune ao mal-estar que o acompanha. A psicanálise desde sua invenção tem se confrontado com o fato de que é nas relações com os outros que está a causa maior de sofrimento, ainda que para cada sujeito esses outros sejam fundamentais e constituintes. É do outro que retorna a exigência de limite, de renúncia que coloca desde sempre a insatisfação como inerente às relações sociais. Que enlace se faz entre o sujeito e o outro que mesmo parecendo impossível é sua condição?

Uma leitura psicanalítica do mal estar contemporâneo requer uma retomada das elaborações conceituais acerca do laço social. Em Freud há uma série de textos conhecidos como textos culturais que tratam de forma mais evidente da questão do social. Já em Lacan, há uma junção indissociável entre o que é da ordem do singular e do plural, que torna complexo uma abordagem pura e simples do laço social antes de sua teoria dos discursos que diz que os vínculos entre as pessoas se fazem por modos de uso da linguagem atravessados pelo gozo, os quais determinam seus atos.

Neste capítulo demarco alguns pontos que permitem fazer um traçado desse percurso o qual me parece importante para pensar sobre a questão de que há hoje uma denegação do Mestre ligada ao mal-estar contemporâneo.

### **2.1 O MAL-ESTAR NO LAÇO SOCIAL, EM FREUD**

Freud, ainda que tenha inventado um método de cura articulado a uma teoria que construiu acerca da subjetividade, como resultado de um trabalho clínico individual, nunca foi indiferente ao que se passava fora de seu consultório. Afetado

pelo rescaldo da primeira grande guerra e pelo clima da preparação da segunda, pôs-se a investigar sobre o que leva as pessoas a lutarem contra o semelhante, a exercerem o poder ou a ele se submeter, a procurar a religião para sustentar a existência e o que produz a cultura. Considerou que a entrada do homem na ordem da cultura ao preço da renúncia de parte das tendências agressivas e vingativas é uma grande fonte de mal-estar. Apesar da incessante busca da felicidade, o mal-estar é inevitável. Freud ocupou-se dessa questão e da ética nos vínculos sociais em *O Mal-estar na Cultura*<sup>13</sup>, escrito entre 1929-1930.

Ao homem é impossível ser feliz, satisfeito, realizado, de modo pleno, mas ele desde sempre sonha com a completude e com a felicidade. A felicidade nunca deixou de ser a finalidade máxima da vida, ainda que a ordem do universo se oponha a esse objetivo vital de buscar o prazer e evitar a dor. Paradoxalmente, a observação de Freud é de que parece que somos muito mais feitos para suportar a desgraça do que a felicidade.

A maior fonte de mal-estar está nas relações com outros seres humanos, superando o sofrimento decorrente da degradação do corpo ou das conseqüências das forças destruidoras, onipotentes e implacáveis provenientes do mundo exterior. Diante das várias possibilidades de sofrimento inevitáveis, o homem pode acabar rebaixando suas pretensões de felicidade, numa adequação à realidade, dando-se por feliz, simplesmente por escapar da desgraça ou sobreviver ao sofrimento. Pode atacar a natureza visando submetê-la à sua vontade, valendo-se da ciência, à qual também recorre para se livrar dos sofrimentos oriundos do corpo. Como a impossibilidade de satisfação pulsional plena impede a felicidade, surge a esperança de que a influência sobre esses impulsos instintivos minimize o sofrimento, donde as formas de renúncia que limitam possibilidades de prazer e a busca de moderação da vida pulsional, sob o governo das instâncias psíquicas superiores, submetidas ao princípio da realidade<sup>14</sup>.

A sublimação é outro modo de evitar o sofrimento que recorre a deslocamentos que reorientam os fins pulsionais, de maneira a evitar a frustração imposta pelo mundo exterior e leva a um ótimo resultado, quando a isso se junta o prazer do

---

<sup>13</sup> FREUD, Sigmund. *El Mal Estar en la Cultura* [1929-1930]. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. III, p. 3017-3067, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, p. 3027.

trabalho psíquico e intelectual. Já num texto de 1908<sup>15</sup>, quando Freud falava da angústia decorrente da moral sexual civilizada, constituída pela introdução das normas culturais sob coerção pulsional durante o processo educativo, reconhecia que havendo satisfações mínimas, a sublimação é produtiva e além de ser uma saída para o conflito, retorna à civilização sob forma de produção cultural.

Outra forma radical de evitar o sofrimento é a encontrada por aqueles que vêm na realidade o único inimigo e, então, ou viram as costas ao mundo, ou se empenham em transformá-lo. É uma solução paranóica individual ou coletiva daqueles que procuram uma saída mediante a criação delirante, mas também das religiões da humanidade.

Finalmente, Freud apresenta um método empregado na arte de viver, que persegue a independência do destino e que transfere a satisfação aos processos psíquicos internos, mas sem separar-se do mundo exterior, ao contrário, aferrando-se aos seus objetos, que é o encontro da felicidade no amor. Esta alternativa deixa de lado a evitação do sofrimento e concentra-se na busca do cumprimento positivo da felicidade. Freud acredita que essa orientação da vida, que faz do amor o centro de tudo e da qual deriva a satisfação de amar e ser amado, chega mais perto da meta do que os métodos anteriores. No entanto, o amor sexual propiciando uma intensa vivência de prazer pode induzir a que o erotismo, passando a ser o centro da existência, leve a uma perigosa dependência do objeto amado, ou seja, de uma parte do mundo exterior. Por isso, poucos conseguem a felicidade pela via do amor, mas submetendo modificações psíquicas à função erótica para proteger-se da perda do objeto. Essas pessoas se tornam independentes do consentimento do objeto dirigindo o amor a todos os seres, desviando do fim sexual, recurso altamente promovido pela religião.

Acontece que o amor sublimado, conforme aponta Freud, foi em sua origem um amor plenamente sexual e segue sendo no inconsciente humano. Ambas as tendências amorosas transcendem os limites da família e estabelecem novos vínculos com seres estranhos. O amor genital leva à formação de famílias, o amor inibido em seu fim, às amizades. Quanto mais intensos os vínculos amorosos, maior será a tendência a isolar-se dos demais, donde o divórcio entre amor e cultura. As restrições impostas pela civilização têm prejudicado a sexualidade, no entanto, Freud admite

---

<sup>15</sup> FREUD, Sigmund. *La Moral Sexual "Cultural" y la Nerviosidad Moderna* [1908]. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. II, p. 1249-1261, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973.

que além da pressão da cultura, há algo inerente à própria essência da função sexual que nos priva de uma satisfação completa, empurrando-nos a outros caminhos.

Se a constatação do caráter inevitável da supremacia da natureza e da caducidade do corpo não desencoraja, ao contrário, direciona a atividade, outra é nossa atitude diante dos sofrimentos oriundos das relações sociais. A cultura acaba levando a culpa pela miséria que sofremos, sendo criada a ilusão de que um retorno a condições primitivas nos faria mais felizes. O surpreendente, na constatação de Freud, é que todos os recursos que lançamos mão para nos defender do sofrimento, provêm exatamente da cultura.

### **2.1.1 A cultura**

O termo cultura para Freud “[...] designa a soma das produções e instituições que distanciam nossa vida da de nossos antecessores animais, que serve a dois fins: proteger o homem contra a natureza e regular as relações dos homens entre si”.<sup>16</sup> Caracteriza como traços da cultura todas as atividades e bens úteis para os homens; a estética; o cuidado com a natureza; a ordem e a limpeza. Nada caracteriza melhor a cultura que o valor e culto das atividades psíquicas superiores, das produções intelectuais, científicas e artísticas ou a função organizadora das idéias na vida humana, entre elas, o lugar preponderante que ocupa a religião ou as especulações filosóficas e a construção de um ideal do homem. Aquilo que lhe é inacessível é lançado a um nível ideal de existência. Assim, o homem encarnou em deuses seu ideal de onipotência e onisciência e em determinado momento histórico quase chegou a converter-se ele mesmo em um deus. Um “deus com prótese”, quando se lhe juntam todos seus artefatos, que como aponta Freud, não lhe nascem de seu corpo e lhe trazem muitos dissabores. Essa deificação, portanto, também não confere mais felicidade ao homem.

Um passo decisivo para o avanço da cultura é a perda do poderio individual para o coletivo, que se coloca como direito contra a força bruta do indivíduo. A justiça é o primeiro requisito cultural e a vida em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais poderosa e que se mantém unida frente a cada um individualmente. Assim, conclui Freud, a liberdade individual não é um bem da

---

<sup>16</sup> *El Mal Estar en la Cultura*, op. cit, p. 3033.

cultura, o desenvolvimento cultural exige restrições e a justiça impõe que ninguém escape a elas.

Freud encontra alguma similaridade entre o processo peculiar que se opera na cultura e as particularidades da evolução libidinal do indivíduo, bem como nas mudanças sofridas por certas disposições instintivas, cuja satisfação é a finalidade de nossa vida. Algumas pulsões são *consumidas* de tal forma, que no seu lugar aparece um traço de caráter, outras são obrigadas a terem suas condições de satisfação desviadas por outros caminhos no mecanismo da sublimação. A sublimação das pulsões reverte num elemento cultural, pois graças a ela atividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, podem desempenhar um importante papel na vida dos povos civilizados. Como a cultura repousa numa renúncia às satisfações pulsionais, a insatisfação é condição das relações sociais.

### **2.1.2 Laços amorosos x agressividade**

A cultura exige sacrifícios que afetam a vida sexual. Quando o amor sexual numa relação entre duas pessoas é muito intenso, não subsiste o interesse pelo mundo exterior. A cultura não se conforma ao laço sexual, ela propõe vínculos entre muitos e de outra natureza: laços de amizade investidos de libido. Este parece ser o ponto reforçado pela religião com o mandamento: *amarás ao próximo como a ti mesmo*.

Esse preceito mobiliza Freud que se interroga: Por que teríamos de fazê-lo? De que poderia servir-nos? Como poderíamos cumprir? De que maneira, poderíamos adotar tal atitude? Quando amamos alguém é preciso que esse alguém mereça esse amor por alguma razão. Então, se pergunta Freud, a que vem um preceito que ninguém pode cumprir?

Continuando sua análise chega à conclusão de que *esse ser estranho, não só não merece meu amor como merece muito mais minha hostilidade, meu ódio*. Portanto, esse mandamento não é muito diferente de outro: *amarás a teus inimigos*. Então, ele encontra outro argumento: *é precisamente porque teu próximo não merece teu amor e é teu inimigo que debes amá-lo como a ti mesmo*. Da mesma forma, se o próximo fosse convocado a me amar, também ele responderia com os mesmos argumentos. Esperaria o mesmo de mim, embora sem razão concreta para

tal - pois há diferença na conduta dos homens, qualificadas eticamente como boas e más sem que se leve em conta sua origem – contrapõe Freud sem poder reconhecer tanto demérito em si mesmo.

Para Lacan<sup>17</sup>, o horror de Freud diante deste preceito se dá porque ali ele constata que a “maldade que habita o próximo também me habita”.

E o que me é mais próximo do que esse âmagô em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não ousou me aproximar? Pois assim que me aproximo – esse é o sentido *do Mal-estar na Cultura* – surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa.<sup>18</sup>

Julien<sup>19</sup>, na mesma linha, se propondo buscar no texto de Freud aquilo que considera que ele deixou em aberto, seus pontos de resistência, reitera que a sua surpresa diante do preceito *amarás o teu próximo como a ti mesmo*, seu verdadeiro problema está na hesitação diante do próximo que é seu próprio gozo. Como amar o próximo se ele, por seu gozo malévolô, não é meu semelhante? O mesmo movimento que exclui o Outro do semelhante também me concerne, é também uma exclusão interna. A alteridade que me escapa e me escandaliza “é de uma estranha proximidade de mim mesmo”. Amar esse próximo é se aproximar desse cerne que é o lugar do próprio gozo maligno, é ousar reconhecer a proximidade, a intimidade por mais estranha que pareça.

Freud admite, no entanto, que o homem não é uma criatura terna, carente de amor, que só ataca para se defender, ele porta uma grande carga de agressividade. O próximo pode ser não só seu objeto sexual, mas alvo dessa agressão: *o homem é o lobo do homem*. Ele considera essa disposição que gera agressividade e que até podemos perceber em nós mesmos, mas que mais facilmente supomos no próximo, o fator que perturba nossa relação com os semelhantes impondo à cultura o desenvolvimento de preceitos.<sup>20</sup>

A cultura, sendo obrigada a barrar essas tendências agressivas e dominar suas manifestações, desenvolve métodos destinados a que os homens se identifiquem,

---

<sup>17</sup> LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 7: **A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

<sup>18</sup> Id., *ibid.* p. 227.

<sup>19</sup> JULIEN, Philippe. **O Estranho Gozo do Próximo**, Ética e Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 52.

<sup>20</sup> *El Mal Estar en la Cultura*, op. cit., p. 3046.

estabeleçam vínculos não sexuais e formula esse mandato de amar ao próximo como a si mesmo. A lei destina-se a coibir os excessos da força bruta, mas não atinge manifestações mais discretas da agressividade humana. Todos em determinado momento sofremos com a desilusão ao comprovar a maldade do próximo. Não há como a cultura excluir a luta e a competição, que não significa necessariamente hostilidade. A pulsão agressiva constitui a base de todos os vínculos carinhosos e amorosos entre os homens, talvez, pondera Freud, com a única exceção do amor que a mãe tem pelo filho homem.

É difícil para o homem a renúncia à satisfação dessas tendências agressivas. Há núcleos culturais que permitem sua satisfação mediante a hostilidade frente aos excluídos dos mesmos. É sempre mais fácil o vínculo amoroso entre um maior número de pessoas, quando sobram outros sobre os quais possam ser desferidos os golpes. Como diz Julien, parafraseando Freud, a fraternidade é possível, o amor entre alguns acontece, mas sempre ao preço da segregação, quando outros restam fora.<sup>21</sup>

Diante dos pesados sacrifícios que a cultura é obrigada a impor, Freud diz compreender porque é tão difícil alcançar a felicidade. O homem primitivo não conhecia restrição à agressividade, mas sua felicidade durava pouco. Já o civilizado trocou uma parte de sua felicidade pela segurança, mas, conclui, não precisamos invejar os primitivos, pois estes eram sujeitos a restrições de outra ordem.

Para Freud<sup>22</sup>, essa tendência agressiva, que leva à hostilidade de um contra todos e de todos contra um, é uma disposição do ser humano que constitui o maior obstáculo com que tropeça a cultura. Esta, a serviço de Eros, tenta condensar numa unidade vasta, na humanidade os indivíduos isolados, as famílias, as tribos, os povos e as nações. Eros e Thanatos compartilham a dominação do mundo e a evolução da cultura pode ser definida como a luta da espécie humana pela vida.

### **2.1.3 O bem e o mal**

O bem e o mal, para Freud, são estabelecidos externamente. A exigência da cultura de suprimir a agressão que lhe é antagônica leva à constituição do supereu na

---

<sup>21</sup> O Estranho Gozo do Próximo , op. cit.

<sup>22</sup> *El Mal Estar en la Cultura*, op. cit., p. 3052.

história individual, processo que torna a agressividade inofensiva, sendo introjetada, internalizada e devolvida ao lugar de onde procede. Ou seja, é dirigida contra o próprio eu, incorporando-se a ele e opondo-se ao restante, assumindo a função de consciência moral. Uma vez constituído, o supereu descarrega no eu a mesma dura agressividade que o eu de bom grado, haveria satisfeito em indivíduos estranhos. A tensão criada entre o severo supereu e o eu subordinado ao mesmo, gera culpabilidade e se manifesta sob a forma de necessidade de castigo. Essa é a forma pela qual a cultura domina a perigosa inclinação agressiva do indivíduo debilitando-o, desarmando-o fazendo com que seja vigiado por uma instância alojada em seu interior.

O reconhecimento da maldade como algo condenável é sinalizado pelo risco de perda do próximo de quem a criança depende, ou, pelo temor de que este lhe demonstre sua superioridade sob a forma de castigo. O mal originalmente é aquilo pelo qual alguém é ameaçado com a perda do amor e o qual deve ser evitado. Assim, a culpabilidade não é mais do que o temor ante a perda do amor, isto é uma *angústia social*. E o amor, como tantas vezes pontuou Lacan, é um engano narcísico do Eu, pois amar não é mais do que querer ser amado.

Nos adultos o lugar dos pais é ampliado para a vasta comunidade humana, por isso o mal pode ser realizado sempre que houver a segurança de não ser descoberto. As duas origens do sentimento de culpabilidade são: primeiro o medo da autoridade e segundo, medo do supereu. O primeiro leva à renúncia pulsional, o segundo impulsiona ao castigo, já que não pode ocultar do supereu a persistência do desejo proibido.

Freud destaca que o sentimento de culpabilidade é o problema mais importante da evolução cultural e que o preço pago pelo progresso da cultura reside em perda de felicidade por aumento de culpabilidade. A culpabilidade que pode surgir tanto em relação a um ato agressivo realizado, como também a um ato somente intencionado, permanece inconsciente e se expressa como *mal-estar*, um descontentamento que se atribui a outros motivos. É o pecado cuja importância foi sempre reconhecida pela religião. A luta entre Eros e a pulsão de morte fazem parte da evolução individual, do processo cultural da humanidade e da vida orgânica em geral. O mandamento de *amar ao próximo como a si mesmo*, irrealizável, expressa, segundo Freud, o rechaço mais intenso da agressividade humana pelo supereu cultural que intensifica o mérito em razão da dificuldade do seu cumprimento.

O Outro, o próximo, lembra Julien<sup>23</sup>, tem duas faces, a do semelhante, o outro, e a do próximo propriamente dito, o Outro, estranho, estrangeiro, imprevisível, incompreensível, que não reconheço. Se a realidade é essa, esse é o seu princípio, como, a partir dele, estabelecer essa relação com o próximo? O princípio do prazer-desprazer rege as representações inconscientes, rege a busca do Outro como objeto, mas este é perdido ao ser representado. “Que quer o outro de mim?” “Que quer o próximo de mim?” O semelhante, que é uma das faces do outro, e eu, em espelho, queremos o mesmo bem. Já, quanto à segunda face do próximo, a do Outro, assinala Julien, não se pode saber o que quer, nem de bem, nem de mal. Aqui nos deparamos com seu enigma, mais-além do princípio do prazer, o *gozo*. O meu gozo, ao implicar o outro, pode significar seu mal e vice-versa.

Freud, cético, quanto ao destino da humanidade, conclui que este será decidido dependendo de como e quanto o desenvolvimento cultural conseguir fazer frente às perturbações da vida coletiva emanadas da pulsão de agressão e de autodestruição, que não é mais que a pulsão de morte.

Neste sentido, a época atual talvez mereça nosso particular interesse. Nossos contemporâneos chegaram a tal extremo domínio das forças elementares que lhes seria fácil exterminarem-se mutuamente até o último homem. Bem sabem, é daí boa parte da presente agitação, de sua infelicidade e de sua angústia. Só nos resta esperar que a outra das potências celestes, o eterno Eros, solte suas forças para vencer a luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem poderia augurar o desenlace final?<sup>24</sup>

Se no princípio de sua elaboração teórica, Freud pensava que a repressão era imposta de fora para dentro podendo de alguma forma ser abrandada pela educação, com a entrada em cena da pulsão de morte, conclui que o mal-estar na cultura é inevitável, se mantém, persiste e insiste como algo próprio à condição humana. Conclui que o recalque intervém na moralização da sexualidade como uma operação psíquica estrutural inevitável e inerente ao processo civilizatório.

---

<sup>23</sup> O Estranho Gozo do Próximo , op. cit., p. 42-43.

<sup>24</sup> *El Mal Estar en la Cultura*, op. cit., p. 3067.

## 2.2 FUNDAMENTOS PSICANALÍTICOS DO LAÇO SOCIAL

A subjetividade na sua expressão individual e coletiva foi objeto da psicanálise desde sua invenção por Freud no fim do século XIX, início do século XX, quando passa a ocupar a cena, depois de alguns séculos de preparação. Freud, ele próprio efeito de seu tempo, promoveu uma das grandes revoluções da cultura, sem ter consciência do seu feito, sob as críticas e o desprestígio que lhe retornavam dos seus contemporâneos e sem imaginar os efeitos que seriam produzidos, *só depois*, como ele próprio ensinava. Apesar da motivação inicial de sua invenção ser a terapêutica, que o levou a toda uma construção conceitual sobre o psiquismo e de um método singular de cura, Freud tem também uma produção importante acerca do social.

Se Freud deu o passo inaugural para interrogar o social desde a psicanálise, coube a Jacques Lacan dar os passos seguintes. Freud um senhor comportado que conseguiu ruborizar a burguesia vienense do início do século XX ao trazer o inconsciente e a sexualidade para as conversas da vida cotidiana, ficou sempre ambivalente entre assumir um rompimento com o cientificismo dominante ou a ele se adequar. Lacan, por sua vez, participante de um movimento de pensamento revolucionário na década de 60, retomou Freud, assumiu a subversão e efetivamente deu muitos passos adiante, numa época em que tudo passou a acontecer muito rapidamente. Se ele não fechou questão sobre o laço social, o que nunca foi de seu feitio, ampliou o caminho aberto por Freud e nos deixou trabalho para um bom tempo.

A psicanálise, de Freud a Lacan, produziu uma ruptura no pensamento da modernidade com uma concepção de inconsciente que permite também uma leitura do social. Freud, talvez não por acaso, na etapa final de sua produção teórica, que durou até sua morte, dedicou-se a temas que refletiam suas inquietações acerca do seu tempo, dos vínculos humanos e da cultura. São nesses textos, conhecidos como textos culturais, que vou buscar pontos que podem ser considerados pilares de uma leitura psicanalítica acerca do social, para encadear com as produções de Lacan, desde aquela que sequer é considerada parte de sua teoria, seu texto sobre a família.

O rastreamento feito, sem a pretensão de ser original e exaustivo quer sob o aspecto cronológico ou da lógica dos conceitos, tem tão somente o propósito de alinhar alguns pontos que me pareceram significativos acerca da construção da

noção de social pela teoria psicanalítica, chegando à formulação de Lacan sobre os discursos. Na seleção que fiz procurei manter as formulações das questões, conceitos ou termos, ainda que tenham sido revistos posteriormente.<sup>25</sup> Enfim, foi o trajeto, que se impôs a mim como necessário para a elaboração das minhas questões.

### 2.2.1 O mito de UM primeiro

A origem do social, como qualquer origem, desde a psicanálise, só pode ser concebida como mítica e foi justamente um mito que Freud introduziu em *Totem e Tabu*<sup>26</sup>, texto inaugural acerca do social e da cultura, no qual tratou da origem dos vínculos humanos e das leis que os regem. É a verdade mítica que pode ser deduzida do dizer de Freud, o que interessa ser retido desse texto, para além do conteúdo dito, mesmo que a intenção de Freud possa ter sido sustentar a realidade da história que imaginou, baseada em dados recolhidos de Charles Darwin e de Atkinson sobre os homens primitivos, o que de certo ponto de vista científico calcado numa suposta veracidade dos “fatos”, seria refutável.

Nesse texto, Freud conta a conhecida história na qual retoma a hipótese<sup>27</sup> de que originalmente os homens teriam vivido em pequenas hordas, cada qual sob o governo despótico de um macho mais velho que se apropriava de todas as fêmeas, castigando ou se livrando dos mais novos, mesmo seus filhos. Esse sistema patriarcal teria terminado quando os filhos unidos se rebelaram contra o pai, o derrotaram e em conjunto o devoraram. Por fim, baseando-se na teoria totêmica de Robertson Smith, concluiu que um clã fraterno totêmico teria substituído a horda paterna e o poder repassado em parte às mulheres. Para conseguir paz entre si, os irmãos teriam renunciado às mulheres pelas quais mataram o pai, instituindo, assim, a exogamia rompendo o poder dos pais e a organização das famílias em um período de matriarcado.

---

<sup>25</sup> Por exemplo, é no interior da instituição familiar que inicialmente Lacan concebe os primeiros vínculos. Inicialmente tanto Freud como Lacan falam de indivíduo, relações sociais, etc.

<sup>26</sup> FREUD, Sigmund. *Totem y Tabu* [1912-3]. In: *Obras Completas*, Trad. Luis Lopez-Ballesteros, 3ª. Ed., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, Vol. II, p. 1746-1850.

<sup>27</sup> Como ele próprio resume adiante em *Moises y la Religion Monoteísta: três ensaios* [1934-8 (1939)]. In: *Obras Completas*, op. cit., Vol. III, p. 3289.

A ambivalência dos filhos para com o pai, no entanto, teria persistido posteriormente. No lugar do pai foi colocado como totem um animal específico, que era considerado o ancestral e que não podia ser ferido ou morto. Uma vez por ano os homens se reuniam para numa refeição cerimonial devorar o animal totêmico. Essa refeição da qual ninguém podia se ausentar era a repetição cerimonial da morte do pai, com a qual a ordem social, as leis morais e a religião haviam iniciado.

Em síntese, Freud construiu uma história para explicar a formação dos vínculos a partir de um crime cometido em comum motivado pelo ódio ao pai dominador. A cumplicidade no ato parricida e antropofágico gera uma solidariedade marcada pelo remorso, pela culpa, pela renúncia e a ambivalência afetiva. A incorporação do pai/totem no ritual posteriormente instituído sela a existência do grupo, que se identifica com as qualidades do morto, elevadas por efeito de uma idealização coletiva. O corpo social nasce, portanto, pela instauração de um sistema de recalque coletivo que eterniza um único e verdadeiro pai. De acordo com a leitura de Lacan de Totem e Tabu, como mito, um pai na origem, um único e verdadeiro pai, o único pai, o pai único, antes da entrada na história, e sendo ainda o pai morto, assassinado, seria a condição para que subsistam *pais*, para que o pai seja conservado.<sup>28</sup>

Os tabus do totemismo considerados por Freud como fundantes da moralidade humana teriam sido as primeiras leis. Os irmãos que se uniram para exterminar o pai eram rivais em relação às mulheres, mas como nenhum tinha força para ocupar o lugar do pai, precisaram instituir a proibição do incesto para manter a nova organização. Assim, a lei da interdição do incesto pela qual tinham de renunciar às mulheres que desejavam, impedindo uma satisfação pulsional imediata, instituiu um movimento de busca e de substituição do objeto desejado.

Freud também viu o totemismo como uma primeira tentativa de religião. O respeito ao animal totêmico é o tabu a partir do qual ninguém pode violá-lo. A veneração a esse pai substituto era a forma de apaziguamento da culpa e uma tentativa de reconciliação, mais do que arrependimento. O sistema totêmico era um pacto com o pai, uma maneira de apagar o acontecimento a que devia sua origem. O tabu designa o caráter sagrado de pessoas e objetos, donde emana a natureza da proibição, de cuja obediência ou violação resulta a santidade ou a impureza. Segundo

---

<sup>28</sup> Lacan lembra que em Francês, como em outras línguas, *tuer* (matar) vem do latim *tutare*, que quer dizer conservar. LACAN, Jacques. **Seminário A Relação de Objeto Freudianas** [1956-1957], Publicação para circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, p. 124.

Freud, os tabus nascem no lugar de origem de todos os instintos mais primitivos e derradeiros do homem, no temor à ação das forças demoníacas. Pouco a pouco, o tabu vai independendo do demônio até converter-se numa proibição imposta pela tradição, pelos costumes e finalmente pela lei.

Os espíritos, seres aos quais os povos primitivos atribuem a causalidade de todos os fenômenos naturais seriam, a primeira criação teórica do homem. Os espíritos são representados, uma idealidade, portanto, substituem a força bruta. A impossibilidade real de apropriação da potência física de algumas dessas figuras representadas por membros do grupo conduzem à tentativa de apropriação desse poder por intermédio da onipotência do pensamento. Freud situa a feitiçaria como uma forma mais concreta da arte de influir sobre os espíritos, enquanto a magia faz uma abstração dos espíritos. Foi a questão da morte que fez o homem refletir e ceder a estas formações sociais ligadas à magia ou aos espíritos.

Ao finalizar Totem e Tabu, Freud sintetiza suas conclusões afirmando que é na interdição do incesto que está a origem tanto da religião, da moral e das artes, como da neurose. Neurose que é efeito do complexo paterno, raiz da ambivalência afetiva e da culpabilidade presente nas formações da civilização e eixo em torno do qual se estrutura a cultura. O mito apresentado em Totem e Tabu assinala um ato simbólico originário que permanece presente nos sonhos interditados que continuam a animar o desejo humano, mito forjado por Freud para abordar o que depois Lacan vai chamar de pai simbólico, pai representado pelo pai morto. Um pai na origem, figura de exceção que organiza o conjunto dos homens em sociedade. Esse foi o mito moderno introduzido por Freud cuja função, segundo Lacan, é a de inscrever na realidade espiritual de nosso tempo a morte de Deus.

### **2.2.2 Uns com os outros: os laços entre pares**

O homem é incapaz de prescindir da relação com os outros. O outro está sempre presente na vida de cada um e sua presença é necessária tanto para a satisfação pulsional como para a constituição do eu. O outro é importante não só como elemento exterior, mas como modelo que aparece na vida psíquica a determinar a constituição subjetiva individual. É sobre essas relações e a formação

dos grupos que Freud trata no segundo dos seus textos culturais, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*.<sup>29</sup>

O indivíduo de alguma forma sempre faz parte de conjuntos humanos, seja uma tribo, uma casta ou classe social, uma instituição ou mesmo uma multidão que num dado momento e com um determinado fim se organiza numa coletividade. Freud<sup>30</sup> busca encontrar a razão da modificação psíquica do indivíduo que aumenta sua potência, mas também o torna sugestível sob a influência da massa a qual é susceptível ao poder mágico das palavras e às ilusões. Porque sucumbimos ao contágio quando interagimos a massa? Sua hipótese é de que na alma coletiva existem ligações amorosas e Eros tem poder de coesão.

Nos agrupamentos humanos a ligação se faz tanto por laços libidinosos dos membros entre si como com algum líder. Suas investigações acerca da Igreja Católica e do Exército, duas formas de massas artificiais, duradouras e altamente organizadas, levaram-no à conclusão de que em ambas subsiste a ilusão da presença visível ou invisível de um chefe que ama igualmente todos os membros da coletividade. É a crença nesse amor que assegura a solidariedade e os laços dos indivíduos entre si, sendo o amor exclusivo ao que é homogêneo ao grupo, restando intolerância para os que estão fora.

A expressão desses laços nas formações coletivas se dá pelo mecanismo de identificação entre os iguais e destes para com o líder ou chefe em quem depositam seu ideal de eu. Como cada pessoa pertence ao mesmo tempo a vários grupamentos, acha-se ligada por vínculos de identificação em muitos sentidos, construindo seu ideal de eu segundo vários modelos. O caráter dessexualizado dos vínculos que caracteriza a ligação da massa é o que assegura maior duração dos mesmos. Os laços amorosos, quando supervalorizados no contexto grupal, conferem àquele que é colocado nesse lugar de ideal do eu poder de sugestão que se aproxima da hipnose. Quanto mais primitiva é a reunião de um grupo de indivíduos, maior a reciprocidade entre eles, maior a concentração num mesmo objeto, mais se aproxima da condição de massa que reproduz a representação da horda primitiva: uma multidão de indivíduos dominados por alguém dotado de um poder extraordinário, um Senhor ou um Mestre, poderíamos dizer.

---

<sup>29</sup> *Psicologia de las Masas y Analisis del Yo [1920-1921 ] In: Obras Completas, op. cit. Vol. III, p.2563-2610.*

<sup>30</sup> Freud se reporta aos estudos de Gustav Le Bon sobre psicologia das multidões que desenvolve o conceito de alma coletiva e considera que o homem numa multidão desce vários degraus na escala da civilização.

Assim como a massa pode reconstituir a horda primitiva, o homem primitivo sobrevive virtualmente em cada indivíduo. “O pai da horda foi o super-homem cujo surgimento esperava Nietzsche num futuro longínquo.”<sup>31</sup> Os integrantes da massa precisam da ilusão de que alguém ama igualmente a todos, mas o chefe, numa posição narcísica, não precisa amar ninguém. Isso já é uma transformação em relação às condições da horda em que todos os filhos eram igualmente perseguidos pelo pai. O pai primitivo é a representação do ideal da massa e este ideal domina o indivíduo substituindo-se ao seu ideal do eu. Tanto mais forte o laço identificatório, maior a onipotência desse pai. A coincidência do eu com o ideal do eu produz sensação de triunfo, enquanto que a tensão entre eles produz sentimento de culpabilidade ou inferioridade.

Na análise do exército, Freud observou que o superior converte-se num ideal, mas aí não é dada a possibilidade de que o soldado identifique-se a ele, apenas com seus iguais. Já na Igreja Católica a convocação é para com uma identificação com Cristo, sendo que a disposição libidinosa precisa ser completada nos dois sentidos: cada um tem de identificar-se com Cristo e amar os demais cristãos como Cristo os amou.<sup>32</sup> Essa prescrição ultrapassa a condição da massa.

Freud diz que é possível determinar no desenvolvimento psíquico da humanidade, o momento da passagem de uma psicologia coletiva à individual. O mito do pai da horda, mais tarde elevado à categoria de criador do mundo, diz de um pai que criou a primeira multidão e se constitui para cada filho num ideal ao mesmo tempo temido e venerado. Nenhum dos filhos que se uniram para matá-lo pode ocupar seu lugar de vencido sem ver retornado para si a mesma hostilidade. Convencidos, então, da necessidade da renúncia à herança paterna, fundam a comunidade fraterna totêmica, mas como na evolução essa situação gera novo descontentamento, a ordem antiga é parcialmente restabelecida. O homem reassume a chefia, desta vez apenas de uma família ou se representa na figura do herói que aspira suplantar o pai. Dessa forma, o mito se desdobra: na construção de Freud, o mito constitui o passo segundo o qual o indivíduo se separa da psicologia coletiva. O mito do herói teria sido o primeiro e o herói divinizado, anterior ao Deus-pai, precursor do retorno do pai primitivo como divindade.

---

<sup>31</sup> Id., *ibid.*, p. 2597.

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, p. 2604.

### 2.2.3 Sobre a origem de um Pai/Mestre Divino

A convivência não é fácil, impõe restrições e sacrifícios uma vez que os homens, além do incesto, do canibalismo e do homicídio, portam outros desejos proibidos de caráter anti-social e anti-cultural. Precisam, pois, de normas que evitem o caos, regulamentem as relações e a repartição dos bens necessários para a satisfação de suas necessidades, razão do processo civilizador, processo análogo ao supereu. Em função disso os homens constroem um conjunto de saberes, de produções e criações que os colocam acima de sua condição animal – fazem a cultura. A civilização não se realiza só pela internalização das interdições necessárias, funciona e se mantém pelas satisfações de ordem narcísica que despertam em seus membros, na medida em que participam de seus ideais e de suas criações. Essa é uma forma de reconciliar os homens com o sacrifício de suas pulsões. Como é impossível que todos satisfaçam seus desejos, criam uma ilusão de que alguém poderia conseguir tal feito, de que há *ao-menos-um* que pode. Nascem assim as representações religiosas. O pai mítico morto e devorado pelos filhos ressurgem nos deuses da humanidade aplacando seu anseio por um pai poderoso e protetor, em função de sua impotência e desamparo.

Freud se ocupa da função da religião no processo civilizador e na construção da cultura<sup>33</sup> em *O Futuro de uma Ilusão*<sup>34</sup>, texto de 1927. As prescrições da civilização são fortalecidas e sustentadas pela religião que entra fornecendo uma origem divina às mesmas, levantando nos homens a esperança de compensações pelas penas, pavores e durezas da vida. A religião promove formas de corrigir imperfeições da civilização e de compensar as dores que esta impõe ao homem. Propõe à civilização o abandono da violência ao se assumir como uma instância protetora em relação ao poder da natureza e conciliadora em relação à crueldade do destino humano de morrer.

Em Totem e Tabu Freud já havia tratado da origem de Deus relacionada à necessidade de proteção, mas reduzindo-a ao complexo paterno filial – a nostalgia do pai – Deus seria uma superação do pai para atender essa necessidade. Depois coloca outro fator: a impotência e a carência de defesa do homem passam a ter papel

<sup>33</sup> Freud não separa a noção de civilização e de cultura.

<sup>34</sup> *El Porvenir de una Ilusion*, in *Obras Completas*, op. cit., Vol. III, p.2961-2996.

principal na origem da religião. Em *O Futuro de uma Ilusão*<sup>35</sup> Freud diz que, na verdade, a motivação profunda no complexo paterno e a impotência e necessidade de proteção do homem estão enlaçadas. A nostalgia do pai e a necessidade de proteção contra as conseqüências da impotência humana são no fim das contas a mesma coisa. Freud faz mais uma vez analogia com que acontece na vida anímica da criança, no processo de relação de objeto, quando dirige a libido, primeiro à mãe que é quem atende suas necessidades narcisistas de satisfação e a protege dos perigos do mundo exterior, só depois ao pai, que inicialmente também constituía perigo e inspirava temor, apesar do carinho e admiração. As religiões mantêm essa ambivalência da relação com o pai, tomam esse traço protetor e emprestam aos deuses que criam.

As doutrinas religiosas sustentam verdades impossíveis de ser demonstradas, o que configura, segundo Freud, um problema para o qual há pelo menos duas tentativas de evitação. A primeira é a imposição da fé, da crença para aceitação das verdades religiosas, sem exigência de compreensão, basta sentir interiormente sua verdade, *credi quia absurdum*.<sup>36</sup> Subtraídas das exigências da razão, as “verdades” religiosas colocam-se acima, num plano superior a ela. “A segunda tentativa é a realizada pela filosofia do *como se*.”<sup>37</sup> São ficções que construímos, mesmo partindo de hipóteses absurdas atendendo a diversos motivos, e, então, nos conduzimos *como se* acreditássemos na sua veracidade. A pretensão da filosofia do *como se* só pode ser colocada e aceita pelo filósofo, não por aqueles que amam a verdade objetiva. O *dito* freudiano parece seguir outra via que a tomada pelo seu *dizer* ao construir ele próprio uma ficção do pai da horda primitiva.

Freud, que tinha pretensões de estar ao lado da ciência de seu tempo, considera as idéias religiosas apresentadas como dogmas e que não decorrem da experiência, nem de conclusões do pensamento, ilusões que não são mais do que a busca de realizações dos desejos mais antigos, intensos e prementes da humanidade. Uma das características da ilusão é ter seu ponto de partida nos desejos humanos dos quais se deriva.<sup>38</sup> Mas, ao mesmo tempo ele conclui que as fábulas religiosas, como o mito, tratam da verdade humana, uma “verdade histórica disfarçada”, ainda que se

---

<sup>35</sup> Id., *ibid.*, p. 2973.

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, p. 2975.

<sup>37</sup> Id., *ibid.*, p. 2976.

<sup>38</sup> Id., *ibid.*, p. 2977.

coloque ao lado da civilização como normalizadora, ao sacralizar as interdições e atribuí-las a alguma divindade.

Parece haver uma ambivalência do próprio Freud ao tratar dessa questão. Primeiro, sem pretender, cria um mito, embora sua intenção fosse construir uma teoria apoiando-se em estudos científicos. Neste texto, ao mesmo tempo em que aponta a origem da “verdade” religiosa na verdade do desejo, aposta na ciência como o *único* caminho para oferecer respostas às nossas interrogações acerca da realidade exterior e de nós mesmos. Afirma que apesar das investigações científicas avançarem lentamente, esperar algo da intuição ou do êxtase, não seria mais que uma ilusão. A ignorância é a ignorância, diz Freud, não é possível derivar dela o direito a crer em algo. Justifica-se, no entanto, dizendo que sua investigação não tem a finalidade de se pronunciar sobre a verdade das doutrinas religiosas, restringe-se a uma análise quanto à sua natureza psicológica que reconhece como ilusão. Considera que, apesar de ter descoberto os motivos da criação dos deuses, seu ponto de vista sobre a questão religiosa, fica deslocado. Admite quão bom seria se houvesse um deus criador do mundo e providência bondosa, uma ordem moral universal e uma vida além da morte, mas seria curioso que isso se sucedesse exatamente na medida de nossos desejos. Mais estranho ainda seria, continua, que fossem justamente nossos antepassados, ignorantes e necessitados de liberdade espiritual, que houvessem descoberto a solução de todos esses enigmas do mundo.<sup>39</sup>

Talvez possamos compreender essa ambivalência em Freud, pelo que ele mesmo diz, ao construir um crítico imaginário para contra-argumentar consigo mesmo, um outro imaginário, desdobramento de si mesmo. Primeiramente lhe seria oposto que as doutrinas religiosas não são temas como outros quaisquer sobre os quais se possa subtilizar impunemente, são a base da civilização. Há que se reconhecer a importância da religião (cristã) na manutenção da obrigatoriedade de sustentar os princípios da cultura ao ensinar sobre a existência de um deus onipotente e justo, de uma ordem moral universal e de uma vida futura, ainda que puras ilusões. Seria de temer pelo caos que poderia sobrevir se a religião fosse suprimida. Ainda que pudesse ser comprovado que a religião não possuía a verdade, isso tudo por si só justificaria nosso silêncio e nossa atitude “*como se*”, conforme aconselha a filosofia. Além disso, para muitos a religião é o único consolo, o que permite suportar a vida, é uma forma de realização de desejos.

---

<sup>39</sup> Id., *ibid.*, p. 2979.

Afirmando que não foi o único a apontar esse caráter ilusório da religião, apenas o primeiro a agregar uma base psicológica, Freud reconhece ser compreensível a contrariedade que costuma aparecer diante de colocações em favor da renúncia de desejos e da aceitação do destino. Apesar de serem incontestáveis os benefícios que a religião tem feito à civilização, ao ajudar no domínio dos instintos anti-sociais e por ter regido a sociedade humana por milênios, o fato de hoje haver multidões descontentes ou mesmo hostis com ela, pode ser atribuído ao declínio da influência da religião sobre a coletividade. Considera, no entanto, ser duvidoso que na época da supremacia incontestável da religião os homens fossem mais felizes.

Freud atribui a perda da força da religião junto à civilização europeia cristã ao avanço da ciência, pois o espírito científico cria uma atitude particular diante das coisas do mundo que levam a um abandono da fé religiosa. No entanto, não considera que a civilização tenha de temer os homens cultos e os trabalhadores intelectuais, pois estes encontram outros motivos para uma conduta civilizada. Não é o caso da grande massa inculta e explorada pela civilização que tem todos os motivos para ser hostil e pode se lançar sobre o ponto fraco descoberto em seus senhores.

“Se não se deve matar única e exclusivamente porque Deus proibiu e logo se descobre que não existe Deus”, não haveria porque temer seu castigo, logo, conclui, “poderá se cometer assassinatos sem escrúpulos o que só a coerção social poderá evitar”. Mas Freud<sup>40</sup> rebate esse raciocínio ao concluir que se a civilização chegou a essa interdição é porque serve aos interesses coletivos. Se cada um matasse em função de seus motivos pessoais a vida em comum seria inviável. Por isso é criada a Lei e em caso de transgressão a coletividade impõe castigo e até a morte. Ou seja, aos homens não interessa sua mútua destruição, mas em vez de admitirem isso, constroem uma entidade divina a quem atribuir essa proibição. Freud acredita que isso se deve a uma fase infantil da civilização e idealiza um momento em que ela chegue a um nível de educação mais voltada para a realidade, adotando uma atitude mais científica podendo, então, prescindir dessas ilusões. Como observa Enriquez<sup>41</sup>, essa pode ter sido a ilusão de Freud, ao apostar demais na racionalidade, na possibilidade do mundo ser transformado pela educação e pela esperança de

---

<sup>40</sup> Id., *ibid.*, p. 2982.

<sup>41</sup> ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social*. 2. Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991, p. 92.

reconciliação do homem consigo mesmo e com seus semelhantes por intermédio da reflexão científica desapaixonada.

Ao comparar a religião à neurose infantil, apesar de admitir a insuficiência dos conhecimentos da psicologia e das dificuldades em aplicar o que é do campo individual à coletividade, Freud ao mesmo tempo em que reconhece a fragilidade do intelecto diante do pulsional, acredita que a voz do intelecto não descansa até se fazer ouvir. Esse é um ponto de otimismo em relação ao futuro da humanidade. Prescindir da religião pressupõe uma renúncia à satisfação puramente individual e imediata e à ilusão da possibilidade de uma bem-aventurança depois da morte. Por outro lado, a liberdade de não precisar defender e servir à ilusão religiosa e a renúncia à boa parte dos desejos infantis permitem suportar melhor que algumas de nossas esperanças não sejam senão ilusões.

Freud<sup>42</sup> finaliza seu *Futuro de Uma Ilusão* reafirmando a crença de que o trabalho científico pode penetrar na realidade do mundo permitindo ampliar nosso poder e dando sentido e equilíbrio à vida, uma vez que a ciência tem demonstrado nada ter de ilusória, apesar da necessidade de constantes aperfeiçoamentos e de seus limites. Ilusão seria crer que podemos obter em qualquer outro lugar aquilo que ela não nos pode dar. Assim, introduz com a psicanálise, a qual ele também reivindicava o estatuto de ciência, uma leitura da religião como reforço da lei na regulamentação dos vínculos a fim de tornar viável a vida em sociedade.

Freud retoma aqui o que já havia postulado em *Totem e Tabu*: Deus como retorno nostálgico do Pai da Horda. No entanto, Lacan no Seminário *A Ética*<sup>43</sup> diz que é porque estamos em um tempo que Deus está morto que o mito freudiano do pai da horda primitiva pode ser inventado. O mito de origem surge como uma construção *a posteriori* para dar conta de Um primeiro impossível de ser explicado, mas necessário.

#### **2.2.4 A ordem familiar**

Se no processo de civilização a convivência dos homens entre si não é nada fácil, ainda assim é fundamental. Uns precisam dos outros, a começar pelas relações

---

<sup>42</sup> *El Porvenir de una Ilusion*, op. cit., p. 2991-2992.

<sup>43</sup> LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 7: **A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

primordiais estabelecidas no âmbito da família, as quais possibilitam a transmissão da cultura, da educação, da aquisição da língua e veiculam uma continuidade psíquica entre as gerações.

O laço social começa a ser anunciado no campo da psicanálise por Lacan com o conceito de complexo num texto enciclopédico sobre a família elaborado em 1938<sup>44</sup> em que privilegia as primeiras relações no primeiro agrupamento humano, o núcleo familiar. É a partir das relações sociais marcadas pela dominância das instâncias sociais sobre as naturais, desde as mais primitivas entre mãe e filho que ele define tanto os complexos familiares como suas patologias. Os complexos organizados a partir das imagos, representações inconscientes, reproduzem certa realidade do meio ambiente e são vividos em determinadas etapas do desenvolvimento psíquico, dominados por fatores culturais sem nenhuma fixidez da espécie. Além do complexo de Édipo elaborado por Freud, Lacan situa o complexo de desmame e o complexo de intrusão.

O desmame<sup>45</sup> é o complexo mais primitivo que fixa no psiquismo a relação da alimentação de um modo parasitário e representa a forma primordial da imago materna. Apesar de representar uma função biológica no psiquismo, tem caráter diferente do instinto sendo inteiramente dominado por fatores culturais, pois é uma regulação cultural que o condiciona. O desmame deixa no psiquismo o traço permanente da relação biológica que ele interrompe, gerando a primeira crise do psiquismo, cuja solução tem uma estrutura dialética. O desmame pode ser aceito ou recusado por uma intenção mental que se dá por afirmação ou negação, uma vez que ainda não há um eu que possa fazer uma escolha. O positivo do complexo se dá pela recusa do desmame que busca restabelecer a imago da relação nutriente. Podemos pensar à luz dos textos freudianos que seria talvez uma primeira recusa a desembarcar na condição de desamparo humano e a restabelecer algo perdido para sempre, mas que permanece na representação poética da sensação *oceânica*, *sensação de eternidade*, *sentimento sem limites* – alusão que Freud faz às palavras de Romain Rolland.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Texto escrito para o tomo VIII da *Encyclopédie Française*, consagrado à vida mental. LACAN, Jacques. **Os Complexos Familiares na formação do indivíduo**: ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>45</sup> Id., *ibid.*, p. 22-30.

<sup>46</sup> Referência de Freud às palavras do amigo Romain Rolland sobre a fonte última da religiosidade. *In El Mal Estar en la Cultura*, op. cit.

O complexo de intrusão<sup>47</sup> traduz a experiência que, nas palavras de Lacan, o *sujeito primitivo* realiza ao se reconhecer como tendo irmãos, cuja condição varia de acordo com a cultura, com as contingências individuais e com o lugar que o acaso dá a cada um na ordem dos nascimentos. A intrusão está na estrutura da identificação mental que se apresenta como rivalidade e ciúme e se iniciam no interior das relações familiares. É um primeiro esboço de constituição do eu e do reconhecimento de um *outro* como objeto. Desde essa situação fraterna primitiva a agressividade aparece como secundária à identificação. A agressividade que domina a economia afetiva e que é simultaneamente sofrida e posta em ato é sustentada por uma identificação ao outro, objeto da violência.<sup>48</sup>

O ciúme atualiza o desejo de morte que já aparecia no mal-estar do desmame, masoquismo primário, que o sujeito pelo jogo assume, reproduz e assim sublima e ultrapassa.<sup>49</sup> O ciúme se dá porque faz o sujeito reviver a relação perdida com a mãe e com ela o desejo de morte, por isso desencadeia uma agressão ao irmão, fenômeno, portanto, secundário à identificação. Lacan trabalha aí a lógica da identificação num momento inaugural da constituição subjetiva e que passa a se repetir nos laços posteriores como o que foi apontado por Freud<sup>50</sup> nas formações coletivas em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Considerando essa identificação primeira mal definida na teoria Lacan se propôs a desenvolvê-la na formulação do estágio do espelho que trata do mal-estar correspondente à fase do desmame.

O fenômeno recortado no estágio do espelho, que trata da antecipação da imagem corporal da criança ao se reconhecer no espelho, é simbólico da realidade do sujeito: primeiro, a constituição de uma unidade afetiva e mental proveniente do exterior no registro da imagem e na dependência da presença de outros que falem referendando essa percepção; segundo, a instauração de uma ilusão de unidade que persiste na busca permanente de elementos visuais na representação da identidade. O eu se constitui paralelamente à constituição do outro pela divergência introduzida por um terceiro termo ao configurar uma situação triangular que desfaz a confusão

---

<sup>47</sup> Lacan, *Os Complexos Familiares*, op. cit., p. 30-41.

<sup>48</sup> Lacan lembra aqui que é o papel que o masoquismo desempenha no sadismo bem como o enigma que constitui na economia dos instintos vitais que levou Freud a afirmar um instinto de morte (o texto não se refere à pulsão, mas ao instinto). Lacan refere ainda sua teorização sobre a identificação afetiva nesse momento genético, no que chamou de estágio do espelho.

<sup>49</sup> Lacan, *Os Complexos Familiares*, op. cit., p. 34.

<sup>50</sup> Op. cit.

afetiva. Assim, o *sujeitinho ciumento* por identificação, podendo renunciar ao objeto materno, aceitando o real, não precisa se lançar na destruição do outro, antes pode concebê-lo como objeto. Depara-se assim com o outro como *um outro* e como objeto social.<sup>51</sup>

Lacan<sup>52</sup> propõe uma revisão situando a família paternalista na história, que permite pensar a neurose contemporânea. Apesar de nesse momento desprestigiar a concepção freudiana da instituição da ordem da família formulada em Totem e Tabu, por considerá-la um abuso teórico<sup>53</sup>, ele vê no complexo de Édipo a possibilidade de esclarecer a estrutura psicológica da família uma vez que opera através da instauração de um conflito triangular.

Na concepção freudiana, pelo complexo de Édipo – em que a repressão sexual se faz por um supereu que ultrapassa sua forma narcísica de quando recebia traços da realidade através da repressão materna – se introduz a possibilidade da sublimação da realidade e da identificação com o progenitor do mesmo sexo. Mas, Lacan observa que não há distinção entre essa identificação e a identificação narcísica, havendo em ambas uma assimilação do objeto, apenas no desejo edipiano este objeto estaria mais adequado à realidade.

Ao fazer uma análise mais estrutural dessa identificação Lacan distingue inicialmente uma contradição das funções da imago parental que, por um lado, pela ação do supereu, inibe inconscientemente a função sexual e, por outro, preserva essa mesma função possibilitando seu retorno futuro pela ação do ideal do eu no plano da consciência. Além disso, ele acha que é preciso ressaltar que no complexo de Édipo “o objeto da identificação não é objeto do desejo, mas aquele que no triângulo edipiano se opõe a ele” [...] e “nesse passo rumo à realidade, o objeto primitivo do desejo parece escamoteado”.<sup>54</sup> Por isso, a identificação edipiana funciona como uma defesa narcísica do sujeito, fazendo surgir o objeto que faria obstáculo ao desejo. Ao mesmo tempo, continua Lacan, esse momento do Édipo fornece o protótipo da sublimação transfigurando um objeto e propondo-o não mais como meio de satisfazer o desejo, mas como pólo para criações da paixão.

---

<sup>51</sup> Lacan faz conexão do complexo fraterno com a paranóia e diz que um grupo familiar reduzido à mãe e à fratria pode desenhar um complexo psíquico em que a realidade tende a permanecer imaginária ou abstrata, propícia à eclosão da psicose.

<sup>52</sup> Os Complexos Familiares, op. cit., p. 41-61.

<sup>53</sup> Não entendendo como o mito de Freud, como vai dizer adiante.

<sup>54</sup> Os Complexos Familiares, op. cit., p. 53.

Na estrutura do drama edipiano é o pai que é designado para dar forma à função da sublimação, já que a imago da mãe trai a interferência das identificações primordiais, e marca tanto o ideal do eu como do supereu. Lacan ressalta que os efeitos psíquicos da imago do pai, ao concentrar a função da repressão e da sublimação, não deixam de ser resultado da determinação social da família paternalista. É “por ser investida pela repressão que a imago paterna projeta sua força original nas próprias sublimações que devem ultrapassá-la” e, continua, “é por amarrar em tal antinomia o progresso dessas funções que o complexo de Édipo retira sua fecundidade”.<sup>55</sup>

Lacan tirando disso tudo conseqüências que ultrapassam o drama individual e permitem pensar seus efeitos na cultura, considera que, hoje como antes, o homem da cultura ocidental não pode ser compreendido fora das antinomias que constituem suas relações com a natureza e com a sociedade. É só essa amarração que permite compreender sua angústia em relação às condições de vida bem como as saídas mais elevadas com as quais busca vencer a angústia, como o reconhecimento de que é através de crises dialéticas que ele se cria a si mesmo e a seus objetos.

Lacan tributa ao complexo da família conjugal os êxitos do caráter, da felicidade e da criação como conseqüência da superação da angústia mais arcaica, do confronto com as figuras de seu destino e do triunfo contra a servidão original. Salienta a importância da diversidade e da riqueza das realidades inconscientemente integradas na realidade familiar e das condições morais da criação, de modo a colocar na estrutura familiar um poder que ultrapassa qualquer racionalização educativa. Chega a dizer que é a imago do pai que opera na formação do homem o que é evidenciado nos grandes homens.

O afrouxamento dos laços familiares e o declínio da imago paterna, decorrentes não só de sua dialética, mas também das mudanças culturais, sociais, econômicas e políticas constituem uma verdadeira crise psicológica, à qual se deve o próprio surgimento da psicanálise no final do século XIX. Lacan<sup>56</sup> encontra a determinação das neuroses reveladas na operação psicanalítica nas condições familiares e na personalidade do pai, “sempre carente de alguma forma, ausente, humilhada, dividida ou postiça”. Essa carência, de acordo com sua concepção do Édipo, esgota tanto o movimento pulsional quanto a dialética das sublimações,

---

<sup>55</sup> Id., *ibid.*, p. 55.

<sup>56</sup> Id., *ibid.*, p. 61.

gerando impotência e falta de utopia, seja porque o neurótico inibe suas possibilidades criativas diante das expectativas do mundo, seja pelo desconhecimento de seu próprio movimento no objeto que ele propõe para sua revolta.

Além da constelação originária que preside o nascimento, a pré-história, o destino do sujeito, constelação que é formada pela narração de traços que especificam a união dos pais da construção da imago paterna, Lacan no *Mito Individual do Neurótico*<sup>57</sup> passa a supor uma relação simbólica que recobre o real<sup>58</sup> e apresenta a função dos mitos de representar as relações humanas fundamentais.

A estrutura triangular é assim questionada com a introdução de um quarto elemento pelo desdobramento da função do pai. Nesse quaternário se situa a relação narcísica com o semelhante, experiência fundamental do desenvolvimento imaginário do ser humano que é a constituição do eu. Vê nessa experiência constitutiva de todas as manifestações da condição humana, uma experiência da morte. É da morte não realizada, mas imaginada que se trata na dimensão agressiva da relação narcísica e na dialética do drama edipiano, drama do neurótico. As relações sociais no âmbito da família são organizadas pelas imagos parentais cuja construção excede sua circunscrição. Embora de certa forma restrito ao drama existencial do grupo familiar, a análise de Lacan nesse momento, acerca dessas relações, refere-se à estrutura social do século XIX, que produz um pai carente e humilhado, que não coincide com sua função simbólica e apresenta a neurose como modo de organização subjetiva característica do homem moderno.

### 2.2.5 A lei do pai

O pai fundamenta o social. Mas, o pai, já dizia Lacan, decididamente não é uma questão simples. A interrogação – O que é um pai? – é uma questão desde sempre não totalmente resolvida. Embora o pai seja tido como aquele que engendra, faz nascer, dá a luz, cria, isso, na visão de Lacan não é necessariamente verdadeiro. Sendo a condição humana definida pela possibilidade de ser falante, a ordem na qual

---

<sup>57</sup> Texto de 1953. LACAN, Jacques. *O Mito Individual do Neurótico*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

<sup>58</sup> O real aqui fica muito próximo da noção de realidade.

o pai se funda é simbólica.<sup>59</sup> Desde Freud com a introdução do pai da horda primitiva, o pai tem uma função simbólica na constituição da subjetividade.

O pai simbólico<sup>60</sup> não é representado em parte alguma, mas encarna uma função culturalmente determinada. Somente Deus, diz Lacan no seu seminário sobre *A Relação de Objeto*, poderia responder a essa posição do pai como pai simbólico, aquele que poderia dizer como o Deus do monoteísmo – *eu sou aquele que sou*. Fora daí essa afirmação não poderia ser literalmente pronunciada por ninguém. O pai simbólico é impensável, não está em parte alguma, não intervém em lugar algum. Foi para tentar explicar – onde está o pai – que, segundo Lacan, Freud construiu um mito em Totem e Tabu apresentando-o como o pai morto, aquele que vale para que outros surjam como pais.

Mas, enquanto para Freud há equivalência entre pai morto e gozo, para Lacan, o pai morto como gozo é sinal do próprio impossível. É daí que surge o real. Para além do mito de Édipo, o pai morto é então um operador estrutural, chamado de pai real.<sup>61</sup> O enunciado de uma interdição se funda num segundo tempo, o tempo da construção do mito. Só nesse segundo tempo há incidência significativa, portanto, o que está antes não pode ser lido como ato, não poderia haver nenhum ato que pudesse ser qualificado como assassinato. Esse pai mítico não intervém enquanto tal, a não ser pela intermediação do pai real que vem dar sua nova dimensão à relação imaginária do jogo especular do eu e o outro. Assim, o pai passa a ser uma referência, uma função em cada um dos registros essenciais da realidade humana, não só o simbólico, mas também o imaginário e real<sup>62</sup>, que designam os nomes do pai.

Na perspectiva da subjetivação da criança, o pai simbólico é tomado na realidade complexa na qual se passa o drama da castração.<sup>63</sup> O pai simbólico operando na mãe faz com que ela assuma a função de mãe simbólica, como agente da frustração, introduzindo uma falta que é vivida pela criança como um prejuízo imaginário. Lacan<sup>64</sup> define a frustração como um “ato imaginário concernente a um

<sup>59</sup> A prevalência do simbólico é apregoada por ele num primeiro tempo de seu ensino.

<sup>60</sup> Lacan, *A Relação de Objeto*, op. cit., p. 124. Nesse Seminário Lacan privilegia os nomes do pai como pai imaginário, pai real e pai simbólico, sendo este último identificado ao pai simbólico.

<sup>61</sup> LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 17: *O Avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 118.

<sup>62</sup> LACAN, Jacques. *O simbólico, o imaginário e o real*, in: *Nomes-do-Pai*, Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2005.

<sup>63</sup> A Relação de Objeto e as Estruturas Freudianas op. cit., p. 111.

<sup>64</sup> Les Formations de l'inconscient, Inédito. Aula de 15/01/58.

objeto bem real, que é a mãe enquanto objeto de necessidade da criança”. A frustração acontece pela impossibilidade de alcançar um objeto real, primordial como o seio materno, tomado na posição de desejo, experiência ligada à primeira época da vida, aos traumas, fixações, às experiências pré-edípicas. Na verdade é a mãe como objeto que o pai enquanto simbólico interdita, impedindo uma satisfação pulsional da criança no princípio do complexo de Édipo.

O pai intervém no drama edípico em outro plano, através do pai real<sup>65</sup> que introduz a falta de um objeto fálico imaginário na cadeia simbólica. Essa intervenção real do pai se refere a uma ameaça imaginária de castração. Castração, ato simbólico que promove uma falta cujo agente pode ser alguém real, não necessariamente o pai. O pai real, no entanto, é de difícil apreensão pela criança, uma vez que entre ambos se interpõe o fantasma.

A castração, portanto, é uma experiência subjetiva acerca da falta de um objeto imaginário, o falo, ligada à ordem simbólica instituída, ao complexo de Édipo, comportando a noção da lei. Culturalmente é o pai que entra em jogo como portador da lei, como interditor desse objeto que é a mãe. A função do pai está ligada à interdição do incesto, ainda que não seja o pai que tenha promulgado a lei de interdição do incesto e seja tão somente seu representante.

O pai enquanto investido pelo significante do pai é que intervém no complexo de Édipo de modo concreto. É a intervenção do pai real e seu desejo sexual pela mulher feita mãe, que retira da dupla mãe/filho qualquer possibilidade de completude imaginária e dá à criança seu lugar fora do casal. Dessa forma, pela lei do desejo, operada pelo pai real, a criança pela castração é lançada no plano da organização simbólica.

Ainda na perspectiva da subjetivação da criança, a posição ocupada pelo pai de preferido da mãe é que permite a formação do ideal do eu, ponto fundamental para a saída do Édipo, quando a criança pode, enfim, assumir o falo como significante e fazer dele o instrumento das trocas sociais.<sup>66</sup> Lacan refere essa dimensão ideal, como uma dimensão imaginária do pai que introduz uma falta real, uma privação de um objeto que é puramente simbólico<sup>67</sup>. É ao pai imaginário que se refere toda a dialética da agressividade, da identificação, da idealização, que formam o suporte psicológico

---

<sup>65</sup> Pai real que aqui significa pai da realidade.

<sup>66</sup> A Relação de Objeto e as Estruturas Freudianas, op. cit., p. 125.

<sup>67</sup> Como é o caso do pênis para a mulher. Id., ibid, p. 28.

de relações agressivas e libidinosas ao semelhante. Por isso esse pai pode ser tanto o pai assustador como o pai idealizado dos fantasmas infantis, figura que pode ser distante daquela do pai da realidade.

O pai que faz a lei, onipotente, ideal, digno de ser amado, na verdade, observa Julien<sup>68</sup>, pode o que a criança não pode. O pai legislador, diz ele, “é o *criador* do que a criança é e, por isso mesmo, responsável pelo que ela não é”. Esse é o sentido de ser ele o agente da privação real, “privação que vem da distância entre o que a criança gostaria de ser (em termos analíticos: o significante fálico sempre faltoso) e o que ela é”.

Ou seja, a origem da carência estrutural do ser, o que o sujeito não é, é atribuída a um agente, um pai imaginário ideal, que, portanto, é o privador desse *não ser*. É desse pai que a criança (e todo homem) tem de fazer o luto. Por outro lado, ainda acompanhando Julien, a identificação ao pai ideal e mau, pois podia, mas não fez, implica a identificação com a maldade desse pai que retorna ao sujeito, “fazemos nossa sua maldade e nos tornamos maus *com nós mesmos*”. Isso é o supereu freudiano, um retorno contra si mesmo do ódio contra o pai como criador e senhor.

O Édipo, assim desdobrado a partir dessas relações primordiais com as figuras parentais nos planos real, simbólico e imaginário, é estruturante da subjetividade da criança e da própria condição social humana. Apesar de tudo, o Complexo de Édipo não pode ser considerado uma catástrofe, ao contrário, Lacan o situa como o fundamento e a base de nossa relação com a cultura, na qual o pai imaginário, o pai mítico, idealizado é invocado quando há um fracasso do pai real na operação simbólica da castração.

Essa função edípica que opera desde a etapa fálica primitiva, quando a primazia do falo é instaurada pela existência do discurso e da lei, passa a ser nomeada de metáfora paterna. Como já vimos, no momento da dialética das relações edípicas, a criança na relação com a mãe, dependendo do seu amor, identifica-se com o objeto imaginário do seu desejo, o falo, o qual tem uma função na economia subjetiva, cuja significação é evocada no imaginário pela metáfora paterna<sup>69</sup>. Essa estrutura

---

<sup>68</sup> O Estranho Gozo do Próximo, op. cit., p. 75-76.

<sup>69</sup> Em *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, artigo de 1958 que resume o que foi apresentado no seminário sobre as psicoses durante os dois primeiros trimestres de 1955-56. In: *Escritos 2*, México: Siglo XXI Editores, 1985, p. 537-538.

combinatória do Complexo de Édipo se repete incessantemente na articulação significativa do sujeito no questionamento de sua existência.

O que importa nas relações estruturantes do Édipo é o valor que a mãe dá à palavra do pai, à sua autoridade, ao lugar que ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei.<sup>70</sup> Com a metáfora paterna ou metáfora do Nome-do-Pai<sup>71</sup> o Édipo é inserido no campo da linguagem como algo que concerne à função do pai em termos de relações inter-humanas, tendo uma função normativa ligada à castração. Se de um lado a castração está ligada à interdição do incesto, à relação com a constituição das neuroses, de outro, tem a ver com toda a experiência humana.

Lacan diz que o pai é uma metáfora porque é um significante que vem no lugar de outro significante, o significante materno, o primeiro significante introduzido na simbolização. Essa é a função do pai no complexo de Édipo, ser um significante que substitui outro. O pai como uma função<sup>72</sup> depende da forma como o sujeito assume o significante na linguagem e introduz uma ordenação na série de gerações. O pai, a palavra pai, eleva-se ao nível de símbolo, torna-se um significante, ainda que o pai simbólico não se restrinja ao símbolo do pai ou ao pai no simbólico. A posição do pai simbólico<sup>73</sup> não está relacionada à sua condição de procriador, mas a qualificação como genitor se dá num nível simbólico, pelo Nome-do-Pai.

O Nome-do-Pai, termo emprestado da religião cristã, é o termo necessário para abarcar a função simbólica do pai<sup>74</sup> e preencher sua função como nome: procriação, interdição do incesto, relação do significante à lei e a função de nomear.<sup>75</sup> O Nome-do-Pai<sup>76</sup> pode ser chamado pelo sujeito através de um pai real, não necessariamente o pai genitor, mas Um pai que se situe numa posição terceira interceptando alguma relação dual imaginária. Ou seja, “o Nome-do-Pai reduplica, no

<sup>70</sup> Id., *ibid.*, p. 560.

<sup>71</sup> Id., *ibid.*

<sup>72</sup> PORGE, Erik. **Jacques Lacan, Um Psicanalista: percurso de um ensino.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006, p. 136.

<sup>73</sup> **Les Formations de l'inconscient.** Aula de 22/01/58. Inédito.

<sup>74</sup> Porge, Jacques Lacan, um psicanalista, op. cit., p. 139.

<sup>75</sup> PORGE, Erik. **Os Nomes do Pai em Jacques Lacan.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999, p. 13.

<sup>76</sup> Porge, perseguindo a relação entre o Nome-do-Pai e RSI, insiste que o Nome-do-Pai não é um elemento como outro, nem pode ser reduzido à noção de pai simbólico. Salienta que, para que a metáfora se produza, é preciso a intervenção do pai, simbólico, imaginário e real. Mas, “como algo de pai pode concorrer para criar uma metáfora de pai?” Acredita que deveríamos chegar a poder articular, simultaneamente, a existência das três formas de pai e a do Nome-do-Pai, o que só é permitido pelo nó borromeano. *In Jacques Lacan, um psicanalista, op. cit.*, p. 145.

lugar do Outro, o próprio significante do ternário simbólico, na medida em que ele constitui a lei do significante”.<sup>77</sup>

Porge sublinha que o enlace do desejo à lei pelo Nome-do-Pai se refere à lei do significante, na medida em que ela substitui uma ordem binária por uma ternária. “O Nome-do-Pai é uma simbolização de simbolização, uma simbolização em segundo grau.”<sup>78</sup> Uma vez que é instituída a ordem simbólica, qualquer coisa responde ou não à função definida pelo Nome-do-pai. A significação pode ser colocada no interior desta função e pode ser diferente segundo as situações, mas em qualquer uma só depende da necessidade da função do pai, que ocupa o Nome-do-pai na cadeia significante. Dessa forma, a ligação do pai à lei está no nível do significante, do Nome-do-Pai, não no nível da pessoa do pai. O pai da lei é o que funda a interdição instituinte do simbólico, que nos lança desde o princípio na linguagem.

O que Lacan fez ao transpor o Édipo freudiano do campo das relações familiares para o campo da linguagem, ao fazer do pai um significante, foi decantar o caráter estrutural do Édipo e conferir ao pai o lugar de um terceiro, reduplicado pela lei do significante. Enquanto o pai na versão freudiana do Édipo é o Outro da mãe, portanto, o Outro do Outro, para Lacan o Outro do Outro não existe. O terceiro substancial do complexo freudiano é assim substituído por um terceiro lógico, a exceção, que permite a instauração da alteridade<sup>79</sup> permitindo a criança subjetivar-se ao inscrever-se como ser de desejo e de linguagem<sup>80</sup>. No nível da sociedade há uma operação similar. Os terceiros do social e do singular se juntam no trajeto que deve “se realizar para que o sujeito e o coletivo, ao dar lugar à perda de gozo, induzam e permitam o irreduzível trabalho de subjetivação”.<sup>81</sup>

O lugar de um terceiro ocupado pelo pai, Um Pai, enlaçado tanto à lei normativa da vida dos homens quanto à lei do desejo é o lugar do pai primevo de Totem e Tabu, lugar mítico de Um primeiro, uma representação da exceção por um pai primitivo ideal, incorporado por identificação, em relação ao qual existe mais que amor, nostalgia, pois há um apelo por seu retorno. Retorno que o próprio Freud reconhece nos deuses da humanidade, em O Futuro de uma Ilusão.

<sup>77</sup> Lacan, *De una cuestión preliminar*, op. cit., p. 559.

<sup>78</sup> Porge, Jacques Lacan, um psicanalista, op. cit., p. 143-144.

<sup>79</sup> LEBRUN, Jean-Pierre. **O Futuro do Ódio**. Porto Alegre: CMC Editora, 2008, p. 89.

<sup>80</sup> Id., *ibid.*, p. 92.

<sup>81</sup> Id., *ibid.*, p. 95.

Žižek<sup>82</sup> reconhece o retorno do pai primitivo, essa figura anal superegóica, o próprio “Senhor do Gozo”, como real e bem vivo tanto nos movimentos políticos totalitários modernos como nas seitas. O pai simbólico, morto, ignora o gozo e nos permite manter as fantasias que estruturam o nosso gozo com um mínimo de distância entre elas e o espaço social. Já o pai obsceno anal obtura esse acesso ao gozo, mas, ao mesmo tempo “anima diretamente o suporte fantasmático do nosso ser, invadindo imediatamente a totalidade do espaço social”, acrescenta o autor.

A necessidade de recorrer à exceção retorna sempre para reencontrar a identidade pelo recalque, por isso, conforme Costa<sup>83</sup> “os movimentos culturais se retroalimentam constantemente de rupturas e rearranjos”. Segundo ela, “o princípio que mantém o pai “vivo”, como significante ordenador da cultura, precisa refundar constantemente a exceção para voltar a sacrificá-la, reconstituindo o recalque e a identidade”, donde a necessidade de repetição do assassinato. A escolha da exceção vai sempre cumprir a função de ordenador moral, sendo que os deslocamentos que se produzem ao longo da história dizem respeito à representação dos lugares de exceção e identidade, permanentemente interligados.<sup>84</sup>

Quando falta o pai simbólico, como aponta Žižek<sup>85</sup>, tende a haver a incidência real de pais primitivos operando regras e leis desde a exterioridade. Ao fazer uma leitura estrutural do que se dá no nível da cultura, o autor<sup>86</sup> diz que também a Lei Pública comporta uma dissociação entre as normas explícitas baseadas no ideal do eu, ordem simbólica que regula a vida social, e o seu inverso obsceno, superegóico, que induz a um gozo não reconhecido.

Ainda que a exceção seja estrutural, as formas imaginárias de preencher o vazio da castração no imaginário social são passíveis de transformação. Que o pai seja um bom velhinho ou um patriarca autoritário, Deus todo poderoso, etc., são apenas formas que os homens utilizaram para dar corpo e povoar imaginariamente esse lugar dito paterno, num dado tempo. Pode-se, assim, compreender as referências ao

<sup>82</sup> ŽIŽEK, Slavoj. **As Metástases do Gozo: Seis Ensaio sobre a Mulher e a Causalidade**. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 2006, p.271. Na verdade, ele acredita que Freud foi vítima de um erro de perspectiva, <sup>82</sup>pois considera que “o pai primitivo é um fenômeno posterior, eminentemente moderno, pós-revolucionário, resultado da dissolução da autoridade simbólica tradicional”.

<sup>83</sup> COSTA, Ana. **A Ficção do Si Mesmo: interpretação e ato em psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 1998, p. 107.

<sup>84</sup> Id., *ibid.*, p. 117.

<sup>85</sup> *As Metástases do Gozo*, op. cit., p. 271.

<sup>86</sup> Id., *ibid.*, p. 180.

*declínio do pai* ou mesmo do declínio da *lei do pai*, tão repetidas no século XX, como um esvaziamento de certas formas imaginárias de preenchimento desse lugar, não do lugar.

### **2.2.6 A linguagem como condição do laço social**

Há uma relação indissociável entre a condição de ser de linguagem e a condição social do homem. A função social da linguagem, condição do próprio inconsciente, na concepção de Lacan pode ser deduzida do que diz quando apresenta o Real, o Simbólico e o Imaginário como registros da realidade humana.<sup>87</sup> Começa observando que comportamentos instintivos, deslocados do que é essencialmente natural no animal, já assumem um valor socializado fornecendo um esboço do comportamento simbólico que é fundamental no homem. Considera que a constituição do grupo humano se deu quando os homens primitivos puderam se reconhecer como grupo a partir da senha. Assim o símbolo desempenha uma função inter-humana que nasce com a linguagem.<sup>88</sup>

Falar implica a substituição das coisas pela palavra, sem que com elas guardem a mínima relação, o que requer um distanciamento, uma perda do imediato. Essa possibilidade se instaura desde que a mãe por sua ausência permite que algo ali seja colocado dando lugar ao simbólico; por não estar sempre disponível faz com que surja no outro o pedido, bem como pela impossibilidade de dispor de um objeto que satisfaça completamente a necessidade, dá lugar ao movimento do desejo. A ausência, primeiro da mãe, depois das coisas, resulta numa perda de gozo que acompanha essa aptidão à fala que é transmitida de geração em geração, inerente à condição humana.

A fala tem ainda uma função essencial de mediação que permite aos homens transcender a relação agressiva fundamental com a miragem do semelhante. Para que a relação libidinal a dois, marcada pelo estilo do imaginário, assuma valor simbólico é

---

<sup>87</sup> Numa conferência proferida em oito de julho de 1953 e que precedeu o texto escrito do relatório de Roma sobre função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. LACAN, Jacques. **O simbólico, o imaginário e o real**, in **Nomes-do-Pai**, op. cit.

<sup>88</sup> O símbolo, diferentemente do signo, não guarda nenhuma relação com o que representa.

preciso mediação de um terceiro personagem.<sup>89</sup> A palavra pode para alguns povos significar ação, para nós, diz Lacan, a palavra quando empenhada é uma forma de ato, mas às vezes é um objeto, uma coisa que se carrega. As palavras exprimem os interditos que organizam as estruturas de parentesco e regulam a troca humana das alianças.

A lei do homem se confunde com a lei da linguagem<sup>90</sup> instaurada desde que as primeiras palavras de reconhecimento presidiram os primeiros dons, símbolos, significantes dos acordos de convivência e da organização social, mantidos pela proibição do incesto. Os símbolos constituem uma rede que envolve o homem desde que ele vem ao mundo e mesmo antes já reúnem aqueles que o engendram e que desenham seu destino, a lei dos seus atos e o acompanham até depois da morte. Pelo símbolo o homem se faz homem, pelo símbolo faz suas leis, seus pactos, suas alianças, seus laços que, de alguma forma, determinam seu lugar, seu nome, seu ser.

Cada homem marca seu lugar, sua posição nesse universo de linguagem que o precede e o envolve pela função da fala no ato de enunciação que o singulariza. É na linguagem – que pré-existe à entrada que cada sujeito falante nela faz – que lhe é designado, no momento do seu nascimento, um lugar através de seu nome próprio.<sup>91</sup> Lacan diz que o sujeito mais do que servo da linguagem é servo de um discurso em movimento instaurado na tradição que funda as estruturas elementares da cultura, as quais revelam uma ordenação das trocas, mesmo as inconscientes. Na *Instância da Letra* ele propõe que a dualidade etnográfica natureza/cultura seja substituída pela concepção ternária: natureza, sociedade e cultura, sendo que esta última poderia se reduzir à linguagem como o que distingue essencialmente a sociedade humana das sociedades naturais.<sup>92</sup> É numa estrutura significante que Lacan situa a metáfora moderna do mistério paterno, da significação da paternidade reconstruída por Freud no acontecimento mítico e no inconsciente de todo homem.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> Id., *ibid.*, p. 33.

<sup>90</sup> **Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise**, comunicação feita no Congresso de Roma em setembro de 1953. LACAN, Jacques. *Función y campo de la palabra in Escritos 1*. México: Siglo Veintiuno Ed., 1985, p. 261.

<sup>91</sup> LACAN, J. *La Instancia de la Letra no inconsciente o la razón desde Freud [1957]*. in *Escritos 1*., México: Siglo XXI Editores, 1985, p. 473-509.

<sup>92</sup> Id., *ibid.*, p. 475-476.

<sup>93</sup> A concepção freudiana do inconsciente e suas leis, como o deslocamento e a condensação, é retomada por Lacan e aproximada da utilização dos termos *significante* e *significado* feita por Saussure.

O indivíduo afetado por seu inconsciente permite a emergência do sujeito<sup>94</sup> a partir do que diz, através de efeitos de metáfora e metonímia, a um só tempo efeito de linguagem e de fala.<sup>95</sup> A causa do sujeito é o significante, ele só é o que o significante representa e só representa para outro, outro significante. Num primeiro movimento, o sujeito é um efeito de linguagem que nasce nessa cisão original, traduzindo uma sincronia significante na pulsação primordial temporal nesse momento constituinte de sua identificação.

Já num segundo momento o desejo vai fazendo recortes significantes na diacronia da história em retornos sucessivos. Do ponto de vista freudiano, considerando o inconsciente, a causa sempre é buscada na retroação do significante. Esse domínio do inconsciente abarca o sujeito e o Outro. O Outro e seu desejo ao qual o homem é alienado. “[...] o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro.”<sup>96</sup> Dessa forma, além da condição de ser falante, a condição de ser social do homem está ligada à sua alienação ao desejo do Outro.

A *causação* do sujeito<sup>97</sup> é governada por duas operações fundamentais que se ordenam numa relação circular. A primeira é a da alienação ao campo do significante. O surgimento de um sujeito pressupõe a existência de seres falantes e de um mundo de significantes, mundo que ultrapassa o universo dos signos, em que algo designa alguma coisa para alguém sem admitir efeitos de metáfora ou de metonímia. A segunda<sup>98</sup> é a separação, que coincide com o que Freud chamou de *Ichspaltung*, cisão do eu, operação pela qual o sujeito se realiza na perda na qual surgiu como inconsciente pela carência que produz no Outro. O sujeito surge no intervalo que se repete na cadeia que metonimicamente veicula o desejo. A separação representa o regresso à alienação, desta vez ao desejo do Outro. Por isso, o sujeito se constitui no falar, ao dizer, e não no pensar. Lacan<sup>99</sup> salienta, no entanto, que o sujeito não pode

<sup>94</sup> Lacan define o sujeito como sendo o indivíduo afetado por seu inconsciente. O Seminário, livro 20: **Mais, Ainda**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 194.

<sup>95</sup> LACAN, J. *Posición del inconsciente*, in Escritos, op. cit., p. 808-829.

<sup>96</sup> Função e Campo, op. cit., p. 257.

<sup>97</sup> *Posición del inconsciente*, in Escritos, op. cit., p. 818-819.

<sup>98</sup> Id., ibid. p. 822.

<sup>99</sup> No Seminário *Les Formations de l'inconscient*, inédito, aula de 22/01/58. Realizado em 1958, mesmo ano da escrita De uma questão preliminar.

ser reduzido ao sujeito falante em suas relações, na condição de que fala a um outro, um semelhante, simplesmente. Há sempre um terceiro, esse Outro do qual falamos e que constitui a posição do sujeito enquanto aquele que fala.

Essas duas operações evidenciam que a subjetivação pelo significante<sup>100</sup> não se dá só no plano lingüístico, pois remete ao endereçamento ao Outro. O ser que vem ao mundo, primeiramente um ser de necessidades, em função de sua prematuridade, precisa de alguém que lhe atenda para obter a satisfação. Mas, a necessidade só é pura necessidade num primeiro momento, logo isso se perde e a partir daí uma mediação sempre se impõe no movimento pulsional endereçado ao Outro. Nessa demanda ao outro, esse ser deixa de ser indeterminado e passa à condição de sujeito barrado, entrando definitivamente no circuito do Outro numa dupla alienação, já que esse Outro se refere ao universo da linguagem e ao campo do desejo, portanto, uma alienação no campo da linguagem e ao desejo do Outro.

O sujeito<sup>101</sup> para se constituir como existente para o Outro precisa supor nele uma demanda e então realizar um movimento pulsional em direção a ele. A condição para isto é a de supor nesse Outro, uma falta, só então pode se oferecer como objeto para suprir essa falta. Para sustentar-se nessa posição o sujeito tem de continuar sempre supondo, é o que constitui o laço entre as pessoas.

Nessa relação com o Outro, o sujeito é marcado por ele ao receber seus traços. Isto se dá pela forma como o Outro responde ou não às suas demandas, determinando as primeiras identificações, os primeiros ideais. Um traço, chamado por Lacan de traço unário, é tomado dessa identificação primeira ao Outro e aliena o sujeito a um ideal. O traço unário é o significante a partir do qual os demais significantes representarão o sujeito, sendo que na sua falta todos os outros nada representarão.<sup>102</sup> Assim, o sujeito habitante da linguagem e alienado a esse Outro, dele precisa separar-se, para isto, dali recolhe um significante mestre, um significante chamado  $S_1$  para representá-lo. Nessa operação pela qual se constitui como sujeito barrado,  $\$$ , algo se perde e adquire o estatuto de objeto, objeto nomeado por Lacan de objeto  $a$ .

---

<sup>100</sup> Porge, Jacques Lacan, um psicanalista, op. cit., p. 98.

<sup>101</sup> LACAN, J. *Subversión del Sujeto y Dialéctica del Deseo en el Inconsciente Freudiano*, in Escritos 2, op. cit., p.773-807.

<sup>102</sup> *Subversión del Sujeto*, op. cit., p. 799.

O objeto *a*, esse objeto perdido, pode tomar a forma do semelhante, capturado desde o imaginário, como aquele que causa seu desejo e é assimilado como objeto da pulsão, sendo buscado repetidamente atrás de um gozo nunca alcançado. Essa é a condição de falta estrutural, real com a qual o sujeito é confrontado. Dessa forma, o grande Outro<sup>103</sup>, esse lugar que asseguraria a consistência da verdade passa a corresponder à função do objeto *a*. Ou seja, o que responde ao sujeito no Outro, é sua fabricação como *a* pelo fantasma. O sujeito identificado, então, ao objeto *a* constitui-se como resposta do real deslocado da condição de se manter ligado ao desejo para um lugar de gozo, deixando de consistir numa referência puramente simbólica.

Pode-se, então, recortar dois lugares, o do sujeito e o do objeto que se constitui no lugar do Outro significante,  $S_2$ . Conforme Souza, a relação entre ambos, não é mais que uma conexão entre lugares, o de sujeito e o de outro, inscrito na topologia de *lalíngua*,<sup>104</sup> portanto um laço que se inscreve aquém ou para além da linguagem. O sujeito ao se ligar ao outro significante realiza o que Lacan concebeu como discurso ou laço social<sup>105</sup> que organiza as relações entre esses dois lugares, ainda que ocupados por dois corpos.

Lacan considera que a noção de sujeito introduzida por ele no universo de Freud, que já questionava o lugar que o homem pretensamente ocupa de centro do universo, é indispensável para o manejo da ciência. Mais importante que reconhecer que o lugar que ocupo como sujeito do significante é diferente do que ocupo como sujeito do significado, ou seja, de que não falo de mim mesmo de maneira conforme com ao que *sou*, mais importante que isso é a questão de que quando falo de mim, sou o mesmo que aquele de quem falo.<sup>106</sup>

Resumindo, podemos dizer que a dimensão do significante não diz respeito somente à significação derivada do deslizamento metonímico ou da sincronia metafórica, mas se refere principalmente ao retorno no falante, que no confronto com a própria fala sofre uma divisão que lhe faz sujeito: sujeito aos efeitos de uma verdade que diz do seu desejo, da sua verdade ainda que não reconhecida e que é incongruente com sua intenção e o seu pensamento.

---

<sup>103</sup> LACAN, J. O Seminário, livro 16. **De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 19.

<sup>104</sup> SOUZA, Aurélio. **Os Discursos na Psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p. 122.

<sup>105</sup> Noção que será desenvolvida adiante.

<sup>106</sup> Parafraçando o que diz Lacan na Instância da Letra, op. cit., p. 497.

Mas, como pensar esse efeito de retorno no âmbito das formações coletivas, da sociedade em produções passíveis de irrupção na cultura? Que sujeito é esse que emerge num dado momento histórico, no intervalo de produções significantes na cultura? Parece ser com o crivo da produção significativa que Lacan postula a leitura do cogito cartesiano como o modo de irrupção do sujeito no momento histórico de ascensão da ciência.<sup>107</sup> Ele rejeita a interpretação filosófica que, numa tentativa de depuração do sujeito transcendental, reduz o sujeito a objeto e mecanismo, portanto, nada mais que fenômeno: *enquanto penso, existo*. Isto limitaria o sujeito a ser na medida em que pensa que é no seu pensamento. O sujeito que a psicanálise define, o sujeito como efeito significativo, que se produz numa relação transferencial que sustenta a alteridade, só pode aparecer nesse momento que coincide com o nascimento da ciência. Lacan<sup>108</sup> mantém o aparente paradoxo de dizer que o sujeito com o qual operamos em psicanálise é o mesmo sujeito da ciência pela via da responsabilidade, dizendo que “de nossa posição de sujeito somos sempre responsáveis”.

De qualquer forma, ainda que a psicanálise permita uma leitura da cultura, certamente há limites para a suposição de uma homologia entre o que se produz na singularidade do ato de fala de cada um individualmente e o que se produz no âmbito da cultura. Ainda que o inconsciente seja social, no movimento pulsional que implica o endereçamento ao Outro, há um limite Real, não há corpo, orifícios do corpo ou zonas erógenas compartilhadas. O que há é uma representação imaginária do corpo construída coletivamente. O que é compartilhado é imaginário, está na dimensão do imaginário, suportado pela dimensão do simbólico, lugar do Outro, “lugar onde a palavra se realiza por encontrar a troca dos significantes, os ideais que suportam, as estruturas elementares do parentesco, a metáfora do pai como princípio de separação”.<sup>109</sup> No entanto, a concepção dos discursos como modos de organização do laço social parece apontar uma saída que permite ultrapassar a dicotomia entre o individual e o coletivo. Antes de avançar nessa direção, porém, vamos fazer algumas considerações éticas sobre o mal-estar no laço social.

---

<sup>107</sup> Id., *ibid.*, p. 496.

<sup>108</sup> *La ciencia y la verdad*, in *Escritos*, op. cit., p. 834-856, texto escrito em 1965.

<sup>109</sup> Posición del inconsciente, in *Escritos*, op. cit., p. 828.

### 2.3 O MAL-ESTAR NO LAÇO SOCIAL: ASPECTOS ÉTICOS

*[...] a virada freudiana abalou profundamente algumas convicções a respeito das relações do homem com o Bem, exigindo que se repensassem os fundamentos éticos do laço social a partir da descoberta das determinações inconscientes da ação humana.*  
 Maria Rita Kehl<sup>110</sup>

A sociedade contemporânea no seu modo de viver pós-moderno<sup>111</sup> tem confirmado a presença do mal-estar na civilização, a qual se deve do ponto de vista freudiano às relações com os outros. Para Lacan, o mal-estar se deve àquilo que a civilização exige que se renuncie e que é da ordem do gozo, do pulsional, representado pelo objeto que ele nomeou objeto *a*. O interessante é que a letra *a* que representa o irrepresentável, que nomeia uma dificuldade, uma questão sem resposta precisa, é a primeira letra do outro (*autre*) na língua francesa. O que essa questão indica é que o deslocamento que Lacan fez complexificou e potencializou a constatação freudiana, o que não a invalida.

Tentando pensar sobre aspectos éticos no laço social e o mal-estar a ele inerente, acompanhei algumas interrogações e reflexões sobre o assunto de leitores de Freud e Lacan como Žižek, Vegh e Julien.

O que é outro? Quem são os outros? Mais precisamente, quem são os outros do laço social a partir da hipótese do inconsciente que faz do indivíduo afetado pelo inconsciente um sujeito?<sup>112</sup>

No laço social, como é sabido, não se trata de uma relação de sujeito a sujeito, embora se baseie numa certa relação entre dois saberes inconscientes, inclusive no amor. Será o outro o mesmo próximo a quem o cristianismo ordena que se deva amar como a si mesmo? Ou, será meu semelhante? Como situar o outro do laço social considerando a diferença entre o próximo e o semelhante e o trânsito que Lacan faz do grande Outro ao pequeno outro?

Será que a concepção psicanalítica, ao partir do inconsciente, da castração simbólica, da alienação no significante, do real como impossível, é contraditória com

<sup>110</sup> KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo, Cia. das Letras, 2002, p. 8.

<sup>111</sup> Será tratado adiante sobre a definição dos termos pós-moderno e moderno.

<sup>112</sup> Lacan, Mais, Ainda, op., cit., p. 194.

um horizonte de liberdade e autonomia? Por fim, será possível propor a ética do desejo para o laço social?

### 2.3.1 Um encontro possível com o outro?

Freud realmente se intrigou e buscou compreender o enigma desse preceito cristão que ordena amar incondicionalmente a um outro, independentemente de seu mérito ou do esforço para conquistar esse amor. Se o homem é o lobo do homem como amá-lo?

O horror de Freud teria outra razão na interpretação de Lacan: ele constata que a maldade que habita o próximo também lhe é própria.<sup>113</sup> Ou seja, nada é mais *próximo* que esse âmago em mim que é o gozo do qual não ousa me aproximar. Como amar o próximo, se ele, por seu gozo malévolos, não é o semelhante,<sup>114</sup> não é o outro a quem me identifico, esse sim fácil de aceitar. Amar o próximo exige uma aproximação desse cerne que é o lugar do próprio gozo maligno, bem como reconhecer essa proximidade, uma intimidade por mais estranha que pareça. Amar ao próximo como “eu mesmo”, diz Lacan, é da mesma ordem de não ir adiante com alguma maldade, a minha própria ou a do outro, pois são iguais, sempre que são transpostos os limites entre eu e o outro.<sup>115</sup>

O próximo que o Antigo Testamento ordena amar e respeitar, não se refere a um próximo à minha imagem especular, mas ao próximo à Coisa traumática. Esse próximo, presença inerte, impenetrável, enigmática, que me histeriza, presença cujo núcleo é o desejo do Outro, é um enigma para nós e para o Outro.<sup>116</sup> Na via da leitura lacaniana, o próximo não é, portanto, o semelhante, o pequeno outro, mas um Outro

<sup>113</sup> A Ética da Psicanálise, op. cit.

<sup>114</sup> Julien, O Estranho Gozo do Próximo, op. cit., p. 52.

<sup>115</sup> Lacan, A Ética da Psicanálise, op. cit., p. 242. O próximo assimilado a um gozo que deve ser afastado, é substituído mais tarde por Lacan pelo vazio. Não existe próximo a não ser como vazio, esse mesmo vazio “que há em ti, teu próprio vazio”. (De um Outro ao outro, p. 25) É quando ele refere que o acesso que o sujeito tem do Outro é sua fabricação como *a*. A única coisa que une o homem e a mulher, segundo ele, é o gozo, mas essa relação é garantida pela figura de Deus, pela lei divina, única forma de suportar o vazio do ser, da inexistência do próximo.

<sup>116</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Un alegato por la violència ética*. In Violência em acto: conferencias em Buenos Aires. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 66-67.

diferente, estranho, Outro que não reconheço, a Coisa freudiana. O próximo é estranho, estrangeiro, imprevisível, incompreensível, que não reconheço.

O princípio do prazer-desprazer que rege as representações inconscientes rege também a busca do Outro como objeto, mas este é perdido ao ser representado.<sup>117</sup> “Que quer o outro de mim”? “Que quer o próximo de mim?” O semelhante, uma das faces do outro, e eu, em espelho, queremos o mesmo bem. Já, quanto à segunda face do próximo, a do Outro, não se pode saber o que quer, nem de bem, nem de mal. Aqui, diz Julien, nos deparamos com seu enigma, mais-além do princípio do prazer, o gozo. O meu gozo, ao implicar o outro, pode significar seu mal e vice-versa. Então ele pergunta: se a realidade é essa, esse é o seu princípio, como, a partir dele, estabelecer essa relação com o próximo?

Outra forma de tomar o próximo é proposta por Vegh<sup>118</sup> partindo do mesmo mandamento cristão que implicou Freud: Amarás ao próximo como a ti mesmo! Ele critica a ênfase que tem sido feita à alusão freudiana de que o homem é o lobo do homem, dizendo que muitos pensam o homem mais como semelhante do lobo do que do homem. Sendo o homem por natureza solitário e egoísta, tanto podemos combater essa natureza como glorificá-la. Deve-se levar em conta que a vida em sociedade restringe o apetite imoderado dos homens e lhes impõe a aprendizagem da reciprocidade, pondera o autor.<sup>119</sup> Dessa forma o valor do mal, entendido como aquilo que nos habita não combina com a moral que a sociedade nos exige ou impõe. Acredita que ao se reduzir o ser humano a esse único aspecto, há o risco de fixá-lo numa separação absoluta do outro.

O próximo deve ser compreendido, conforme Vegh, considerando a estrutura do sujeito como real, simbólica e imaginária. Na vertente do imaginário há o valor do reconhecimento na relação do sujeito com o próximo, desde um reconhecimento fundador que pode ser de existência e de confirmação, proveniente de um Outro primordial. Na relação da mãe com o bebê em que se instalam as condições para a demanda de amor, a primeira coisa que o bebê faz é buscar seu olhar. Esse objeto *a* – olhar – é um pedaço de real inserido no imaginário.

---

<sup>117</sup> Julien. O Estranho Gozo do Próximo, op.cit., p. 40.

<sup>118</sup> VEGH, Isidoro. **O Próximo: Enlaces e desenlaces do gozo**. Trad.: André Luis de Oliveira, São Paulo: Companhia de Freud Editora, 2005.

<sup>119</sup> Id., ibid., p. 16.

Em lugar da inexistência do próximo ou da impossibilidade de alcançá-lo, Vegh vê no próximo a oportunidade de alcançar esse “ti mesmo”, enigma que nos habita, o qual não pode ser igualado ao EU. Ele pode ser encontrado na invocação ao outro que ocorre na vida em comum, na invocação desenvolvida na trama social, no amor, na revelação do horror da tragédia e no gozo.

O outro advém à condição de próximo pela invocação, a qual faz surgir o Tu no discurso. Essa é a tese principal de Vegh que ele sustenta tanto na leitura de Lacan acerca do texto de Freud sobre a negação, como a partir de alguns aspectos do pensamento de Emmanuel Lévinas. Essa aproximação Lévinas/Lacan, tem sido feita por muitos, mas não é sustentada de forma unânime. Tanto um como outro conduzem à questão da alteridade e dão uma enorme importância ao *outro*, mas são *outros* distintos que não colocam em causa o mesmo sujeito. O Outro, conforme Assoun<sup>120</sup>, faz sua entrada na psicanálise com Lacan e na ética com Lévinas, mas segundo ele, o confronto entre esses dois autores só tem sentido levando-se em conta sua radical heterogeneidade.

No primeiro encontro com o tu, de acordo com Lévinas<sup>121</sup>, há uma finalidade de gozo na qual está implícita a posse do outro e, ao mesmo tempo sua negação. Querendo possuir o outro em sua totalidade e na totalidade do seu gozo, algo me escapa nele à compreensão; há uma opacidade do outro, um resto de gozo, o que pode levar no extremo ao assassinato. O problema é que ao matá-lo o perdemos. Quando olho o outro nos olhos, espero vê-lo em profundidade, mas se o olho de perto o que vejo é a minha própria imagem. “Não encontro sua transparência, mas sua opacidade. Graças a ela, ele se subtrai quando o busco como puro objeto de gozo; é ela que me detém no ato de matá-lo.”<sup>122</sup>

Enquanto o Outro lacaniano é um Outro sem rosto, distinto do semelhante, Lévinas encontra no rosto do semelhante uma dimensão de alteridade. Do seu ponto de vista, o encontro com o rosto do outro me detém porque simultaneamente me interroga: – você pode me matar – isso me diz de minha condição de mortal. No encontro com o rosto do outro, o rosto deixa de ser só presença e junto com a audição

---

<sup>120</sup> ASSOUN, Paul-Laurent. **O sujeito e o outro em Lévinas e Lacan**. In: Cadernos de Subjetividade, São Paulo, 5 (1): 91-116, dezembro, 1997.

<sup>121</sup> Vegh, id., *ibid.*, p. 31, citando *Entre nosotros. Ensayos para pensar em otros*, de Lévinas.

<sup>122</sup> Id., *ibid.*

e com a palavra pode começar a falar e se o faz talvez me chegue a partir de algo de minha própria mensagem. Isto me detém.

Tentando, então, conciliar as noções de Outro em Lévinas e em Lacan, Vegh diz que a forma do outro é apresentada como próximo na iminência intolerável do gozo, contanto que apareça a dimensão invocadora, ou seja, se o encaro e ele me encara. Entre um e outro há um espaço. Para que o outro aceda à condição de próximo é preciso uma operação que introduza essa iminência intolerável do gozo, aquela que o outro pode exercer sobre mim e que eu posso exercer sobre ele.

O outro se eleva à dignidade de próximo pela invocação, sustentando a função do Outro como lugar onde se joga o xadrez. “É o outro que se mostra na alteridade, que sustenta sua presença com a cobertura imaginária de que necessito para que enode um gozo cujo índice possa ser o riso ou o choro”.<sup>123</sup> Assim, esse outro que o sujeito invoca e convoca no lugar de sua falha é um outro real que acolhe com os três registros para responder como remediação e reparação do nó, o que permite o encontro com a falta deixando o Outro incompleto.<sup>124</sup>

Essa função do outro real permite outra leitura do mandamento “Amarás teu próximo como a ti mesmo!” “Certamente o amarás, mas não por caridade, pois é parte de ti mesmo quando reparas teu nó. É pela via do outro que a alternância possível avança até o impossível, até o real do erro.”<sup>125</sup> Como consequência, Vegh diz:

Amarás teu próximo como a ti mesmo, pelo que não é. Darás a ele teu amor, farás a oferta do que não tens. Do gozo intolerável do qual partimos, o sujeito e o próximo trespassam o gozo que condescende ao desejo. Pela via do gozo que se perde, o gozo do próximo poderia se encontrar com o desejo.<sup>126</sup>

Nesse percurso, ao conceber o outro estruturado nos três registros, assim como o sujeito, e valendo-se do conceito de *sinthôme* em Lacan, Vegh chega a postular um encontro possível com o outro. Começa retomando sua idéia de que a relação com o outro é condição da emergência do desejo e questionando outra, a de que o sujeito constituiria o seu desejo num desprendimento absoluto do outro. Para ele é importante considerar a dimensão que excede a relação do *Eu* e do *Tu*, pois é

---

<sup>123</sup> Id., *ibid.*,

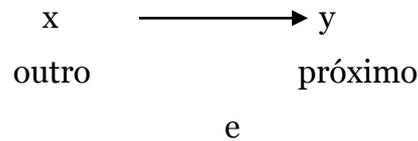
<sup>124</sup> Id., *ibid.*, p. 37-38.

<sup>125</sup> Id., *ibid.*, p. 38.

<sup>126</sup> Id., *ibid.*, p. 39.

nesse espaço<sup>127</sup> onde se produz o desejo e que supõe o encontro, ou seja, a estrutura coletiva e que implica a ordem simbólica.

No que denomina espaço o autor situa a lógica ampliada do coletivo.



e = espaço

Da invocação ao outro pode advir o próximo – presença intolerável do gozo<sup>128</sup> – numa dimensão que excede o Eu e o Tu. Vegh observa que há muitos modos pelos quais o falante se faz sujeito da invocação e aposta mesmo que não há quem possa se sustentar sem esses fios que nos enodam e nos sustentam acima do abismo. “Todos, e cada um de nós, temos um amigo ou uma amiga a quem nos é preciso invocar ou por quem nos fazemos invocar – e não como algo subsidiário”,<sup>129</sup> Não vê nisso nenhuma contradição com a lógica lacaniana do Édipo, sem a qual a psicanálise não teria sentido, pois, segundo ele, “essa lógica se desenvolve no encontro com o outro, seus personagens são múltiplos, e implica a possibilidade ou a impossibilidade de direcionar o gozo, dentro ou fora do laço social”<sup>130</sup>.

Vegh<sup>131</sup> propõe um deslizamento da significação da invocação em Lacan, cujas referências se reportam ao grande Outro, escolhendo uma acepção aceita na língua castelhana: “Invocar: chamar um outro em seu auxílio”. Há, por exemplo a invocação ao riso do outro. Em geral rimos com os outros, ou mesmo, precisamos do outro para rir. Para que um chiste ou mesmo o cômico alcance efeito, algo precisa ser compartilhado. Embora, também se possa rir em momentos de angústia e o riso possa ser a última resposta diante da ausência de qualquer resposta. Quanto ao cômico da comédia, o cômico do que tropeça, o autor vincula à queda da excelência fálica, queda que produz alívio porque liberta, não só da imposição da excelência do

<sup>127</sup> O autor explica que nomeia essa dimensão em termos de espaço porque trabalha com a escrita dos nós, o que não vamos tomar aqui.

<sup>128</sup> Lacan. De um Outro ao outro, op. cit.

<sup>129</sup> O Próximo, op. cit., p. 49.

<sup>130</sup> Id., ibid.

<sup>131</sup> Id., ibid., p. 50 *et seq.*

outro, mas também do esforço de sustentar a nossa. O cômico supõe uma relação dual entre o que registra o risível e o que é seu objeto no registro imaginário, mesmo que, enlaçado ao simbólico e ao real, implique um gozo e uma cena social. Já o chiste é algo que circula, não importa a autoria, implica um levantamento dos véus em relação ao sexo e uma terceira pessoa a quem se conta e que o sanciona no momento em que ri.

Então, ao contar um chiste, alguém invoca a escuta do outro e eleva-o à dimensão de próximo, para que o sancione. O que há em comum entre eles é que em ambos há algo sob a barra do recalque, mas se a terceira pessoa aceita escutar é porque sabe que terá um ganho de prazer e encontrará um gozo, além do espaço que abre para uma mensagem que o chiste passa. A invocação é aceita pelo terceiro em decorrência do gozo que o riso revela, um gozo tolerável. Lacan se referiu a esse terceiro a quem o chiste se dirige, como o grande Outro, o que escapa à dimensão imaginária da intersubjetividade. Freud, ao sustentar que “toda psicologia individual é social”, longe de fazer uma análise sociológica, tratava das estruturas coletivas, o que, segundo Vegh vem na mesma perspectiva da inversão que faz Lacan de que “toda psicologia social é individual”. Ao revisar essas duas premissas, o autor<sup>132</sup> diz que “as duas nos fazem recordar que o outro não é exterior à estrutura do sujeito, faz parte dela [...]”

Vegh retoma o aforismo lacaniano “Há do Um” que num primeiro momento indicava, um significante entre outros, diferente do Um unificante, do um do narcisismo, contraponto entre o simbólico e o imaginário. Assinala que num segundo momento, “Há do Um” remete ao que o cristianismo evidencia através da trindade que é uma, indicando que só podemos ser Um, estruturalmente, devido a que pelo menos três instâncias estejam enlaçadas de certo modo e não de outro. Sua tese, afinal “é que o outro é condição para que haja um”, que haja a estrutura de um sujeito, havendo um deslizamento pelo qual o sujeito já não é somente o sujeito do significante, que vai dando lugar ao sujeito do fantasma e depois para o sujeito da estrutura do nó.

A partir da sua leitura do *Chiste e sua relação com o inconsciente*, de Freud, sublinhando o valor da terceira pessoa, Vegh propõe o outro com minúscula e não o grande Outro lacaniano, como instância fundadora: não o Outro primordial como

---

<sup>132</sup> Id., *ibid.*, p. 64.

sustentação do narcisismo, nem do Outro Real, Simbólico ou Imaginário, nem do Pai. Também não toma o pequeno outro como semelhante, reduzido ao imaginário, mas nos três registros. Daí, avança com mais um aforismo: “É por sua invocação que o outro advém à condição de próximo; que advenha não assegura sua bondade, pode ser também sua ruína”<sup>133</sup>, já que o próximo é a iminência intolerável do gozo, do sujeito e do outro. Gozo que não o fálico, mas outro gozo, próprio da mulher.

Vegh resgata algumas pontuações de Lacan nos últimos seminários que esboçam um modo de enlace ao outro no qual “há relação sexual”, ou seja, de que há encontro possível com o outro. A isto ele associa uma forma de amor que existe na amizade e que na sua condição constituinte exclui a obtenção de qualquer benefício objetual: trata-se do amor do *Ágape*, não do amor do *Eros*. Condição que se opõe ao postulado de que “o homem é o lobo do homem”, diz o autor<sup>134</sup>, ressaltando que parece ser mais difícil admitir que “outro homem seja sempre necessário para o homem”. No amor cristão do *ágape*, algo do encontro com o próximo excede o encontro com o objeto. Além disso, amar o próximo requer uma separação da dimensão narcísica.

Essa proposta de Vegh, não parece significar uma adesão a uma concepção teocêntrica, mas sim um contraponto para ressaltar que o amor ao próximo designa a necessidade do próximo e que esse amor também pode se dar numa dimensão sublimada.

### 2.3.2 Para além do amor, a justiça

O tema do outro também é tomado por Žižek<sup>135</sup> a partir da noção lacaniana do nó borromeano, considerando os aspectos: imaginário, simbólico e real. Há nisso uma concordância com a tese de Vegh, ainda que Žižek<sup>136</sup> não faça nenhuma

---

<sup>133</sup> Id., *ibid.*, p. 65.

<sup>134</sup> Id., *ibid.*, p. 83

<sup>135</sup> ŽIŽEK, *Un alegato por la violencia ética*, op. cit.

<sup>136</sup> Id., *ibid.*, p. 92-95. Faz uma crítica a Lévinas dizendo que ele tem uma visão eurocêntrica e limitada, que não considera no âmbito da relação humana face a face sua dimensão inumana. Em Lévinas, apesar de toda celebração da alteridade se omite a alteridade radical, a alteridade radical de um ser humano reduzido à inumanidade exemplificada pelos mortos vivos nos campos de concentração.

aproximação com Lévinas, ao contrário. O outro imaginário, diz ele, encontro nas outras pessoas como eu, nos outros seres humanos com quem há um vínculo mediante relações especulares de competência, reconhecimento mútuo, etc. O grande Outro simbólico é “a substância de nossa existência social, o conjunto impessoal de regras que coordena nossa coexistência”. Já o Outro real é a Coisa impossível, o companheiro inumano, o Outro com quem não é possível um diálogo simétrico mediado pela ordem simbólica. O autor não deixa de destacar que essas três dimensões estão totalmente imbricadas. Assim, “o próximo (*Nebemensch*) como a Coisa significa que, sob o próximo como meu semelhante, minha imagem especular, sempre se oculta o insondável abismo da outreidade radical, de uma Coisa que não pode ser domesticada”<sup>137</sup>.

Žižek relembra que Lacan já no Seminário sobre as psicoses falava de um Outro absoluto que pode ser reconhecido, mas não conhecido e que a relação de palavra no nível em que é falada a um outro, se caracteriza pela incógnita na alteridade do Outro. Portanto, o outro a quem encontramos não é unicamente o imaginário semblante, mas também o Outro absoluto da Coisa real com o que não é possível uma troca. É para tornar minimamente tolerável nossa coexistência com a Coisa, que a ordem simbólica, “o Terceiro, o mediador da paz” tem que intervir.

A *domesticação* do Outro-Coisa em um *ser humano normal*”, diz ainda, não pode intervir mediante nossa interação direta, senão pressupondo essa instância terceira à qual nos submetemos – não há intersubjetividade, relação simétrica compartilhada sem a ordem simbólica impessoal.<sup>138</sup> Caso se suspenda o funcionamento do grande Outro, o próximo amável passa a coincidir com a Coisa monstruosa. E, se não há próximo com o qual se possa relacionar, a ordem simbólica mesmo se converte na Coisa monstruosa que diretamente parasita o sujeito, como o Deus de Schreber. E, ainda, diz Žižek, se não há Coisa que sustente nossa troca cotidiana com os outros, regulada simbolicamente,

[...] nos encontramos no asséptico universo “chato” habermasiano, no qual os sujeitos estão privados de sua *Hybris* de paixão excessiva, reduzidos a serem trabalhadores sem vida no jogo regulado da comunicação. E dali pode-se abordar a noção chave de Lévinas de encontrar a face do outro como a epifania, como o acontecimento que precede a Verdade mesma.

---

<sup>137</sup> Id., *ibid.*, p. 81.

<sup>138</sup> Id., *ibid.*, p. 82-83.

Acerca do conceito levinasiano de rosto, Žižek<sup>139</sup> diz que Lévinas sustenta que um rosto pode garantir-se a si mesmo, isto é, que o rosto serve como ponto de referência não lingüístico, o que permite romper o círculo vicioso da ordem simbólica, outorgando-lhe o fundamento último, a autenticidade absoluta. Dessa forma considera que Lévinas faz do rosto um fetiche, o objeto que preenche (obscurece) a castração do grande Outro, o abismo de sua circularidade. Em outro nível, este rechaço fetichista, perceptível em nossa relação cotidiana com a face das outras pessoas, não se refere primariamente à realidade crua da carne. É como se o rosto, para além do real da carne, fosse apenas uma janela para a misteriosa interioridade da alma, ou, mais radicalmente, o abismo/vazio do Outro: a face humana *domestica* a Coisa aterradora que é a realidade última de nosso próximo.

E, continua Žižek<sup>140</sup>, na medida em que o vazio chamado “o sujeito do significante” é estritamente correlativo dessa incoerência (falta) do Outro, sujeito e rosto serão opostos. Na psicanálise não há face a face, não há intersubjetividade, só os dois sem face a face, só o primeiro (Um) e o Terceiro. Terceiro que, para Lévinas é por onde operam as instituições, os tribunais, a lei. No face a face com o outro sou infinitamente responsável diante dele, essa é a constelação ética original, sempre há um terceiro.

Žižek<sup>141</sup>, propondo-se a assumir uma posição ainda mais radical que Lévinas, coloca que os outros formam primordialmente uma multidão eticamente indiferente. Seria o amor um gesto violento de ruptura nessa multidão e o privilégio de Um como próximo, produzindo-se assim um desequilíbrio radical no todo. Diferente do amor é preciso considerar, no entanto, que “a justiça começa quando recorro a massa dos sem rosto que ficam na sombra desse privilégio do Um”. É a justiça que é cega, diz ele, não o amor. “É ela que faz com que tenha que deixar de lado aquele Um privilegiado a quem entendo realmente”. Portanto, o terceiro não é secundário, a obrigação ética primordial é para com esse terceiro que não está na relação face a face, que está na sombra.

Assim, a conclusão radical anti-levinasiana de Žižek é de que o verdadeiro passo ético se dá mais além da face do outro, que suspende friamente a manutenção da face pela justiça em sua forma mais elementar. O gesto da justiça não é de mostrar

---

<sup>139</sup> Id., *ibid.*, p. 84.

<sup>140</sup> Id., *ibid.*, p. 85-86.

<sup>141</sup> Id., *ibid.*, p. 99.

respeito pela face diante mim, mas de abstrair-se dela e concentrar-se nos terceiros sem face ao fundo. Essa estrutura é irreduzível e evita que se caia na compreensão de tudo, encontrando “beleza e verdades internas” no crime mais hediondo. É isto o que a Lei ética proíbe, é por isso que a justiça tem que ser cega e ignorar a verdade interior.

Dessa forma pode-se questionar o amor – o amor ao próximo como *a si mesmo* – tanto do ponto de vista ético, como enquanto recurso ao mal-estar na civilização. O amor ao semelhante é narcísico e quando extensivo aos outros no laço social, como já observava Freud, é também segregador: a união entre os que se parecem entre si, entre os que compartilham o que quer que seja, língua, nacionalidade, crenças, ideais, enfim, sempre se faz pela exclusão dos outros. Se o próximo não é o semelhante, mas o estranho no outro e o estranho em mim, e se isto implica um gozo que pode ser maligno – como amá-lo?

Mas, se há um encontro possível com o outro, se o próximo pode ser alcançado, uma vez que o sujeito o invoca e o acolhe nas dimensões, real, simbólica e imaginária como modo de suplência, isto significaria no mínimo outro registro de amor. Quem sabe um amor sublime, sublimado, para além de uma relação puramente especular, sustentado no campo simbólico, mas pressupondo o real, ou seja, que há algo que não pode ser apreendido, pois a castração é estrutural. Esse encontro que vislumbra um horizonte de convivência, nem sempre possível, exige uma condição ética de superação nem sempre alcançada, donde a necessidade de interveniência de uma instância terceira, onde se situa a justiça. É muito difícil a conciliação entre os recursos utilizados para alívio do mal-estar, seja no plano individual, seja no plano coletivo, com a lei, a justiça e a ética.

### **2.3.3 Será a ética da psicanálise possível para o laço social?**

Lacan<sup>142</sup> já havia denunciado no Seminário sobre a Ética como ilusão a busca de uma moral natural que tem sido feita numa dimensão que ele chamou de pastoral, sempre presente na civilização, e que nunca deixa de se oferecer como recurso ao mal-estar. Pastoral que na forma arcaica postulava a esperança colocada na natureza,

<sup>142</sup> O Estranho Gozo do Próximo, op. cit., p. 113.

mas que na sua época era mascarada como consciência proletária. Concordando com a posição freudiana, há algo que se apresenta com um caráter de *maldade malvada*, uma crueldade paradoxal na consciência moral em sua forma espontânea. Paradoxal porque a consciência moral se manifesta de maneira mais exigente exatamente onde e quando é menos ofendida. É no campo pulsional, justamente o que permite a satisfação, que incide a interdição.

A sublimação é uma saída, nela a libido encontra satisfação nos objetos que adquirem um *valor social coletivo*, uma vez que eles são de *utilidade pública*, o que poderia levar a uma conciliação fácil entre o indivíduo e o coletivo.<sup>143</sup> No entanto, ela não é sempre possível, como disse Freud é sempre necessária certa dose de satisfação direta, sem a qual resultam perturbações.

Na verdade Lacan<sup>144</sup> se pergunta sobre essa possibilidade de sublimação, considerando a conotação que Freud dá de mal-estar à fonte da moral. Como encontrar a justa sublimação diante da intensificação das exigências do supereu? Se tudo o que passa do gozo à interdição encontra-se no sentido sempre crescente do reforço da interdição, logo, aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis do seu supereu.<sup>145</sup>

Se para Freud o gozo é um mal porque comporta o mal do próximo, por outro lado Lacan assinala que o bem visa manter-nos afastados de nosso gozo. O *bem* para Lacan, desde o início articulado em sua relação com a lei, fica muito próximo da ação, operando nas trocas humanas numa perspectiva sublime, ou mesmo sublimada.<sup>146</sup> Lacan tenta demonstrar a complexidade da questão ética, em função do que, não se pode reduzir tudo à questão da coação social. “Essa coação social se exerceria em nome de quê? De uma inclinação coletiva? Por que, depois de tanto tempo, essa coação social não teria chegado a se centrar nas vias mais apropriadas à satisfação dos desejos dos indivíduos?”<sup>147</sup> Grande é a distância entre a organização dos desejos e a organização das necessidades. Não há como pensar uma ordem coletiva organizada em função da satisfação de desejos.

---

<sup>143</sup> Lacan, Seminário A Ética da Psicanálise, op. cit., p. 120.

<sup>144</sup> Id., ibid., p. 178-179

<sup>145</sup> Id., ibid., p. 216.

<sup>146</sup> Id., ibid., p. 270.

<sup>147</sup> Id., ibid., p. 275.

Os bens se organizam de modo a fornecer o máximo de utilidade para a maioria e, além disso, comportam uma dimensão de gozo, no nível de que o sujeito pode deles dispor. “O âmbito do bem é o nascimento do poder. [...] dispor de seus bens é ter o direito de privar os outros de seus bens.”<sup>148</sup> Eis a questão ética. Essa função do bem, diz Lacan, engendra uma dialética, pois o *poder* de privar os outros dos seus bens estabelece um laço de onde surge o outro. Assim, “toda a relação do homem com o real dos bens se organiza em relação ao poder que é o do outro, o outro imaginário, de privá-lo”. Dessa forma se constitui um ideal do eu representado pelo poder de fazer o bem e um eu ideal representado pelo outro imaginário, por aquele que priva. Dois pólos da estruturação do mundo dos bens.<sup>149</sup>

A questão é que defender seus bens é o mesmo que proibir a si mesmo de gozar deles, por isso a dimensão do bem levanta uma muralha na via do desejo. Mas, no que os bens mascaram o desejo? O pensamento do homem moderno busca uma vereda para o conhecimento de si mesmo, para o mistério do desejo.<sup>150</sup>

Ainda que o *desejo* do homem de boa vontade seja *fazer bem, fazer o bem* ou, ainda, *estar bem*, em concordância consigo mesmo para estar conforme a alguma norma, no desdobramento da sua verdade inconsciente, subsiste o mistério do seu desejo. O registro do gozo possível é sempre reservado ao outro. Enquanto o sujeito nasce no campo do desejo, do desejo do Outro, o outro nasce no campo do gozo, por isso, nessa relação a um outro que supostamente goza, aparece um mal-estar singular chamado ciúme.<sup>151</sup>

Como decorrência do que Lacan formulou acerca da ética, cabe no âmbito deste trabalho a seguinte interrogação: será possível propor a ética do desejo para o laço social, de forma mais ampla? A famosa questão que Lacan coloca no final do seu seminário sobre a ética, ao tratar dos paradoxos da ética – agiste em conformidade com teu desejo? – interrogação norteadora de uma psicanálise, poderia ser ela pensada extensivamente, no âmbito da cultura?

Uma tentativa de responder a essa questão requer algumas considerações. A ética, conforme retoma Lacan, consiste essencialmente num juízo sobre nossa ação e só tem importância na medida em que a ação nela implicada comporta também um

---

<sup>148</sup> Id., *ibid.*, p. 279.

<sup>149</sup> Id., *ibid.*, p. 285.

<sup>150</sup> Id., *ibid.*, p. 280-281.

<sup>151</sup> Id., *ibid.*, p. 288.

juízo.<sup>152</sup> Como pensar uma ética conforme ao desejo? Como entender isso de que o *sujeito só pode ser culpado de ceder do seu desejo*? Quando o sujeito cede do seu desejo há, segundo Lacan, sempre algo da ordem da traição. Ou é o sujeito que trai a sua via, ou é tolerante para com um outro que o trai, trai sua expectativa, trai um pacto realizado.<sup>153</sup>

Não ceder do seu desejo, não significa se fazer tudo o que se quer, o que se gosta, não significa atingir a satisfação no registro do princípio do prazer. É preciso ter em mente a concepção lacaniana de desejo como falta, falta-a-ser, falta de amarração de identidade *euoica*. Partindo não do ser, mas da falta-a-ser, conforme Khel<sup>154</sup>, a psicanálise não produziu uma concepção de ser humano capaz de restaurar a harmonia aristotélica, que supõe uma correspondência entre o bem supremo e a natureza, ou, entre o bem e o inconsciente. Para a autora, o fato de a psicanálise exigir um compromisso do sujeito com seu desejo, não exclui a lei, até porque o desejo só se constitui a partir da lei. A aceitação da falta e do conflito como constitutivos de nossa condição têm conseqüências éticas. Não ceder do seu desejo implica responsabilidade, o oposto da culpa, que é um modo masoquista de gozar da crueldade do supereu.<sup>155</sup>

Essa interrogação de Lacan sobre o desejo – *agiste em conformidade com teu desejo?* – tem feito muita gente refletir, sem que alguém consiga chegar a uma compreensão conclusiva. Apesar de Lacan ser criticado por excesso de transcendentalismo nessa questão, há quem veja nesse questionamento a abertura para uma práxis renovada, a partir de uma nova concepção do humano surgida no espaço da modernidade. Tal é a aposta de Safatle<sup>156</sup> que pensa que Lacan pode nos ajudar com “uma concepção que insiste na importância de experiências de confrontação com o *inumano*, com o despersonalizado, com o indeterminado, para a formação de uma práxis emancipada”.

A análise de Žižek<sup>157</sup> quanto a essa questão – *agiste em conformidade com teu desejo?* – também vai nessa direção. Ao opor uma moral não ética a uma ética imoral,

---

<sup>152</sup> Id., *ibid.*, p. 374.

<sup>153</sup> Id., *ibid.*, p. 384.

<sup>154</sup> Sobre Ética e Psicanálise, *op. cit.*, p. 30.

<sup>155</sup> Id., *ibid.*, p. 32.

<sup>156</sup> SAFATLE, Vladimir. **Confrontar-se com o inumano**, *in Cult*. N. 125, Junho/2008, ano 11, p. 38-41.

<sup>157</sup> ŽIŽEK, Slavoj. Não existe grande Outro, *in Cult*, *op. cit.*, p.59-65.

ele se pergunta se a ética psicanalítica proposta por Lacan – não ceder do seu desejo – não seria uma ética imoral. Para ele, a moral rege as relações entre os seres humanos, enquanto que a ética “exige que eu seja conseqüente comigo mesmo, fiel ao meu próprio desejo até o fim”. A ética conforme ao desejo teria um quê de heroísmo, uma vez que pode no limite levar até a destruição de si mesmo pela insistência na fidelidade com seus princípios, destino trágico de Antígona. Seria esta a razão pela qual Lacan a toma para ilustrar a ética do desejo. O sujeito seria fiel e responsável. Do lado oposto, um caráter de covardia pode dar o tom a um ser que obedece às leis morais e fica extremamente preocupado com suas falhas, encarnando o que Žižek chama de moral não ética, segundo ele, alvo da crítica nietzschiana do ressentimento. Aliás, Žižek coloca Nietzsche como o grande filósofo da ética imoral. A moral não ética parece repousar sobre a figura de um grande Outro, que pretensamente legitimaria atos sobre os quais cada um individualmente se isenta da responsabilidade.

Žižek encontra os fundamentos da ética lacaniana na filosofia kantiana. A lei moral não nos diz qual é o dever, mas que devemos cumprir o dever, isso nos leva ao núcleo da autonomia ética kantiana. Se não é possível deduzir da lei moral as normas concretas que devemos seguir, é o sujeito que deve assumir a responsabilidade de traduzir a injunção abstrata da lei moral. A ética psicanalítica considera cada sujeito responsável não só por cumprir seu dever, mas por determinar qual é o dever. O chamado narcisismo ético kantiano, dada essa posição kantiana de seguir os próprios princípios éticos, independente das conseqüências do mundo real, opõe-se à posição hegeliana de que a “verdade” dos meus atos é desvelada em suas conseqüências reais, no modo como é recebida pela substância ética.

A expressão de Lacan – “não existe grande Outro” – segundo Žižek, nos coloca no cerne do problema da ética. Se não há Deus, Pai ou Mestre que tudo sabe a quem recorrer, se não há consistência alguma em nenhum lugar, isso leva a uma desorientação ética total? Para Žižek, a proposta ética lacaniana é de que o abandono das referências não nos lança numa insegurança ética ou no relativismo, ao contrário, a renúncia à garantia de algum Grande Outro equivale à condição de uma ética realmente autônoma.<sup>158</sup> Não há um Outro a quem se culpar, cada um é responsável pelas suas formações do inconsciente, ainda que este seja concebido como o discurso

---

<sup>158</sup> É essa ética que implica a responsabilidade do sujeito que ele encontra na base do sonho de Freud da injeção de Irma, que traduz sua angústia diante do fracasso do tratamento de Irma.

do Outro (inconsciente) e que o sujeito ao se constituir, antes da operação de separação, passe pela alienação ao Outro.

A concepção lacaniana da castração simbólica e da alienação no significante, ao contrário de algumas críticas a ela dirigidas de que assim o sujeito não disporia de nenhuma margem de liberdade, admite, segundo Žižek<sup>159</sup>, uma autonomia subjetiva muito maior do que possa parecer. Ou seja, na medida em que o sujeito ocupa o lugar da falta no Outro, pode realizar a separação suspendendo o reino do Outro. O fato de que não posso dar conta de mim mesmo sem o Outro, a impossibilidade do “conhece-te a ti mesmo” sem o Outro, o ser vulnerável e dependente do vínculo com o Outro, longe de limitar meu estatuto ético, minha autonomia, essa vulnerabilidade primordial a fundamenta. “O que faz com que um indivíduo seja Humano, e, portanto, aquilo pelo qual somos responsáveis, para o qual temos o dever de contribuir, é sua própria finitude e vulnerabilidade.”<sup>160</sup>

Essa constatação, de acordo com Žižek, longe de me tornar irresponsável, solapando a ética, já que não sou senhor de mim mesmo, abre a relação propriamente ética dos indivíduos que, então, aceitam e respeitam a vulnerabilidade e a limitação do outro. A verdadeira posição de autonomia não é que sou responsável por tudo, mas que não há nada de que eu não seja responsável.<sup>161</sup>

Assim, abandonar a posição da subjetividade absoluta autopostulada e reconhecer a própria exposição/ser lançado, o ser-esmagado pelo Outro (a outreidade) é o primeiro gesto ético.<sup>162</sup> Esta limitação, não limita nossa humanidade, é sua condição positiva. A consciência da limitação implica uma atitude de perdão fundamental e tolerante, *viver e deixar viver*. *Nunca serei capaz de dar conta de mim mesmo frente ao Outro, porque já sou opaco para mim, e nunca obterei do Outro uma resposta plena a: quem sou?* O Outro é um mistério também para ele/ela. Reconhecer o Outro, não é primordialmente reconhecer o Outro em certa habilidade determinada, mas reconhecer-nos no abismo de nossa própria impenetrabilidade e opacidade. Este mútuo reconhecimento da limitação, conclui Žižek<sup>163</sup>, abre um espaço de sociabilidade que é a “solidariedade dos vulneráveis”.

<sup>159</sup> Un alegato por la violència ética, op. cit., p. 70.

<sup>160</sup> Id., ibid., p. 71.

<sup>161</sup> Žižek referindo-se à lógica lacaniana do não-todo, id., ibid., p. 72.

<sup>162</sup> Apoiando-se em Judith Butler.

<sup>163</sup> Id., ibid., p. 72.

Para o autor, na posição de Lacan não há incompatibilidade entre estar exposto, oprimido, capturado numa rede de condições preexistentes e a autonomia radical. Ainda que não possa desfazer o peso substancial do contexto no qual estou submetido; que não possa penetrar o pano de fundo opaco do meu ser; ainda assim, posso realizar um ato de negatividade, traçar uma linha, excluir-me (isentar-me), sair do simbólico num gesto “suicida” de um ato radical, o que Freud chamou de pulsão de morte e o que o idealismo alemão chamou de negatividade radical.

O ato ético “não está organicamente embutido na estrutura do universo – ao contrário, assinala uma ruptura, um rompimento da rede ou da estrutura causal do universo”.<sup>164</sup> A liberdade está nessa ruptura – é algo que começa a partir de si mesmo. Žižek entende que a ética da psicanálise é hoje o único discurso que permite não gozar. Essa posição é oposta à tradicional proibição de gozar que sustenta implicitamente um mandato oposto. “Essa concepção de uma Lei que não é sustentada por um suplemento superegoico introduz uma concepção de sociedade radicalmente nova, uma sociedade já não baseada em raízes compartilhadas.”<sup>165</sup>

O que predomina hoje, no entanto, não é essa liberdade, embora os discursos dos direitos estejam sempre em pauta. Žižek<sup>166</sup>, um dos poucos pensadores atuais que não exita em tomar a psicanálise para pensar a cultura de uma forma mais ampla, diz que na sociedade contemporânea, que ele qualifica de *pós-política liberal-permissiva*, os direitos humanos são em última instância, direito à violação dos dez mandamentos. O direito à privacidade – direito ao adultério feito em segredo; o direito a buscar a felicidade e possuir propriedade privada – direito a roubar e explorar os outros; a liberdade de imprensa e/ou de expressão de opinião – direito a mentir; direito dos cidadãos livres a possuírem armas – direito a matar; liberdade de crença religiosa – direito a adorar falsos deuses.

Žižek valendo-se da interpretação do caráter obsceno do superego que proíbe, ao contrário da lei, que permite o ato ético, diz que não se trata de uma liberação aberta, mas não é possível um limite claro que distinga o mau uso do direito de um que não viole os mandamentos. O autor entende que isso já aparece na noção cristã da Graça. O ato de perdão encobre seu segredo obsceno: deixar o outro numa dívida

---

<sup>164</sup> ŽIŽEK, Slavoj e DALY, Glyn. **Arriscar o impossível: conversas com Žižek**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 154.

<sup>165</sup> *Un alegato por la violencia ética*, op. cit., p. 90.

<sup>166</sup> ŽIŽEK, Slavoj. **La dominación, hoy: del amo a la universidad**. In: *Violência em acto*, op. cit. p. 103-105.

infinita. A caridade é um exercício de poder mal disfarçado que afirma o necessitado numa posição de inferioridade. “Ajudar” o próximo é uma bela maneira de definição dos lugares de cada um. Žižek traz o exemplo de Tito<sup>167</sup> que multiplica atos de clemência diante da proliferação de traições, carregando atrás de si um séquito de arrependidos condenados a lembrar para sempre sua culpa. Vê nele um típico mestre cristão que pratica uma lógica que culmina hoje na nova ética capitalista, qual seja, a caridade como uma máscara humanitária que visa neutralizar a exploração econômica subjacente. Assim, numa gigantesca chantagem do superego, os países desenvolvidos “ajudam” constantemente os subdesenvolvidos, negando sua cumplicidade e responsabilidade na situação.

A ética da psicanálise, proposta assim, fora de sua práxis de origem, sem dúvida é uma abertura para pensar mais amplamente o laço social. Abertura que já havia sido dada pelo próprio Lacan ao propor outras modalidades de laço, além do analítico. Laço que como explicitaremos a seguir é definido por Lacan como discurso sem palavras, porque vai mais além das enunciações efetivas, e, ao mesmo tempo é da ordem da linguagem, pois encerram enunciados primordiais que podem ser detectados ou interpretados, onde se inscrevem nossos atos. Os laços sociais definem os atos.

#### 2.4 O LAÇO SOCIAL COMO DISCURSO

Freud com seus textos culturais forneceu novos parâmetros para uma leitura do processo civilizatório, dos laços sociais, grupais e institucionais. Já a contribuição de Lacan quanto a isso, nasceu da própria experiência psicanalítica que se realiza num modo singular de vínculo denominado de transferência, que o levou à formulação do Discurso do Analista, como uma nova forma de laço social. A partir desse discurso formalizou teoricamente os demais discursos já existentes, concepção que permite ultrapassar a dicotomia entre o individual e o coletivo, constituindo assim uma teoria psicanalítica acerca do laço social.

---

<sup>167</sup> Clemência de Tito, de Mozart.

A constatação de Freud em *O Mal-Estar na Cultura*, de que a grande causa de mal-estar na civilização se dá no âmbito das relações entre as pessoas, continua pautando toda a construção psicanalítica acerca do laço social que se complexifica levando em conta novos elementos em sua estruturação. De acordo com a teoria lacaniana dos discursos que organizam o laço social, o mal-estar se expressa fundamentalmente nos atos de governar, educar, ser educado e se fazer desejar, no caso da histérica. Talvez possamos, acrescentar, a partir do Discurso do Capitalista, nos atos de consumir e consumir-se.

Laço social como discurso é uma concepção sobre formas de vínculo fundadas na linguagem, mas que sofrem o efeito da implicação de algo mais que entra em jogo na relação do sujeito com seus objetos pulsionais. Ou seja, esses vínculos se dão numa conjunção do campo da linguagem com o campo do gozo. Os discursos, portanto, podem ser compreendidos como possibilidades enunciativas no campo do gozo,<sup>168</sup> que se ordenam de acordo com determinadas leis, daqueles que habitam a linguagem. Ou, como sintetiza Porge<sup>169</sup>, “os discursos são tipos de laços sociais entre *parlêtres* (falasseres), regrados, segundo as leis do inconsciente, pela colocação em relação de termos e lugares”. A noção do laço social como discurso é tecida no decorrer da construção teórica de Lacan<sup>170</sup> na medida em que considera não só o inconsciente estruturado como uma linguagem, com foco no simbólico, mas o inconsciente em relação ao real.

Essa nova concepção de laço social começa a ser preparada no Seminário *de um Outro ao outro*, realizado em 1968/1969, justamente quando a França era sacudida com os acontecimentos de Maio de 1968, com a noção de um discurso sem palavras, ou, sem fala, ao referir-se ao discurso psicanalítico. A psicanálise<sup>171</sup>, diferentemente de teorias do discurso que tratam do discurso como “produto de um sujeito centro, de um sujeito pleno, unitário”, define o discurso a partir da estrutura da linguagem na qual se produz o sujeito, discurso esse que é estranho à coerência, à

<sup>168</sup> O campo do gozo passa a ser considerado o campo efetivamente lacaniano. Essa é a interpretação dada por Jacques-Alain Miller no estabelecimento do texto do Seminário para publicação, interpretação que é desenvolvida por Antonio Quinet no seu livro *Psicose e Laço Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

<sup>169</sup> Porge, Jacques Lacan, um psicanalista ,op. cit., p. 328.

<sup>170</sup> VEGH, Isidoro. *Os Discursos e a Cura*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001, p. 11. Vegh aborda essa questão na introdução que faz ao livro.

<sup>171</sup> RABINOVICH, Diana S. *El Psicoanalista entre el Amo y el Pedagogo*, in *Análítica*, Caracas: Editorial Ateneo de Caracas, 1979, p. 29.

consistência. O sujeito do discurso, neste caso, não se sabe como sujeito que sustenta um discurso.

Além de referências ao discurso no sentido corrente, – o *discurso de Roma*, o *discurso da filosofia* - Lacan havia tratado anteriormente do discurso como o que parte do campo do Outro, onde se situa o conjunto dos significantes, os que já estão ali, os quais ele designa como  $S_2$ . Nesse ponto de origem do discurso,  $S_1$  é o que intervém nesse campo já definido como saber,  $S_2$ , e nessa relação entre um e outro se representa um traço específico chamado sujeito.

O passo decisivo na construção da nova concepção de discurso é dado no Seminário<sup>172</sup> de 1969/1970 quando Lacan se propõe retomar o projeto freudiano pelo avesso e faz uma definição do discurso como sendo uma estrutura que ultrapassa a palavra, as enunciações efetivas, uma vez que subsiste em certas relações fundamentais definindo e sustentando os modos de laço social. Os discursos que aí propõe resultam da articulação significativa, o que ele chama de aparelho, cuja mera presença, o *status* existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. Por isso, o vínculo social só é possível entre seres que falam. Lacan precisa ainda o laço como o que se realiza entre aqueles que falam, no Seminário *Mais, ainda*<sup>173</sup> de 1972/1973, quando volta a se referir ao discurso como um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como laço.

Os discursos assinalam que não há uma total impossibilidade de encontro com o outro, apesar da singularidade do desejo e da inevitável perda de gozo que o laço social pressupõe<sup>174</sup>. Entre o sujeito e o outro há uma articulação, que mesmo se constituindo sem palavras produz os atos ou condutas do falante, numa dependência de *dizeres* essenciais, cuja procedência o sujeito desconhece, numa sincronia entre a ordem do singular e do público.<sup>175</sup> Chemama<sup>176</sup> observa que, com a sistematização dos discursos, Lacan faz um paralelo, mostra uma identidade, entre o que constitui o sujeito enquanto tal e a estrutura onde se organiza da maneira mais corrente o assujeitamento social.

---

<sup>172</sup> O Avesso da Psicanálise, op. cit.

<sup>173</sup> Op. cit., p. 43.

<sup>174</sup> Segundo Vegh, com o conceito de discurso, Lacan passa a situar a perspectiva do desejo conjuntamente com a perspectiva do laço com o outro. Os Discursos e a Cura, op. cit., p. 13.

<sup>175</sup> Souza, op. cit., p. 102.

<sup>176</sup> CHEMAMA, Roland. Um Sujeito para o objeto *In* GOLDENBERG, Ricardo. (Org.) **Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise**. Salvador: Ágalma, 1997, p. 28.

### 2.4.1 A escrita algébrica dos discursos: os termos e lugares

O discurso concebido como determinante do laço social é transmitido através da escrita da estrutura algébrica expressa no que Lacan chamou de *matemas*, que são letras retiradas da lógica matemática e introduzidas na perspectiva da psicanálise, como recursos utilizados numa tentativa de apreender o real sem representação. São quatro (4) letras ou termos ( $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  e  $\$$ ), cada qual com uma função lógica, que ele distribui espacialmente em quatro (4) lugares (agente, outro, produção e verdade) e em quatro (4) discursos (do Mestre, da Histórica, do Analista e da Universidade). Esses termos são significantes que adquirem diferentes significações dependendo da posição ocupada e da relação com os outros termos e lugares.

As letras são as mesmas da definição estrutural de sujeito representado para outro significante com seu resto, o objeto que cai:  $\$$ , o sujeito barrado;  $S_1$  e  $S_2$  os significantes e  $a$ , o objeto. Com a noção de discurso as letras que servem para um grande número de relações passam a situar um lugar e um momento.<sup>177</sup>

Explicitando um pouco mais:

O significante mestre  $S_1$  é também chamado de significante unário porque porta o traço que representa um sujeito. Qualquer significante pode ocupar esse lugar do que porta o traço que distingue o sujeito, do que lhe é peculiar, do que faz diferença. “Existe a necessidade de que, no saber, algo se produza que cumpra a função de significante mestre”. De início ele não está, estão todos os significantes que se diferem uns dos outros. Cada um pode vir a ser um significante-mestre por sua função eventual de vir a representar um sujeito para todo outro significante. Esse traço não é auto-gerado, ele é feito na relação ao Outro.

Em outras palavras, conforme Darmon<sup>178</sup>, “quando um significante  $S_1$  é subtraído da rede já constituída dos significantes ele é eleito como significante mestre, ele se relaciona [...] obrigatoriamente com a rede de significantes  $S_2$ , constituída como um saber no lugar do Outro”.  $S_1$  tem a propriedade de comando, propriedade que se opõe à equivocidade e que se vincula à sua outra propriedade que

<sup>177</sup> O Avesso, op. cit., p. 180. Deve-se considerar que quando Lacan nessa época fala em relação e função está se reportando a conceitos matemáticos.

<sup>178</sup> DARMON, Marc. **Ensaio sobre a topologia lacaniana**. Porto Alegre: Artes Médicas. 1994, p. 220.

é a unicidade.<sup>179</sup> No Seminário sobre a Identificação Lacan diz que o traço unário extrai sua unicidade, a marca do Um, do objeto *a*, que é um objeto feito de gozo. O que o significante mestre comanda é, pois, o gozo. Nos discursos, a introdução do significante mestre é o que define a legibilidade de cada um.<sup>180</sup>

O outro *matema* é  $S_2$  que designa os significantes que já estão ali no chamado campo do Outro. Quando  $S_1$  se repete já não é  $S_1$  é  $S_2$ , indicando os significantes que retornam. A repetição permanente forma a rede significante, o saber inconsciente, que é também um meio de gozar. A rede significante e o gozo estão articulados. Por isso  $S_2$  designa o lugar do Outro, mas também do gozo, do “gozo do Outro”. Darmon<sup>181</sup> diz que a fórmula deve ser lida em todos os sentidos: gozar do saber, gozar do Outro, mas também, gozo reservado ao Outro, gozo Outro, mais além do gozo fálico. Há uma relação primitiva entre gozo e saber, um saber sobre o gozo, sobre o qual não se pode dizer, mas é ali que se insere o significante. “O saber, isto é o que faz com que a vida se detenha num certo limite em direção ao gozo.”<sup>182</sup>

O objeto *a* designa aqui não a causa do desejo, mas o mais-de-gozar<sup>183</sup>, que é uma função de renúncia ao gozo sob efeito do discurso<sup>184</sup>. A experiência de repetição<sup>185</sup> é a tentativa de fazer reviver a primeira experiência de gozo, a qual é impossível de reproduzir, o que não impede que estejamos sempre tentando e... fracassando. Na repetição, buscando a experiência que  $S_1$  comemora há um gozo de busca e também um gasto, diz Quinet. Ele aponta ainda o paradoxo da repetição: [...] “é uma repetição de gozo, mas que implica o reencontro com a falta de gozo”.<sup>186</sup> A repetição é desse fracasso, dessa perda. Assim o objeto *a* designa o gozo fracassado, não alcançado. Entre o gozo buscado e o gozo encontrado situa-se a dialética do desejo. É o desejo que move o sujeito na busca do gozo.

---

<sup>179</sup> Quinet, *Psicose e Laço Social*, op. cit., p. 31.

<sup>180</sup> O Avesso, op. cit., p. 180.

<sup>181</sup> Ensaio sobre a topologia lacaniana, op. cit., p. 221.

<sup>182</sup> O Avesso, op. cit., p. 16.

<sup>183</sup> Numa alusão à mais-valia da doutrina marxista, unindo paradoxalmente o que sobra, o excesso, à falta.

<sup>184</sup> Lacan, *De um Outro ao outro*, op. cit., p. 19.

<sup>185</sup> Com essa noção Lacan se refere ao designado por Freud como fixações libidinais.

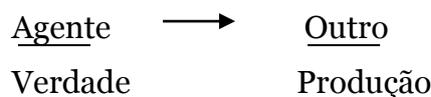
<sup>186</sup> Quinet, *Psicose e Laço Social*, op. cit., p. 32.

O termo \$ é a escrita do sujeito<sup>187</sup>, diferente de indivíduo, de pessoa. \$ não é o sujeito da fala, do dito, é o sujeito implicado no gozo do laço social, é da ordem do dizer, produzido pela insistência da repetição. O sujeito é a resposta do real da repetição.<sup>188</sup> Na álgebra lacaniana \$ é produto da irrupção de  $S_1$  na bateria significativa  $S_2$ , dividido pela lógica do significante entre o saber e o gozo. O sujeito é produzido retroativamente pela insistência da cadeia de significantes, mas, “não está dentro dela: é *ex-cêntrico* em relação à cadeia significativa; *ex-siste*, insiste, como excluído dentro dessa rede de saber”<sup>189</sup>. O sujeito não é unívoco. A barra que corta o S simboliza que o \$ é marcado pelo recalque originário, barreira que o separa de  $S_1$ , significante que o marca e ao mesmo tempo diferencia-se de  $S_2$ .

Esses termos (\$,  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$ ), então, definem os discursos ao ocuparem quatro (4) lugares que são distribuídos dois a dois no sentido vertical e horizontal. A divisão vertical institui dois lugares que mantêm entre si uma condição de alteridade, à esquerda é o do sujeito onde nasce o discurso e à direita o do outro significante. A conexão entre esses dois lugares é que faz um laço social definindo cada um dos discursos.<sup>190</sup>

No sentido horizontal a divisão corresponde ao manifesto na linha superior e ao latente, ao que é barrado, que resiste à significação, na inferior.

Cada um dos quatro (4) lugares – que são os matriciais<sup>191</sup> distribuídos pela linguagem para que a fala produza ação – de agente, Outro, verdade e produção – são assim dispostos espacialmente:



O *agente* é o lugar do que é dominante, do que faz agir, do que determina a ação do sujeito, por isso vai definir o nome do discurso. Define o que *aparentemente* organiza o discurso, por isso é também chamado o lugar da aparência, do semblante.

O *outro* é a alteridade à qual o discurso se dirige, é sobre quem incide a ação.

<sup>187</sup> No Seminário O Averso, p. 11, Lacan explicita que sujeito do significante é o que é suposto no momento da intervenção de  $S_1$  no campo do saber, *upokeimenon*, na medida em que é um traço específico, enquanto que indivíduo, pessoa deriva-se de *antropos*.

<sup>188</sup> Quinet, op.cit., p. 32.

<sup>189</sup> Id., ibid.

<sup>190</sup> Souza, Os Discursos na psicanálise, op. cit., p. 110.

<sup>191</sup> Porge, Jacques Lacan, um psicanalista ,op. cit., p. 328.

A *produção* é o produto engendrado pelo discurso, resultado do dito do primeiro e o trabalho do segundo.

A *verdade*, que nunca pode ser totalmente conhecida, é o que fundamenta o discurso, lugar necessário para tudo o que se ordena da fala.

Dependendo do uso que Lacan faz desses lugares ao situar cada discurso, vão aparecer outros termos:

<u>desejo</u>	<u>outro</u>	<u>agente</u>	<u>trabalho</u>	<u>semblante</u>	<u>outro</u>
verdade	perda	verdade	produção	verdade	produção

### 2.4.2 A produção dos discursos

Os discursos que estabelecem os laços sociais, os modos de formalização do (des) encontro com o outro são resultado da posição das letras nesses quatro lugares, cada um deles um lugar de apreensão de algum efeito do significante. Lacan nomeou o Discurso do Mestre a partir do qual os deslizamentos dos termos resultam no Discurso da Histórica, no Discurso do Analista e no Discurso da Universidade. Num segundo momento, acrescentou um quinto discurso, o Discurso do Capitalista, derivado do Discurso do Mestre<sup>192</sup>.

>	>	>	>
<b>Mestre</b>	<b>Histórica</b>	<b>Analista</b>	<b>Universidade</b>
S <sub>1</sub> → S <sub>2</sub>	\$ → S <sub>1</sub>	a → \$	S <sub>2</sub> → a
— —	— —	— —	— —
\$ // a	a // S <sub>2</sub>	S <sub>2</sub> // S <sub>1</sub>	S <sub>1</sub> // \$

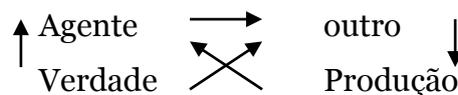
Os Discursos do Mestre, do Analista e da Universidade, correspondem às profissões impossíveis apresentadas por Freud, de governar, analisar e educar, ao que Lacan acrescenta a operação de fazer desejar, referindo-se ao Discurso da Histórica. Em dado momento do seminário Lacan pergunta, por que governar, educar, analisar e fazer desejar são operações impossíveis? O real se define como impossível e entre

<sup>192</sup> A escrita apresentada no quadro corresponde ao que aparece no Seminário O Averso da Psicanálise, op. cit., depois em Televisão sofre alteração, sendo acrescentadas setas e suprimidas as barras

nós e o real há a verdade, responde.<sup>193</sup> A impossibilidade não é total, mas admitir a dimensão impossível de cada discurso e a consequência disso nos atos de governar, educar, analisar e se fazer desejar, significa aceitar que há sempre algo que sobra, que escapa à possibilidade discursiva e à totalização. Se educar é impossível, educar totalmente, não significa que o discurso universitário tenha de ser abolido. Assim como nem sempre é possível se fazer desejar, nem tudo é governável ou analisável. “Governar, educar e psicanalisar são desafios, de fato, mas, ao dizê-los impossíveis, só fazemos garantir prematuramente que sejam reais.”<sup>194</sup>

Os discursos se inscrevem do ponto de vista lógico mantendo dois tipos de impedimento, uma impotência e uma impossibilidade. Souza<sup>195</sup> entende que a impossibilidade é uma condição discursiva e de estrutura que institui uma disjunção entre o lugar da produção e o da verdade, ou seja, nenhum elemento pode alimentar o lugar da verdade. Essa leitura sustenta sua posição de colocar o impossível na parte inferior dos discursos, já que nenhum discurso pode apreender o real que o causa. É por isso que na apresentação gráfica, nenhuma seta volta em direção à verdade.

A disjunção entre produção e verdade vai ser ressaltada nas fórmulas através de alterações que Lacan vai fazendo ao longo do tempo no modo de apresentar os lugares, optando em determinando momento por linhas que correspondem às arestas de um tetraedro<sup>196</sup> e que tem um lado suprimido, indicando essa disjunção. Além disso, as barras (que antes figuravam o recalque) e que nos discursos indicam resistência deixam de ter função e são suprimidas.<sup>197</sup>



<sup>193</sup> O Averso da Psicanálise, op. cit., p. 164.

<sup>194</sup> LACAN, Jacques, Radiofonia. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003, p. 444. Radiofonia é o texto que corresponde às respostas de Lacan às perguntas do Sr. Robert Georjin para a Rádio Difusão Belga em 1970, publicadas originalmente em Silicet, n.º 2/3, Paris: Seuil, 1970, p. 55-99.

<sup>195</sup> Conforme pude observar e em acordo com a constatação de Souza, op. cit. p. 118, existem divergências quanto a essas propriedades nos próprios textos dos seminários, em que a impossibilidade é apresentada na parte superior dos discursos, cf. Radiofonia, op. cit., p. 447 e no Seminário XX, Mais, ainda, op. cit., p., 27.

<sup>196</sup> Essa grafia já aparece esboçada no Seminário *O Averso*, aula de 17 de junho de 1970, p. 176, e depois na aula de 21 de junho de 1972 do Seminário ... *Ou Pire* e também em Televisão.

<sup>197</sup> Sem que explique em momento algum, as razões desta mudança de modelo, de acordo com Goldenberg, Gozal Capitalismo, globalização, psicanálise, op. cit., p. 16.

Já no Seminário *O Averso da Psicanálise*<sup>198</sup> Lacan falava de uma barreira que impede “um cara como o mestre” de compreender a verdade do que causa seu desejo. A estrutura de cada discurso exige “uma impotência definida pela barreira do gozo, para se diferenciar dele como disjunção, sempre a mesma, entre sua produção e sua verdade”<sup>199</sup>. Ainda que “seja possível escrever a *conexão* entre o lugar do agente e do *outro significante*, haverá sempre um limite<sup>200</sup>”, as palavras não podem dizer tudo, nunca serão suficientes para responder ao sujeito quem ou o que ele é.

Em *De um discurso que não seria do semblante* Lacan<sup>201</sup> refere que “se alguma coisa que se chama o inconsciente pode ser semi-dita como estrutura linguageira, é para que, enfim, nos apareça o relevo desse efeito de discurso que até aí nos parecia como impossível, a saber o mais-de-gozar.”

A disjunção entre a produção e a verdade<sup>202</sup> no Discurso do Mestre ( $\$ // a$ ) se refere ao mais-de-gozar que só satisfaz o sujeito ao sustentar a realidade unicamente pela fantasia ( $\$ \diamond a$ ). No Discurso da Universidade ( $S_1 // \$$ ), o impossível da articulação entre produção e verdade corresponde à “hiância em que é tragado o sujeito que ele produz, por ter que supor um autor ao saber”. Há um fracasso do sujeito em saber o que lhe governa, em alcançar a verdade de que há uma saber absoluto, um saber de mestre que se dirige ao outro. A impossibilidade no Discurso do Analista é de governar aquilo que não se domina ( $S_2 // S_1$ ), pois o real é impossível, não pode ser recoberto pela imagem ou pela palavra. O sujeito tem de aceitar que há sempre um saber que escapa. No Discurso da Histórica o saber não dá conta do gozo ( $a // S_2$ ).

Sendo difícil admitir que a impossibilidade de saber do real, ou seja, de que diante do real o máximo que podemos é mudar de posição, ele pode ser vivido como impotência. Lacan já havia dito que entre nós e o real há a verdade e a verdade é a irmãzinha da impotência. Vale a pena acompanhar o desenvolvimento de Lacan sobre isso no momento do Averso.<sup>203</sup>

---

<sup>198</sup> Op. cit., p. 101.

<sup>199</sup> Radiofonia, op. cit., p. 445.

<sup>200</sup> Souza, Os Discursos na psicanálise, op. cit., p. 118.

<sup>201</sup> Lição 1, 13 de janeiro de 1971. Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1995.

<sup>202</sup> Radiofonia, op. cit., p. 445.

<sup>203</sup> O Averso, op. cit., p. 166-168.

Mestre		
$S_1$	$\rightarrow$	$S_2$
—		—
\$	//	a

Há, por exemplo, no Discurso do Mestre uma relação definida como impossível na primeira linha, pois de fato é impossível “que haja um mestre que faça seu mundo funcionar”. É mesmo mais fácil fazer, do que fazer as pessoas trabalharem, acrescenta. “O mestre nunca faz isso. Ele dá um sinal, o significante-mestre, e todo mundo corre. Daí é que se deve partir – de que, com efeito, é totalmente impossível.” No entanto, a chave, a razão dessa impossibilidade está na segunda linha e lá não há nenhuma seta, pois não só não há comunicação entre os termos como há algo que obtura.

O que é obturado é o resultado do trabalho, a produção, que não tem relação alguma com a verdade, sejam quais forem os significantes mestres que venham se inscrever no lugar do agente. Não há saída entre a existência de um mestre e a relação de uma produção com a verdade. “Quaisquer que sejam os sinais, os significantes mestres que vêm se inscrever no lugar do agente, a produção não tem, em qualquer caso, relação alguma com a verdade.”

A impotência é resultado da impossibilidade. “Toda impossibilidade”, diz Lacan, “seja ela qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se sempre com isto – se ela nos deixa em suspense quando à sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamaremos impotência”. Exemplifica com o Discurso da Universidade em que  $S_2$  no lugar de agente “está na posição, de uma pretensão insensata, de ter como produção um ser pensante, um sujeito. Como sujeito, em sua produção, de maneira alguma poderia se perceber por um só instante como senhor do saber”.

No Discurso da Histórica “também não é possível que, pela produção de saber, se motive a divisão, o dilaceramento sintomático da histórica. Sua verdade é que precisa ser o objeto  $a$  para ser desejada”. Para Lacan, “outro sinal da impotência cobrindo a mais sutil das impossibilidades”.

Chegando ao Discurso do Analista, diz que este produz nada mais que o Discurso do Mestre, ao colocar  $S_1$  no lugar da produção, embora possa ser aí outro

estilo de significante mestre. Mas, na verdade “somos completamente impotentes para vinculá-lo ao que está em jogo na posição do analista, a saber, a sedução de verdade que ele apresenta, de vez que saberia um bocado sobre o que em princípio representa”.

Lacan<sup>204</sup> considera que a verdade de cada discurso comporta uma dimensão que necessita ser escondida e o que há de mais pavoroso na verdade é o que ela põe em seu lugar. Em suma, diz ele, “quanto mais a procura de vocês envereda pelo lado da verdade, mais vão sustentar o poder dos impossíveis [...] governar, educar, analisar, eventualmente”.

Os discursos não podem ser tomados de forma estanque, uma vez que todo sujeito capaz de enunciar a partir de um discurso passa necessariamente pelos quatro e não há um modo de viver que se sustente somente em um deles.<sup>205</sup> É importante lembrar disso, pois os discursos são construções lógicas que, independente de terem suas estruturas preenchidas imaginariamente por formas discursivas localizáveis no espaço e no tempo social, evidenciam momentos de captura da enunciação. Talvez fosse melhor falar de dominância dos discursos em tal contexto, situação ou época, lembrando sempre que o sujeito passa pelos quatro.

Com a noção de discurso decorrente da intervenção do significante do sujeito,  $S_1$ , sobre  $a$ , na leitura de Souza<sup>206</sup>, tende a desaparecer a clivagem imaginariamente existente entre o privado e o público. Estaria, então, do ponto de vista topológico, suspensa a divisão entre o singular do sujeito e o social ou o político, logo também a divisão entre a psicanálise em intenção e a psicanálise em extensão. Com isto Lacan abre a possibilidade de intervenção da psicanálise na cena social.

No entanto, penso que também aqui há limites para essa intervenção, ao menos neste momento, com o que se produziu até então, os grandes achados da intervenção psicanalítica têm sido sobretudo no âmbito individual. Mas, sem dúvida, a possibilidade está aberta, sobretudo no que se refere à sua ética, a possibilidade de que no laço social mais amplo possa se levar em conta a ética proposta pela psicanálise.

---

<sup>204</sup> Id., *ibid.*, p.179.

<sup>205</sup> Sílvia Amigo, *Notas sobre o Discurso do Analista in Os Discursos e a Cura*, op. cit., p. 75.

<sup>206</sup> Acompanhando a leitura de Souza em *Os Discursos na psicanálise*, op. cit., p. 113.

### 2.4.3 O movimento dos discursos

A escrita dos discursos – *os esqueminhas quadrípodas* de Lacan – conforme ele se expressou, “não é a mesa espírita da história, não é obrigatório que isso sempre passe por ali, e que gire no mesmo sentido”<sup>207</sup>. São apenas referências em relação às funções radicais no sentido matemático do termo.

A passagem de um discurso a outro não significa nenhuma progressão histórica, crescimento, no sentido de culminação, de hierarquia.<sup>208</sup> As letras da álgebra de uma cadeia simbólica mudam de posição quando muda o discurso, obedecendo sempre a ordem que é determinada por uma lógica matemática<sup>209</sup> demonstrando que certas relações são constantes.

	>		>
<b>Mestre</b>	<b>Histórica</b>	<b>Analista</b>	<b>Universidade</b>
$S_1 \rightarrow S_2$	$\$ \rightarrow S_1$	$a \rightarrow \$$	$S_2 \rightarrow a$
— —	— —	— —	— —
$\$ // a$	$a // S_2$	$S_2 // S_1$	$S_1 // \$$

O deslocamento representado no quadro acima no sentido horário é chamado por Lacan de regressão, uma vez que é o movimento que desvela o que emerge sob a barra do recalque. Esse deslocamento se dá por um giro de  $\frac{1}{4}$  de volta, em que se sucedem os Discursos do Mestre, da Histórica, do Analista e da Universidade. “Assim, o Discurso do Mestre encontra sua razão pelo discurso da Histórica, posto que, ao se fazer agente do onipotente, renuncia a responder como homem àquilo em que, ao lhe solicitar que o seja, a histórica obtém apenas saber.”<sup>210</sup>

Já no sentido contrário, no sentido inverso ao movimento dos ponteiros do relógio, se dá o deslocamento que Lacan chama de deslocamento por progressão, conforme representação abaixo:

<sup>207</sup> O Avesso, op. cit., p. 179.

<sup>208</sup> Rabinovich, op. cit., p. 34.

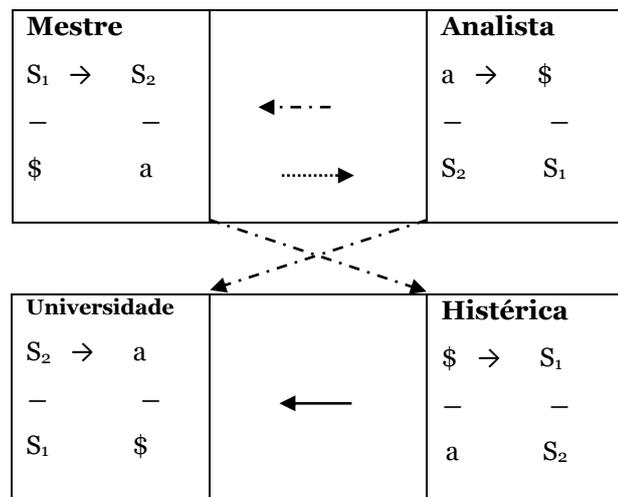
<sup>209</sup> Que Lacan foi basear na chamada estrutura de grupo de Klein. Trata-se de um grupo finito e pertence à estrutura algébrica, uma das estruturas-mãe trabalhadas por Bourbaki (de ordenação, topológicas e algébricas).

<sup>210</sup> Radiofonia, op. cit., p. 445.

<b>Mestre</b>	<b>Universidade</b>	<b>Analista</b>	<b>Histórica</b>
$S_1 \rightarrow S_2$	$S_2 \rightarrow a$	$a \rightarrow \$$	$\$ \rightarrow S_1$
— —	— —	— —	— —
$\$ // a$	$S_1 // \$$	$S_2 // S_1$	$a // S_2$

Esse efeito de “progresso” a esperar do inconsciente é a censura, denunciando o aumento da dominação do Discurso da Universidade como a continuidade do Discurso do Mestre reforçado pelo obscurantismo. As verdades postas pelo real em cada discurso decorrem do discurso de onde provém. Assim, a passagem do discurso do Mestre para o discurso da Universidade é resultado “da báscula em que o inconsciente produz uma dinâmica que faz dele uma função em *progresso*, ou seja, para o pior [...]”.<sup>211</sup>

Os deslocamentos que se dão pelo giro de 1/2 volta definem as relações de oposição entre os discursos, conforme representação seguinte:



A oposição<sup>212</sup> é representada nos quadrados laterais pela disposição simetricamente oposta das letras: Discurso do Mestre X Discurso do Analista, Discurso da Universidade X Discurso da Histórica. Esses são discursos que ocupam entre si diferentes relações de alteridade, nas quais o lado Sujeito de um discurso liga-se ao lado Outro do outro discurso, invertendo a posição dos termos nos lugares do que é manifesto e do que é latente.

<sup>211</sup> Id., ibid.

<sup>212</sup> A passagem de um discurso ao outro pelo giro de 1/4 de volta no sentido regressivo, pode ser observada através da direção das flechas tracejadas na diagonal.

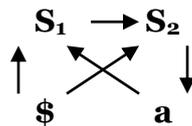
Os movimentos que fazem parte da própria noção de discurso, na leitura de Souza<sup>213</sup>, possibilitam deduzir a posição do sujeito na estrutura linguageira bem como constroem uma permutação cíclica determinada pela presença de um elemento gerador que ocupa o lugar de agente sempre responsável pelo efeito do enunciado em cada discurso.

#### 2.4.4 Os quatro discursos radicais + um

Com os discursos é formalizado o modo de ação do que é dominante, como efeito do enunciado em cada discurso, ou seja:  $S_1$ , o significante mestre no Discurso do Mestre;  $\$$ , o sujeito dividido no Discurso da Histórica;  $S_2$ , o saber no Discurso da Universidade e  $a$ , o mais-de-gozar no Discurso do Analista. Assim, no Discurso do Mestre domina a lei<sup>214</sup>, no Discurso da Universidade o saber, no Discurso da Histórica o sintoma e no Discurso do Analista  $a$ , o mais-de-gozar.

A referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, *amestrar*, daí o parentesco de todos eles com o Discurso do Mestre. Isso vale mesmo para o Discurso do Analista, que fica no pólo oposto a toda vontade, pelo menos confessada de dominar, pois como Lacan reconhece, é sempre fácil escorregar<sup>215</sup>. Para perceber que discurso opera no laço social, é importante verificar aquilo que esse discurso confessa querer dominar.

##### 2.4.4.1 O Discurso do Mestre



<sup>213</sup> Souza, Os Discursos na Psicanálise, op. cit., p. 117.

<sup>214</sup> Lacan lembra, no entanto, que a lei é sempre a lei, a lei que coloca como dominante no Discurso do Mestre é a lei de estrutura, nada tem a ver com justiça. Id., ibid., p. 44.

<sup>215</sup> Id., ibid., p. 66.

O Discurso do Mestre num nível manifesto se funda no engano de que é um discurso unívoco, de que há identidade entre o sujeito e o significante que o representa. Na aparência é o discurso que fascina, seduz, pois vai ao encontro do desejo de todo mortal – ser todo – donde o risco. Um discurso assim determinado induz à fascinação, conduz à idealização e a dominação. Sua verdade fica elidida: o mestre é castrado! Ou seja, a verdade do mestre não é mais que o sujeito,  $\$$ . Por isso o Discurso do Mestre é também chamado discurso do inconsciente, há uma verdade posta sem que o sujeito dela se dê conta, ao contrário.

O agente no Discurso do Mestre é o  $S_1$  que funciona aí como significante imperativo que desconhece a verdade de sua determinação, o impossível de sua unidade, sua divisão.<sup>216</sup> O poder de comando de  $S_1$  está ligado justamente ao poder e ao saber. Quando  $S_1$ , o Um, funciona,  $S_2$  obedece. A própria fala é um instrumento de poder que age sobre o *outro*. O Mestre quer que as coisas funcionem, ao sujeito, à subjetividade resta permanecer sob a barra do recalque. Mas, a linguagem, mesmo a do mestre, não é outra coisa que a demanda que fracassa. De sua repetição se engendra a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo, mas também essa criação repetitiva poderia partir de uma impotência original da criança.

O tipo de saber que está em jogo nesse discurso, na repetição de um significante que se articula a um outro significante para representar um sujeito<sup>217</sup>, sob a forma do traço unário, vem a ser o meio de gozo. No lugar dessa perda introduzida pela repetição se situa o objeto *a* que passa a ser revestido pelas montagens fantasmáticas ou pelas imagens que formam o eu ideal [i(a)].

O Discurso do Mestre ou do Senhor, representa alguma coisa, mas isso não é obvio, sua função é um enigma, é um saber, não um conhecimento.<sup>218</sup> É, no entanto, nessa relação do que não se sabe que reside a base do que se sabe. Como não é certo que um saber se saiba, é possível ler no nível de que saber inconsciente foi feito o trabalho que decanta o que efetivamente é a verdade, uma verdade oculta, no sentido de que está comprimida, que exige ser desdobrada. A transmissão que se inaugura pelo discurso do mestre parte da questão de que neste, o gozo vem do Outro – Outro

---

<sup>216</sup> Rabinovich, op. cit., p. 42.

<sup>217</sup> O Avesso, op. cit., p. 46-47.

<sup>218</sup> Id., ibid., p. 28.

que nesse discurso corresponde ao saber no campo do gozo, pois é do que vem do real que o gozo se suporta – é ele que tem os meios.<sup>219</sup>

Os elementos que estão na linha superior,  $S_1$  e  $S_2$ , no plano manifesto são representados por Lacan pelo par hegeliano: senhor/escravo. Enquanto a essência do senhor se apóia na função do significante, o escravo é o suporte do saber e do gozo. O escravo antigo é aquele que sabe e trabalha para transferir seu saber ao mestre. Na antiguidade, na cultura grega, como Aristóteles mostra em a *Política*, o escravo efetivamente fazia parte da família, era quem trabalhava e tinha o saber. Por que o escravo aparece como aquele que sabe? O saber não é tomado no sentido habitual. Trata-se de saber do gozo do Outro. Aparece como o que sabe por haver perdido seu corpo o qual quis conservar em seu acesso ao gozo, corpo que advém como saber, o que na realidade inconsciente produz o objeto  $a$ , o mais-de-gozar.<sup>220</sup> O senhor não busca o *bem* do escravo, mas lhe dá a chance de gozar.

O corpo do escravo é o lugar de inscrição significante que produz o gozo. Esse gozo do escravo escapa ao senhor ( $\$$ ), como a verdade do que causa o seu desejo. Essa verdade que está oculta ao senhor lhe é entregue pelo trabalho do escravo que constitui um inconsciente não revelado.<sup>221</sup>

Há duas faces do saber, um tipo de saber prático, um *savoir-faire* e sua face articulada, a *episteme*. Não é só a *episteme* que pode ser especificada como saber transmissível. O saber fazer do escravo também está articulado à linguagem e pode ser transmitido. O que era antes um saber tomado dos servos foi feito saber de senhor. A filosofia, em sua função histórica, diz ele, é essa extração, essa traição, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor. Essa *episteme* que servia ao próprio Aristóteles para caracterizar o saber do senhor resultou apenas num saber teórico. Só a renúncia a esse tipo de saber levou ao nascimento da ciência no momento em que Descartes extraiu a função do sujeito da relação entre  $S_1$  e  $S_2$ . A partir dessa relação, o Discurso do Mestre pode ser compreendido como o discurso do inconsciente.

---

<sup>219</sup>  $\$ \rightarrow S_2$ , esta relação mostra que a estrutura da linguagem aliena o sujeito e abre a possibilidade de que o saber se realize como meio de gozo.  $S_2$ , ao ocupar esse lugar corresponde a algo que se desenvolve como uma questão a propósito do gozo sexual. Como há limite para esse saber sobre o gozo, o sujeito busca através das várias figuras do pai que poderiam responder sobre o gozo. Souza, *Os Discursos na Psicanálise*, op. cit., p. 128.

<sup>220</sup> O Avesso, op. cit., p. 43.

<sup>221</sup> Id., *ibid.*, p. 29.

Lacan diz que o saber do mestre se produz como autônomo ao saber mítico e isto é o que se chama de ciência.<sup>222</sup> No entanto, essa forma de saber, “esse saber sem cabeça”, se impõe. Tudo o que se produz sobre a verdade do mestre, do que ele esconde como sujeito, se junta a este saber, clivado, *urverdrängt*, do qual ninguém compreende nada. Lacan acredita que essa forma de saber do mestre, autônomo em relação ao saber mítico, que rejeita e exclui a dinâmica da verdade, serve para recalcar aquilo que habita o saber mítico, o qual não é mais reconhecido a não ser como resíduo inconsciente desse saber, sob forma de um saber disjunto.

Esse saber disjunto, tal como reencontrado no inconsciente é estranho ao discurso da ciência, por isso é assombroso que se imponha. “Por mais besta que seja esse discurso do inconsciente ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É a isso que se chama inconsciente. Ele se impõe à ciência como um fato.”<sup>223</sup>

O que funda o discurso do mestre, que nesse seminário Lacan ainda coloca como equivalente ao discurso da ciência é um mito. Mito da completude e da univocidade, mito que corresponde à ilusão do Eu que persegue o Um, do desejo de dizer a verdade toda. A castração é o que organiza esse discurso, seja na realidade psíquica, seja na realidade social. Há um paralelismo entre o sujeito e o social, ambos constituem o mesmo universo. A estrutura do discurso do mestre equivale à estrutura do falante, pois é o laço civilizador que exige a renúncia pulsional, promovendo rechaço do gozo e produzindo os dejetos da civilização, o que escapa à simbolização.<sup>224</sup>

O laço social determinado pelo Discurso do Mestre, portanto, funda-se no engano da totalidade, até do totalitarismo, na negação da castração, devendo se realizar graças ao trabalho do outro<sup>225</sup>, mas de uma forma geral as relações sociais são determinadas por esse discurso.

---

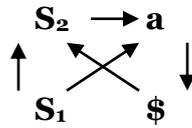
<sup>222</sup> Id., *ibid.*, p. 84.

<sup>223</sup> Id., *ibid.*, p. 85.

<sup>224</sup> Quinet, *Psicose e Laço Social*, op. cit., p. 36.

<sup>225</sup> MELMAN, Charles. **Novos Estudos sobre a Histeria**. Trad. David Levy. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985, p. 104.

#### 2.4.4.2 O Discurso da Universidade



Lacan<sup>226</sup> apresenta o Discurso da Universidade ou discurso da burocracia, como a versão moderna do Discurso do Mestre antigo. Nesse discurso o saber passa a ocupar o lugar dominante, saber que se apresenta com ilusão de totalidade e “que se especifica por ser, não saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber”. Na mudança do Discurso do Mestre ao Discurso Universitário, por progressão, no lugar do senhor instala-se uma modalidade nova do saber e no lugar do escravo, algo que é produto desse saber. Dessa forma o lugar antes ocupado por S<sub>1</sub> no Discurso do Mestre corresponde ao S<sub>2</sub> no Discurso da Universidade, o saber como agente, no lugar da ordem, do mandamento.

O saber determina uma injunção ao trabalho para quem ocupa o outro lugar, no caso o objeto *a*, representando o estudante a ser educado, um pequeno outro, que é tratado como objeto, como unidade de valor. Este passa a ocupar o lugar do escravo antigo tendo que realizar o trabalho do qual resulta um sujeito dividido, sintomatizado, pois na verdade, o saber é sustentado pelo mestre (S<sub>1</sub>), pelo eu do mestre. A verdade não reconhecida nesse tipo de laço é de que há uma verdade e ela é produzida pelo mestre. O sintoma resultante é um sujeito dividido em disjunção com aquilo que dá origem à sua própria divisão.

A verdade é inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais, isso é incluir o inconsciente, afirma Lacan. A linguagem é condição do inconsciente, não o contrário. Afirmar que o inconsciente é condição da linguagem adquire o sentido de querer que a linguagem responda em um sentido absoluto. Ao significante assim designado num sentido absoluto só quem pode responder é o Eu, na medida em que é transcendental e ao mesmo tempo ilusório. Essa é a operação de raiz que sustenta a articulação do Discurso Universitário. “O Eu transcendental é aquele que qualquer pessoa que de certa maneira enunciou um saber contém uma verdade, é o S<sub>1</sub>, o Eu do mestre.”<sup>227</sup>

<sup>226</sup> O Avesso da Psicanálise, op. cit., p. 29.

<sup>227</sup> Id., ibid., p. 59.

Assim, o Discurso da Universidade não consegue eliminar o mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é idêntica a si mesma, do lugar onde se acha sua verdade. Isto se refere à forma pela qual o dito do sujeito (eu te amo, por exemplo) corresponde à sua mensagem de uma forma invertida (espero ser amado), ou seja, nas palavras de Lacan<sup>228</sup>, “dizer o seu gozo sob a forma do gozo do Outro”. O saber como agente exclui o desejo de saber, porque “já se constitui como algo que é dado pela intervenção do mestre e, desse lugar de dominância, busca comandar o objeto mais-de-gozar”<sup>229</sup>.

No momento desse seminário sobre os discursos, a França ainda vivia um momento de turbulência e os estudantes aliados à causa revolucionária pretendiam abalar a estrutura da universidade e com essa intenção muitos se faziam presentes no seminário de Lacan, justo esse, o Averso. O que se passa nessas ocasiões, nas intervenções dos estudantes e nas pontuações de Lacan é como uma conversa em que cada um dos interlocutores fala uma língua. Os primeiros exaltados com o que julgavam ser a ironia de Lacan interrogam-no quanto aos fatos, os fenômenos contemporâneos, ao que ele responde a partir da estrutura dos discursos, seguindo sua lógica.

**Vocês são os produtos da Universidade**, e comprovam que a mais-valia são vocês, quando menos no seguinte, que não apenas consentem, mas aplaudem, e ao que eu não teria porque fazer objeções – é que saem dali vocês próprios equiparados a mais ou menos créditos. **Saem daqui etiquetados como créditos**, unidades de valor.<sup>230</sup>

[...]

Se tivessem um pouco de paciência, e se aceitassem que nossos improvisos continuassem, eu lhes diria que a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre. Isto é o que a experiência provou. **É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão.**<sup>231</sup>

Nesse tempo em que coloca o Discurso da Universidade como o Discurso do Mestre Moderno, Lacan já chama de capitalista o senhor moderno. Compreende a modificação que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, através de uma modificação no lugar do saber, pois a exploração capitalista devolve

---

<sup>228</sup> Id., *ibid.*, p. 62.

<sup>229</sup> Souza, *Os Discursos na Psicanálise*, op. cit., p. 144.

<sup>230</sup> O Averso, op. cit., p. 191.

<sup>231</sup> Id., *ibid.*, p. 192.

ao proletário um saber de senhor. Na estrutura do discurso do senhor antigo, o escravo sabe muitas coisas, sobretudo sabe o que o senhor quer, essa é sua função. O fato de que o tudo saber tenha passado para o lado do senhor torna mais opaca a questão da verdade.

O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. Sociedade de consumo, dizem por aí. Material humano, como se enunciou um tempo – sob os aplausos de alguns que ali viram ternura.<sup>232</sup>

O que houve foi uma transferência<sup>233</sup> de uma espoliação que antes, no começo do saber, estava inscrito no mundo do escravo. O discurso do senhor tinha que se impor e assimilar a perda de sua própria entrada no discurso e ver surgir o objeto *a* anexado ao mais-de-gozar. É isto que o senhor tinha de fazer o escravo pagar, como único possuidor dos meios de gozo.

A espoliação do gozo é a leitura de Lacan do processo denunciado por Marx<sup>234</sup> como espoliação. Na verdade, segundo Chemama, o que interessa a Lacan na mais-valia é a transcrição no nível do social, da renúncia necessária ao gozo<sup>235</sup>. No Seminário do ano anterior, *De um Outro ao outro*<sup>236</sup> Lacan havia referido que Marx parte do fato de que o trabalho passa a ser comprado, já que existe um mercado do trabalho. Há um valor não pago no que aparece como fruto do trabalho, um valor de uso, que se chama *plus-valia*. Marx não se dá conta que é no próprio saber que está seu segredo – como o da redução do próprio trabalhador a ser apenas valor. O mais-de-gozar não é mais-de-gozar, é apenas um valor a deduzir da totalidade que se acumula, uma vez que o trabalhador passa a ser apenas uma unidade de valor.

O que Marx denuncia na mais valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-gozar, é o seu

---

<sup>232</sup> Id., *ibid.*, p. 30.

<sup>233</sup> Id., *ibid.*, p. 75.

<sup>234</sup> Marx definiu a mais-valia, o lucro obtido na sociedade pré-capitalista como produto do embuste e da rapina. Desde o advento do modo de produção capitalista a mais-valia já não é simplesmente subtraída do processo de circulação de mercadoria, mas da força do trabalho, do tempo de trabalho do operário. “A mais valia tem origem no fato de se manifestar um distanciamento entre o valor produzido pelo operário e o valor das mercadorias necessárias para assegurar a sua subsistência.” MANDEL, Ernst. **Introdução ao Marxismo**. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1982.

<sup>235</sup> Um Sujeito para o Objeto, *op. cit.*, p. 29

<sup>236</sup> De 1968-1969.

equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado.<sup>237</sup>

Outra mudança nessa passagem do discurso do Mestre ao Discurso da Universidade deve-se à diferença entre o senhor e o rico. O senhor antigo não era um homem de negócios, tinha até desprezo por negócios. O rico, o senhor moderno, na observação de Lacan<sup>238</sup>, tem uma peculiaridade. Ele tem uma propriedade, ele compra, compra muito, mas não paga, acrescenta regularmente sua mais-valia, mas não há circulação de *mais-de-gozar*. Sobretudo, há algo que ele não paga, o saber. A situação do rico, do que pode comprar tudo sem pagar, nada tem a ver com o gozo. O que ele repete é a compra. As pessoas se deixam comprar pelo rico

Porque o que ele lhes dá faz parte de sua essência de rico. Ao comprar de um rico, de uma nação desenvolvida, vocês acreditam – este é o sentido da riqueza das nações – que simplesmente vão participar do nível de uma nação rica. Só que, nesse negócio, o que perdem é o saber de vocês – que lhes dava, a vocês, seu *status*. Esse saber, o rico o adquire de quebra, abaixo do mercado. Simplesmente, justamente, ele não o paga.<sup>239</sup>

O Discurso da Universidade mostra onde o discurso da ciência se alicerça.<sup>240</sup> A dominância do saber ( $S_2$ ) se dá porque foi no lugar da ordem, do mandamento, no lugar primeiramente ocupado pelo mestre que surgiu o saber. Não é mais preciso um mestre para que permaneça o imperativo “continue buscando saber”, embarcamos todos no discurso da ciência, que não deixa lugar algum para o homem e faz do *mais-de-gozar* o objeto da angústia.

O Discurso da Universidade é um Discurso do Mestre pervertido, quando vigoram unidades de valor, créditos, medalhas... É tentador ficar-se preso a  $S_1$  que constitui o segredo do saber na situação universitária, mas é preciso lembrar que o que importa é a produção que é esperada do estudante, isto é, \$, um sujeito castrado. Nesse momento Lacan conclui que o laço social resultante do Discurso da Universidade é o laço de educar, de burocratizar e ao tratar indivíduos como objeto, gera um sujeito sintomatizado, castrado.

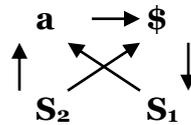
<sup>237</sup> O Avesso da Psicanálise, op. cit., p. 76.

<sup>238</sup> Id., ibid., p. 77-78.

<sup>239</sup> Id., ibid., p. 78.

<sup>240</sup> Id., ibid., p. 97, 99, 138, 139.

### 2.4.4.3 O Discurso do Analista



O Discurso do Analista é o avesso do Discurso do Mestre, se apresenta no pólo oposto e se distingue por ser aquele que questiona a forma de saber do mestre. Ou seja, lá onde no plano manifesto do Discurso do Mestre o agente era  $S_1$  significando determinação, vontade de domínio, no Discurso do Analista surge o analista fazendo de conta que é objeto  $a$ , fazendo semblante de objeto  $a$ . Assume essa posição de representante do objeto para levar o outro a produzir alguma coisa.

O ato do analista é um apelo ao desejo do analisante, não uma forma de ele próprio gozar, não é ele, seu ser, a real causa do desejo. Para chegar a isto, o analista precisa aceitar assumir a função de resto da produção subjetiva permitindo, então, que o outro, o analisante, na posição de \$ possa interrogar seu desejo e fazer outra leitura das formações do inconsciente. No lugar do outro aparece o sujeito barrado (\$) porque o ato analítico reconhece o outro dessa forma, como não-todo, não, como diz Silvia Amigo, “um Outro gozador desse resto gozado, posição do objeto que precede o ato analítico”.<sup>241</sup>

Dessa interrogação do analista fazendo semblante de  $a$  dirigida ao outro na posição de \$, no nível latente, resulta a produção de  $S_1$ , significante unário que pode confrontar o analisante com sua verdade, que nesse discurso é um saber inconsciente. O  $S_1$  que no discurso do Mestre está no início e comanda, neste discurso é resultado, produto. O que é visado no ato analítico é o traço unário, traço da identificação-pivô, da identificação-mor, é o ser marcado como *Um*, não o Um tudo, o Um unificante.<sup>242</sup>  $S_1$  é o que o inconsciente produz durante o processo analítico, conclui Darmon, “ou seja uma palavra; isso através do que se representa o sujeito [...]”.<sup>243</sup>

No lugar da verdade encontra-se  $S_2$ , como saber inconsciente, nada tem a ver com o saber da ciência, tem a ver antes com o saber mítico. Saber e verdade se aproximam. O saber como verdade é aberto à metáfora, ao equívoco, aos múltiplos

<sup>241</sup> Notas sobre o Discurso do Analista *in* Os Discursos e a Cura, op. cit., p. 81.

<sup>242</sup> O Avesso da Psicanálise, op. cit., p.146.

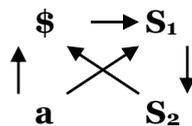
<sup>243</sup> Darmon, Ensaio sobre a topologia laciana, op. cit., p. 222. Diz ainda que  $S_1$  nesse lugar da produção, é também mais-de-gozar, sendo o único discurso em que “a flecha  $S_1 \rightarrow S_2$  é cortada, ou seja, o dispositivo analítico tende a fazer funcionar uma via retrógrada entre  $S_1$  e  $S_2$ ”.

sentidos, tem a estrutura do enigma, conforme a lógica do inconsciente. Por isso pode-se dizer que a relação analítica está fundada no amor à verdade.

Lacan, em *A Ciência e a Verdade*<sup>244</sup> já havia sustentado uma posição que ele mesmo chamou de paradoxal, ao dizer que o sujeito sobre o qual operamos na psicanálise é o mesmo da ciência. A partir da psicanálise a ciência já não pode ser a mesma. Como diz Lacan, de nossa posição de sujeito, somos todos responsáveis, não há como incluir a ternura da *bella alma*. “Não há ciência do homem, porque o homem da ciência não existe, somente seu sujeito.”<sup>245</sup> Mais adiante, ele também vai referir que há algo no objeto da ciência que não é elucidado. Ora, o objeto da psicanálise está justamente aí, no que escapa, no que resta do que pode ser encontrado como verdade, no objeto *a*. Não se trata de reivindicar o estatuto de ciência para a psicanálise, mas podemos pensar que o estatuto da ciência já não é o mesmo desde o surgimento da psicanálise.

O objeto *a*, que rege o Discurso do Analista, termo que não é significante, é letra, necessário para que um discurso funcione, não é aniquilado no avanço científico, nem depositado num além divino como na religião. A lição da psicanálise é de que se não se pode mudar o real, diante dele pode-se apenas mudar de posição. O Discurso do Analista funda um novo discurso que leva em conta a castração, desvela a fragilidade do Discurso do Mestre que só se sustenta em aparência, “mas, sobretudo ensina que lá onde o sujeito esperava um Mestre, ele não encontra senão sua própria dejeção, que é o imundo que guia seu mundo”<sup>246</sup>. Lacan<sup>247</sup> diz que o discurso analítico como o laço social determinado pela prática de uma análise, merece ser elevado à altura dos laços sociais mais fundamentais dentre os que permanecem em atividade.

#### 2.4.4.4 O Discurso da Histérica



244 LACAN, Jacques. La ciência Y la verdad, in Escritos 2, op. cit.

245 Id., ibid., p. 838.

246 Melman, Novos Estudos sobre a Histeria, op. cit., p. 105.

247 Texto levado ao ar num programa de Televisão. LACAN, Jacques. Televisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 31.

O Discurso da Histórica é um modo próprio de lidar com a linguagem que apresenta o sujeito dividido, ou, em outras palavras, o inconsciente em exercício.<sup>248</sup> É ao escutar esse discurso que Freud funda a produção de um saber ( $S_2$ ) nomeado por ele de psicanálise.

No lugar do agente surge o sujeito dividido (\$) que se apresenta com seu sintoma, desmascarando a verdade encoberta pelo discurso do mestre, ou seja, sua castração. No lugar do outro agora está  $S_1$ , o que significa que esse discurso dirige-se ao um outro do qual espera significantes aptos a decifrarem seu sintoma, põe o mestre contra a parede para produzir um saber. Esse outro no nível manifesto detém a função de um pai idealizado, um pai que se confunde com um mestre. Na verdade essa idealização não se sustenta, o outro não é idêntico a  $S_1$ , enquanto significante fálico.<sup>249</sup> Prendendo-se a esse outro como mestre, detentor de seu enigma, o sujeito encobre seu próprio desejo ( $a$ ) que ocupa aí o lugar da verdade inconsciente, verdade que está em disjunção com o saber ( $S_2$ ) que produz.

Lacan<sup>250</sup> diz que esse é um discurso que motiva alguém a buscar saber, sendo que é a partir do Discurso da Histórica que a ciência ganha impulso. Mas saber o que? A histórica quer que se saiba que ela como mulher “pode abrir para o gozo”. Esta possibilidade de que ela se produza como objeto se dá pela complexa função da sexualidade e as raízes do gozo. Os meios de gozo são abertos uma vez que uma criança renuncie ao gozo fechado e alheio de ser na própria mãe. Essa é a perda necessária para que possa aceder à palavra.

A partir daí o social faz com que a diferença sexual não se funde pela diferença dos órgãos, mas pela sexualização dos mesmos. É porque o órgão não dá conta de promover o gozo que a mulher se produz como objeto. Freud escreveu que o gozo mais perfeito é o orgasmo masculino. No entanto, diz Lacan<sup>251</sup>, só o falo pode ser feliz, não o portador do dito cujo. Para a mulher, privada, de nada adianta os esforços do parceiro portador do falo em apaziguá-la, pois a privação é reavivada pela própria presença. Foi isto que Freud retirou do discurso da histórica, conclui.

É situado neste discurso que alguém no primeiro movimento de uma cura, apresenta-se com seu sintoma diante de um outro, em princípio idealizado

---

<sup>248</sup> Radiofonia, op. cit., p. 436.

<sup>249</sup> Rabinovich, op. cit., p. 47, lembra que uma das significações de  $S_1$ , é significante fálico.

<sup>250</sup> O Averso da Psicanálise, op. cit., p.32.

<sup>251</sup> Id.,ibid., p. 69.

encarnando  $S_1$ , em busca de saber, já que sabe que sofre, mas não sabe o porquê do sofrimento, desconhecendo a verdade do gozo que experimenta.

Do Discurso da Histórica, para o propósito do presente trabalho, importa reter que este é o discurso que conduz ao desejo de saber. Lacan em *Televisão*<sup>252</sup> chega a aproximar o discurso histórico do discurso científico, dizendo que ambos têm “quase” a mesma estrutura, mas ao mesmo tempo denuncia o erro de Freud ao manter a esperança de que no futuro a ciência poderia explicar o inconsciente. No entanto, o Discurso da Histórica alimenta a busca. Para concluir, vou me valer da consideração de Quinet<sup>253</sup> de que é no Discurso da Histórica que está o que de melhor se pode esperar da ciência, já que é responsável pela utilização do saber como forma de tratamento do mal-estar na civilização. O Discurso da Histórica, diz ele, como avesso do Discurso Universitário, faz objeção ao totalitarismo perverso do saber, seja ele qual for.

#### 2.4.4.5 O Discurso do Capitalista

Quando se ocupou mais diretamente do laço social no momento do Seminário *O Avesso da Psicanálise* e teve em seu seminário os efeitos da turbulência social que eclodira em 1968, Lacan já enunciava em alguns momentos uma relação que fazia do capitalismo com os discursos. Embora o seu alvo fosse mais a burocracia de estado degenerado do marxismo e sua relação com o Discurso da Universidade, discurso que na ocasião era tido como sucedâneo do Discurso do Mestre, já falava de uma mutação capital, que confere ao Discurso do Mestre seu estilo capitalista.<sup>254</sup> No pronunciamento na Televisão, Lacan havia manifestado interesse na questão do mal-estar na modernidade diagnosticando-o como produto do discurso do capitalista.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> *Televisão*, op. cit., p. 40.

<sup>253</sup> *Psicose e Laço social*, op. cit., p. 37.

<sup>254</sup> *O Avesso*, op., cit., p. 160.

<sup>255</sup> Ao responder uma questão sobre como os *psy* agüentam a miséria do mundo ele denuncia – *não seriamente*, senão já estaria reforçando – a relação dessa miséria com o capitalismo. *Televisão*, op. cit., p. 29-30.

Foi numa fala em Milão, Itália, em 12 de maio de 1972, intitulada O Discurso Psicanalítico,<sup>256</sup> a única vez que ele apresentou sua escrita. Apresento abaixo trechos resumidos dessa fala de Lacan tão citada, mas não publicada em português, por ser de suma importância para este trabalho.<sup>257</sup> Assinalo inicialmente, que em determinado momento Lacan adverte de que o que ele diz ali será explorado dentro de vinte anos, passados mais de trinta, ainda não vencemos a tarefa.

Lacan, nessa conferência, faz uma retomada da questão do significante em seu ensino, do significante que é outra coisa que a significação, de que é algo enganoso e relembra que chama de discurso o que, no ordenamento do que se produz pela existência da linguagem, faz função de laço social. Não crê num laço social natural, mas em não mais que quatro condições e pelo menos dois significantes. O significante enquanto modo pelo qual se estrutura o mundo do ser falante, isto é, todo o saber.

Há, portanto  $S_1$  e  $S_2$ , que é de onde é necessário partir para a definição de que o significante é o que representa um sujeito para outro significante. Este sujeito não é o que cremos, não é o sonho, a ilusão, é tudo o que há de determinado por este efeito do significante. O descobrimento de Freud é de que dos efeitos do significante, há toda uma parte que escapa totalmente do que correntemente chamamos o sujeito.

O sujeito é determinado até em seus mínimos detalhes pelos efeitos do significante, mas a linguagem produz o que Lacan chamou o mais-de-gozar, o termo aplicado no nível do que se chama o desejo. A linguagem produz mais exatamente a causa do desejo, que é o que se chama o objeto  $a$ . O objeto  $a$ , diz ele, “é o verdadeiro suporte de tudo o que vemos funcionar e que funciona de maneira mais e mais pura para especificar a cada um em seu desejo.” É o que na teoria psicanalítica fica incluído sob o termo de pulsão. O mais-de-gozar não tem o mesmo sentido, mas é um pouco análogo à mais-valia, herança de Marx deixada ao capitalismo.

O discurso eterno, o discurso fundamental é o Discurso do Mestre, é o que faz com que tenhamos discurso e os animais não. O mestre não se faz porque force ou simplesmente mande. Se não houvesse linguagem não haveria mestre, como ela existe, há que se obedecer. Da mesma forma é por isso que se adocece.

---

<sup>256</sup> Texto não traduzido para o português. Uma referência é a citada por Quinet, op. cit.: J. Lacan. “Du discours psychanalytique” (12 mai 1972), in **Lacan in Itália, 1953-1978** (ed. Bilíngüe), La Salamandra, Milão, Salamandra, 1978, p.32-5; a outra referência encontrada é: Bulletin de l’Association Freudienne, n.º. 10, dez 1984.

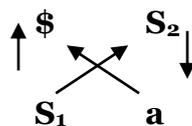
<sup>257</sup> E também trechos retirados literalmente, devidamente assinalados. Tradução livremente feita de uma versão em espanhol.

Lacan considera que triunfou ao conseguir que alguns analistas e, passado um tempo, todos se preocupassem com a questão da clivagem entre o discurso analítico e os outros. Diz que agora todo mundo está interessado em nome do que há algo que já não gira redondo. “Por exemplo”, diz, “há algo no nível do que se chama *a juventude* que não caminha mais do lado do discurso universitário”.

Ressalva, no entanto, que se o discurso analítico houvesse tomado corpo, a juventude saberia melhor como fazer a revolução, saberia que isso significa voltar ao ponto de partida. Está demonstrado historicamente que “não há Discurso do Mestre mais mal-intencionado que no ponto que se fez a revolução”. “Gostariam que isto se passasse de outra maneira, evidentemente poderia ser melhor, para isso seria necessário que o Discurso do Mestre fosse um pouco menos primário, ou melhor, um pouco menos idiota. A maneira como é estruturado o Discurso do Analista, exatamente oposta à do Discurso do Mestre, faz com que o significante funcione, porque é ali que se apanha o Um, *é ali que há do Um.*”

O significante é o que introduziu no mundo o Um, e basta que haja *do Um* para que  $S_1$  comande  $S_2$ , o significante que vem depois. Depois que o *Um* funciona o outro significante obedece, mas para obedecer é necessário que saiba algo. Por este privilégio, esta primariedade, esta existência inaugural que faz o significante pelo fato de que há a linguagem, de que há o Discurso do Mestre, é que as coisas andam. Mas os efeitos da linguagem sobre o sujeito<sup>258</sup>, como ela o determina, se houvesse sido feito um trabalho no lugar da produção, do mais-de-gozar – porque o mais-de-gozar é o que produz este efeito de linguagem – poderia ter sido feito um melhor uso do significante como *Um*, da mesma forma que no Discurso do Analista. Poderia ter sido feito, mas não foi.

Agora, diz Lacan, a crise está aberta, não no Discurso do Mestre, mas no seu substituto, o Discurso do Capitalista. Não diz que o discurso capitalista esteja mal, ao contrário, diz que ele é loucamente astuto, o mais astuto já feito como discurso.



<sup>258</sup> Diz que o nome *sujeito* não está de todo feito para o uso recebido.

Sua primeira referência à apresentação gráfica<sup>259</sup> foi de que ali estão todas as características-chaves em todo discurso do que chama o *semblante*. Não há nenhum discurso possível, que não seja do *semblante*. É do *semblante* que se trata. Propõe, então, a escrita do discurso, fazendo no Discurso do Mestre uma inversão do lado do sujeito, passando \$ para cima, no lugar do agente ou *semblante* e descendo  $S_1$  para o lugar da verdade. Essa pequena inversão, diz ele, “basta para que isto ande às mil maravilhas”. “Não pode andar melhor, mas justamente anda demasiado rápido, se consome<sup>260</sup>, consome-se tão bem que se consome.”<sup>261</sup>

Diante do Discurso do Capitalista Lacan mostra-se cético quanto à permanência do Discurso do Analista, tal como ele propõe, prevendo até que possa não se falar mais do psicanalista no futuro. Acredita que deverá aparecer outra coisa para sustentar a posição do *semblante*, talvez um Discurso PST, *PSicoTerapia*, ou uma *PESTerapia*, ironiza, conforme à importação do *psicanalítico* na América. Seria um discurso inteiramente consagrado e ao serviço do Discurso capitalista.

Transcorridos três quartos de século desde a invenção de Freud, diz Lacan, o discurso da ciência agora conduz o jogo, conduz até que se depare com o limite. “E se há algo que é correlativo deste nascimento do discurso da ciência, algo que não tinha nenhuma chance de ter aparecido antes do triunfo do discurso da ciência, é o discurso analítico. Freud é absolutamente impensável antes da emergência, não só do discurso da ciência, como também de seus efeitos, que são sempre mais evidentes, sempre mais patentes, sempre mais críticos, e dos quais se pode considerar, [...] talvez um dia haja um discurso chamado assim: «o mal da juventude»”.

Ressalta que uma nova função começa a surgir, uma nova forma de abordar, talvez, um novo ponto de partida da instauração do discurso.

---

<sup>259</sup> Não existe unanimidade nos autores que referem essa escrita, quanto à posição da seta que indica a verdade sob o lugar do agente. Nos textos transcritos da conferência, aos quais tive acesso, ela aparece como nos demais discursos e assim é apresentada por autores como Roland Chemama e André Soueix. No entanto, vários autores que tiveram acesso tanto às publicações referidas na nota anterior, apresentam-na invertida, é o caso de Antonio Quinet, Aurélio Souza, Charles Melman, Erik Porge, Ricardo Goldenberg. Ao que parece, na conferência de Milão, Lacan falou acerca desse discurso, mas não deixou muita certeza quanto à sua escrita, permitindo várias leituras. Goldenberg coloca de um lado os lacanianos dogmáticos (como Leford, Chemama, Melman, Cathelineau e Soueix) que dão a esse quinto discurso o caráter de exceção a uma série que comporta apenas quatro; de outro, os céticos (analistas ligados à escola de Miller) que o descartam e ironizam a credence dos primeiros.

<sup>260</sup> *Ça se consomme (Consommer)*: os objetos são consumidos, usados.

<sup>261</sup> *Ça se consomme (consumer)* : os objetos se consomem, são destruídos, viram dejetos.

Será esse *talvez* uma abertura para pensar num novo ponto de partida da instauração do que tornaria viável um quinto discurso? Lacan pouco se importa com este discurso, sua escritura está aberta à decifração, enquanto isso, muita polêmica e contradição têm surgido em torno dele ou, a partir dele. Se Lacan mesmo subverte a lógica da produção de quatro discursos introduzindo um quinto, mal delineado, equívoco ou ato falho, admite senão a possibilidade de mudança nessa lógica, ao menos na forma de abordá-la. Em outro tempo, as elaborações de Freud acerca das origens da cultura tiveram sua importância reconhecida não pela veracidade histórica, mas pela construção de um mito fundador, não sem antes ser duramente questionado e contestado.

Com o Discurso do Capitalista é Lacan que é posto em cheque por alterar um esquema de funcionamento baseado na matemática ou reafirmado pela invenção de uma exceção à regra. Mas, será que tudo que diz respeito ao sujeito e ao laço social pode ser *pensado a* partir de uma lógica matemática? Será que a lógica do inconsciente não é outra, na medida em que é da ordem do *nonsense*?

O Discurso do Capitalista aparece como uma variação do Discurso do Mestre, que nesse momento Lacan reconhece como o discurso do mestre moderno e não mais o Discurso da Universidade, como havia dito anos antes. Faz uma alteração dos termos no lado do sujeito, passando \$ para o lugar de agente numa condição homóloga ao discurso da histérica e descendo  $S_1$  para o lugar da verdade, como no discurso do universitário, permanecendo inalterado o lado do outro. Muitos leitores de Lacan têm se debruçado sobre o discurso do capitalista, deles vou trazer alguns pontos abordados que me parecem trazer uma contribuição importante sobre o assunto, ou mesmo, polêmicas sobre as quais vale a pena refletir.

Começando pela interpretação dos termos, na leitura de Quinet<sup>262</sup>, o significante mestre no lugar da verdade passa a ser o capital, quanto ao sujeito no lugar de agente, ele é reduzido a um consumidor de objetos, os *gadgets* (a) produzidos pela ciência e tecnologia ( $S_2$ ).



<sup>262</sup> Quinet é um dos que apresenta a flecha do lado direito invertida, indo do agente para a verdade. *Psicose e Laço Social*, op. cit. p. 39.

Uma vez que não há relação entre o agente e o outro a quem este discurso se dirige, é um discurso que não faz laço. O laço social passa a ser regido pela relação com os objetos produzidos pela ciência e elevados à condição ilusória de objeto de “desejo”, “sonho de consumo” e não pelo (des)encontro entre as pessoas.

Souza analisa a função de cada termo nos lugares assumidos priorizando os conceitos psicanalíticos, mas levando em conta aspectos históricos. Vou me deter um pouco em sua análise por considerá-la exaustiva, precisa e rigorosa sustentada no campo de onde Lacan construiu a noção de discurso como laço social. Penso que esse é um trajeto necessário antes que possamos tirar conseqüências desse discurso como fonte de mal-estar na contemporaneidade.

O sujeito, então, do lugar de agente<sup>263</sup>, através da intermediação do saber,  $S_2$ , vai comandar o mais de gozar,  $a$ , no lugar da produção. “O Saber, ao transformar-se em mercadoria, toma o estatuto de “objeto”, passa a ser denotado na álgebra lacaniana por  $[a]$ .”<sup>264</sup> Souza considera que, dessa forma, o objeto  $a$  na dimensão do real, ao ocupar o lugar da produção, é *transvestido* de uma condição ideal para ser consumido. Uma vez que a produção nos discursos, é *um efeito de discurso*, o mais-de-gozar não pode ser tomado somente como uma alienação do trabalho humano condicionado a uma situação econômica. Embora Lacan faça uma analogia entre o mais-de-gozar e a mais-valia, são processos diferentes.

O lugar da produção no Discurso do Capitalista deve ser considerado como conseqüência do que existe de real na própria estrutura do desejo, tendo um suporte que é dado pela metonímia. Enquanto nos quatro discursos esse objeto se desloca, sendo impossível detê-lo ou apreendê-lo, no Discurso do Capitalista torna-se acessível. Ora, isso não se dá sem efeitos. Souza assinala que o saber ao ter perdido sua relação com o inconsciente, com o “não saber sexual” do inconsciente, modifica a maneira do outro trabalhar. “Esse fato de estrutura e de discurso” que já é determinado no Discurso do Mestre “passa a significar uma injunção para a produção contínua de objetos”.

Observa ainda que apesar do objeto manter-se no discurso como “acessível”, ele contém algo do real, ou seja, “essa condição impossível da proporção sexual, que ordena o próprio funcionamento mental e a diversidade dos laços sociais”. “Isso quer dizer”, continua, “que o real que motiva o pensamento é o mesmo que vem

<sup>263</sup> Souza, Os Discursos na Psicanálise, op. cit., p. 154.

<sup>264</sup> Id., ibid., p. 159.

determinar a alienação do sujeito”.<sup>265</sup> Por sua condição linguageira, o sujeito valida isso no pensamento, acarretando dessa forma a submissão do valor de uso ao valor de troca.<sup>266</sup> Essa alteração no saber traz mudanças importantes para o sujeito. Ao tornar-se objeto com valor de mercado, um bem de consumo, o saber subverte o desejo e sua relação com o sujeito, uma vez que é oferecido como “promessa” de satisfação possível. Embora Souza não diga exatamente isso, penso que nessa transformação o sujeito dribla imaginariamente a condição de impossibilidade estrutural de ter acesso à verdade e ao objeto que causa seu desejo.

É por isso que quando o sujeito ocupa o lugar de agente adquire a condição de semblante de mestre, *acreditando* ser capaz de comandar, através do saber o próprio objeto mais-de-gozar, ignorando o efeito desse objeto, consumindo-o.<sup>267</sup> Ignora que é reduzido assim a um consumidor de objetos, os *gadgets* produzidos pelo saber da ciência e da tecnologia. A produção de objetos *desejados* é tudo que o discurso do capitalista busca e é tudo o que o capitalista quer. A condição imposta pelo discurso é consumir o objeto, destruí-lo ou descartá-lo, mas sempre obedecendo às leis do mercado.

No Discurso do Capitalista o sujeito ocupa uma posição diferente do Discurso da Histórica, embora em ambos ocupe o lugar de agente. O Discurso da Histórica no qual o sujeito entra com seu desejo e com seu sintoma é uma condição discursiva que assegura uma divisão estrutural equivalente à castração, enquanto que no Discurso do Capitalista Lacan sugere uma rejeição da castração. Essa rejeição suspende a impossibilidade entre o lugar da produção e o lugar da verdade permitindo, com isso uma circularidade completa entre todos os lugares do discurso. Outro efeito da rejeição da castração é a ilusão do sujeito de se desfazer de sua divisão estrutural e o apagamento de traços identificatórios, “fazendo-o desreconhecer”, diz Lacan<sup>268</sup>, “as coisas do amor”.

O sujeito na posição discursiva dita do capitalista, ao ser invadido pelos objetos de consumo investidos da condição de mais-gozar, ou seja, tomado por essa ilusão, lança-se numa busca desenfreada de objetos cada vez mais sedutores e passa a

---

<sup>265</sup> Id., *ibid.*

<sup>266</sup> Aqui Souza faz referência ao que Lacan diz na aula de 14/12/1976 do Seminário XXIV, *L'insu que sait de l'une bvue s'aile à mourre*, Ornicar? 12/13, *Bulletin priodique du Champ Freudien*.

<sup>267</sup> Souza, *op. cit.*, p. 160.

<sup>268</sup> Id., *ibid.*, p. 161. Aqui refere-se à aula de 06/01/72 de *Le Savoir du psychanalyste*. Publicação interna da *Association Freudienne Internationale*.

ser comandado por eles e pelas regras e leis do mercado que o produzem. Sobre esses objetos se produzem cada vez mais informação, gerando ainda uma fantasia de saber sobre o real do gozo, já que a impossibilidade de dizer a verdade toda é anulada com a rejeição da castração. Gera-se, assim um ciclo vicioso, em que o sujeito, pela impossibilidade *real* de satisfação passa de objeto em objeto incentivando cada vez mais sua produção.

Resta a questão acerca do preço que o sujeito paga por essa *transação*, e do mal-estar que daí resulta. Antes de chegar a ela, já que se trata do mal-estar contemporâneo, cabe investigar através de um percurso histórico das figuras de Mestre, como se chegou a isto, de que num determinado momento o Capital como Um significante Mestre passe a ordenar o laço social.

### 3 O MESTRE

Afinal, o que é o Mestre?

O mestre pode ser Deus, o senhor antigo ou o senhor moderno que sustenta o discurso da ciência, pode ser também o pai.<sup>269</sup> Na cultura o mestre tem sido associado ao saber e ao poder. A origem latina da palavra *magister* traz a significação do mestre como chefe, aquele que tem autoridade sobre outros. Em francês o verbo *maîtriser*, significa dominar, governar. Em consequência, mestria significa habilidade, superioridade, poder, autoridade.

O mestre não se confunde com o professor que não é necessariamente um mestre, mas pela ligação das duas palavras com a educação ou com o ensino, ambas têm historicamente uma longa convivência.<sup>270</sup> O mestre moral é definido por Lacan como “o que institui na dimensão das relações humanas fundamentais aquele que está na ignorância, e que lhe permite o que se pode chamar o acesso à consciência, mesmo à sabedoria, na tomada de posse da condição humana”.<sup>271</sup>

No laço social o mestre aparece ocupando uma função significativa, uma vez que é uma articulação significativa o que estrutura os vínculos entre os humanos, seres de linguagem e ao intervir no âmbito pulsional permite a civilização e a produção da cultura, sempre ao preço de uma perda de gozo. O laço civilizador denominado Discurso do Mestre é caracterizado pela dominância manifesta do mestre, de um significante mestre, que leva o outro a trabalhar, embora recalque a verdade da divisão do sujeito, da castração da qual resulta a causa do desejo dominado pela fantasia. No princípio do desejo, há um pai-mestre, um pai onipotente

---

269 O Averso da Psicanálise, op. cit., p. 18-20.

270 LOPES, Eliane Marta Teixeira. O professor é um mestre? In MRECH, Leny Magalhães. O Impacto da Psicanálise na Educação. São Paulo: Avercamp, 2005, p. 86. Conforme o dicionário Francês LE ROBERT, Dictionnaire Historique de la Langue Française, em francês do século XV ao XVIII maître d'école é usado no sentido de pedagogo, mestre escola, algumas vezes associado ao sentido de pedante. Já professor vem do latim professor, é aquele que se declara experto em uma arte ou ciência. É derivado de profiteri, declarar abertamente, fazer profissão de. O verbo professar foi substituído por ensinar.

271 Lacan, O Mito Individual do Neurótico, op. cit.

que não é mais que a verdade do desejo da histórica de onde Freud extraiu seus significantes-mestres.<sup>272</sup>

A tentativa de responder à questão – o que é o mestre? – implica de início contornar o equívoco possível entre o pai e o mestre.

Freud, ao fundar Um pai na origem, um pai primitivo, a própria figura de um gozo possível, uma figura de exceção, que uma vez morto, subsiste enquanto função simbólica na cultura, o faz numa perspectiva histórica do processo de subjetivação, numa construção *a posteriori*. Esse pai mítico, que ressurge nos deuses para responder aos anseios e carências humanas só pôde ser criado por Freud porque ele viveu num tempo em que também Deus já estava morto. A modernidade, ao derrubar os deuses, deixou ao pai a tarefa de garantir o que tem a ver com o gozo, do saber como meio de gozo, do saber sobre o sexo. O pai primevo é um pai imaginado que é invocado quando há certo fracasso dos pais da realidade na sustentação dos valores fálicos da cultura.

Enquanto terceiro na estrutura edípica, o pai, pela interdição, opera um corte que funda o simbólico. O pai diz não, mas não dá a explicação, com isso provoca uma abertura para a significação. Já mestre fecha, dá o sentido, uma vez que ele tem o saber. A ligação do pai com lei é da ordem significativa. A palavra pai elevada à categoria de símbolo torna-se significante. Um significante que vem no lugar de um outro significante, afinal somos seres de linguagem, seres falantes, constituídos na ordem simbólica. O pai, então, tomado nas vertentes do simbólico, do imaginário e do real tem função simbólica estruturante na subjetivação e sustenta o laço social.

O mestre não pode ser um substituto da função paterna que opera o recalçamento, mas o pai pode ser um pai-mestre ao incorporar a função de mestria valendo-se do poder e do saber. O mestre e o pai como significantes parecem se sobrepor, mas não se trata do mesmo. “O pai distingue-se do mestre por sustentar a questão sexual e, mais exatamente a questão do falo<sup>273</sup>”, sendo dotado da significação fálica pela substituição significativa na metáfora paterna. A exclusão desta dimensão, mesmo sendo preservado o aspecto legislador, da autoridade, predispõe à loucura.

O mestre não é especificado sexualmente e “tira sua eficácia do registro simbólico, na medida em que se sustenta em um significante mestre que representa o

---

<sup>272</sup> Porge, Jacques Lacan, um psicanalista ,op. cit., p. 122.

<sup>273</sup> Id., ibid., p. 337.

sujeito para um outro significante”.<sup>274</sup> A instância do mestre pode fazer de qualquer significante um significante-mestre. Não é esse o posicionamento do pai, de ser um significante que representa o sujeito para outro significante, ao pai corresponde uma operação de nomeação<sup>275</sup> em três registros, simbólico, imaginário e real. O Pai só ocupa o lugar de mestre, de alguém que responde no lugar fálico, para o neurótico, na necessidade de supor um pai idealizado na sua relação com o Outro. Esse é o pai do complexo de Édipo, suposição do sujeito neurótico na histeria, ao atribuir saber ao significante mestre  $S_1$ , mas também na neurose obsessiva, por acreditar na encarnação do pai/mestre, do qual se faz escravo.

Há, no entanto, um lugar no qual o pai e o mestre, pertencentes a campos diferentes, se cruzam, o UM. Há *ao-menos-um* que pode ser encarnado pelo pai para dar conta da questão da origem e há o um do significante mestre. Resta certo equívoco entre o Um como significante, o *unário*, o traço que sustenta o ideal do eu que se repete na busca do objeto perdido, e o Um como número, que serve para fundar a função de exceção do pai, o *ao-menos-um* que escapa à castração.<sup>276</sup>

Para que alguém possa ser reconhecido como mestre é preciso ser legitimado, autorizado, identificado nesse lugar por uma identificação simbólica a um traço fálico. Assim, na sociedade se constituem figuras como os deuses ou seus representantes que ocupam um lugar privilegiado de onde os humanos sustentam simbolicamente suas identificações, sejam idealizadas positivamente ou, negativamente, através de pais/mestres tiranos, totalitários que fazem a lei e dominam realmente, ou seja, encarnam realmente a exceção.

O pai ocupa o lugar de um terceiro na estrutura edípica que instaura a dimensão simbólica, permitindo a entrada no universo da linguagem, ao mesmo tempo é condição de instalação do terceiro. A dimensão do terceiro significa que a alteridade se impõe a nós, que o Outro vem sempre de outro lugar.<sup>277</sup> Sem uma

---

<sup>274</sup> Id., *ibid.*

<sup>275</sup> O Nome-do-Pai já é uma simbolização da simbolização, nomeia o pai nesses três registros.

<sup>276</sup> Apoiado em leituras filosóficas e matemáticas, mas distanciando-se das mesmas, Lacan inventa o termo uniano (*unien*) para qualificar uma gênese do Um (1) que não se inscreve sucedendo o zero (0), mas como proveniente do conjunto vazio. Há divisão entre o *um* unário e o *um* uniano que se opõem ao *um* do todo, da união. O um unário é o que conota a diferença em estado puro. O um unário é o número: ele designa a multiplicidade; a diferença qualitativa entre uma série de entalhes sublinha a mesmidade significante, enquanto a mesmidade qualitativa sublinha a diferença. O uniano designa o modo pelo qual esse unário, contável, liga-se ao vazio. Os detalhamento das especificidades do um, conforme Porge, estão nos Seminários *Ou Pire..., De um Outro ao outro, O Saber do Psicanalista*.

<sup>277</sup> Lebrun, *Um mundo sem limite*, op. cit., p. 174.

equivalência, mas a partir daí, seria, então, o mestre, enquanto figura, na medida em que tem uma consistência simbólica, um terceiro, um Outro, que desde o campo da cultura, teria algo a ver com uma função estruturante da subjetividade?

Do ponto de vista filosófico, Dufour<sup>278</sup> considera que o sujeito, *subjectus*, historicamente sempre esteve sujeitado a um outro ser do qual tira a existência, o qual ele chama grande Sujeito, o Um ou um “terceiro”, sob forma de um dublê político. Essa disposição política dos homens, segundo ele, é afirmada no sentido de que as sociedades “sempre se deram um terceiro ao qual sacrificar”, embora, nem sempre foram conscientes desse processo. Na antiguidade os homens inventavam esses terceiros, sem saber. Na Grécia a partir dos séculos V e IV AC com a filosofia de Platão e Aristóteles a *polis* é colocada no lugar do terceiro. Para o autor, “os sujeitos falantes, simbolizáveis como *eu* e *tu*, nunca pararam de construir terceiros, os *ele* eminentes, deuses em relação aos quais podiam se autorizar a ser”.<sup>279</sup> Os terceiros, construídos discursivamente numa estrutura de ficção, sustentada por mitos, narrativas, criações artísticas, cuja função é unificar o heterogêneo, constituem a alteridade.<sup>280</sup>

Essas figuras que a cultura insiste em repetir no laço social se alteram de acordo com as transformações da própria cultura e das modificações sociais, se situam como alteridade e produzem seus efeitos no sujeito. Dessa forma, me arrisco dizer que o mestre pode ser incluído numa estrutura de ficção como forma específica de terceiro com uma função e um lugar na própria organização do social e que ao longo da história humana tem sofrido deslocamentos.

O mestre, como figura significativa da cultura, um terceiro simbólico organizador da subjetividade, é revestido imaginariamente de diferentes maneiras. O mestre como significante nos discursos, por sua função de comando, intervém no campo do saber, representando o sujeito numa dada posição em cada modo de laço social. As mutações do mestre acompanham a produção e a dominação dos discursos na história e parecem ter passado sucessivamente e/ou simultaneamente pelos campos da religião, da ciência e neste campo heterogêneo em que mais recentemente se situa o capital. É com a tomada de alguns recortes que ilustram essa travessia do mestre que me ocupo no presente capítulo, apresentando assim um Mestre Divino,

---

<sup>278</sup> A Arte de Reduzir as Cabeças, op. cit., p. 27.

<sup>279</sup> Id., ibid., p. 30.

<sup>280</sup> Id., ibid., p. 31.

um Mestre Humano e finalmente um Mestre que aparentemente se dilui, se esquia, mas se imiscuiu e impregna o tecido social sendo dominante na contemporaneidade - Mestre Capital.

### 3.1 O MESTRE DIVINO

A referência religiosa foi determinante nos modos de organização subjetiva da sociedade ocidental até a modernidade, quando a ciência deu ao mestre um outro estatuto. As figuras de Zeus, do Deus do monoteísmo judaico de Moisés e o mestre cristão de Santo Agostinho são recortes de alguns desses momentos, escolha feita entre o casual e a representatividade de cada um.<sup>281</sup> Ainda que a figura do mestre cristão agostiniano suceda o Senhor Deus Pai, não foi o aspecto cronológico o critério determinante da escolha, mas as diferentes referências de Mestre que eles metaforizam.

#### 3.1.1 O Mestre Zeus na sociedade dos deuses

Um dos traços essenciais de Zeus é que ele se situa, entre os deuses e em todo o universo, no cume da hierarquia, detém o comando supremo e dispõe de uma força superior permitindo-lhe um total domínio sobre os outros.<sup>282</sup>

Na sociedade grega em que a *polis* era a referência dos cidadãos o comando estava com um deus político. Mestre do Mundo<sup>283</sup> o deus grego Zeus (*Zeus pater*)<sup>284</sup> é

<sup>281</sup> Não se colocam como o único terceiro em cada tempo e lugar.

<sup>282</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 92.

<sup>283</sup> Assim Zeus é apresentado em HALLAM, Elizabeth. **O Livro de Ouro dos Deuses e Deusas**. São Paulo: Ediouro, 2002, p. 20.

<sup>284</sup> Zeus é uma figura complexa cujo nome remete, conforme Vernant, op. cit., p. 89, a múltiplas raízes: indo-européia (*dyau'h*, brilhar) podendo ser aproximado tanto do latim *Júpiter* como do indiano *Dyaus pita* e o cretense (*Zeus coûros*), um deus das cavernas, criança, que morre e ressuscita. O Zeus grego é resultado da fusão dessas diferentes origens.

o principal dentre o conjunto dos deuses supremos e criadores. O lugar do Outro era ocupado por um Outro divino, na figura de um Mestre e Pai idealizado. Mestre pelo poder de comando e Pai dos deuses, pai dos homens, pai de todas as coisas. Paternidade que não estabelecia nenhum vínculo de relação pessoal entre Deus e os homens. A razão do nome *pai*<sup>285</sup> é atribuída a seu papel criador ou demiúrgico e de sua função cosmológica de energia vital e de toda fecundidade. O ato de engendramento era considerado obra comum de Deus e do homem.

Deus maior do panteão<sup>286</sup>, Zeus instalado no Olimpo<sup>287</sup>, governava céu e terra, lançando raios quando se enfurecia. Possuía um escudo que tinha o poder de proteger seus amigos e aterrorizar os inimigos. Era ele quem decidia o resultado das batalhas. Personificava a justiça, mantendo a autoridade da lei, apoiando reis e governantes. Representante supremo de poder e força humana, Zeus era reverenciado no grande festival de atletismo que se realizava em Olímpia.<sup>288</sup> Era ainda deus do casamento, pai, salvador, protetor e figura associada à hospitalidade e aos relacionamentos harmoniosos.

Zeus era filho da titã Réa – uma divindade primordial – e do irmão dela Cronos, que castrara seu pai Urano e depois usurpara sua posição como rei dos deuses. Para se proteger de um destino semelhante, Cronos devorava todos os filhos que lhe nasciam. Somente Zeus escapou, quando sua mãe o escondeu em segurança e deu ao marido uma pedra, embrulhada nas roupas do menino para que engolisse. Quando o jovem deus cresceu, ele derrotou os titãs e destronou o pai, jogando-o no grande abismo do Tártaro, o local de castigo do mundo inferior.<sup>289</sup>

Zeus teve muitas esposas, sendo que a primeira, Métis, deusa da inteligência, foi devorada grávida, para que não tivesse um filho que lhe substituísse, repetindo sua história. Atena, deusa da sabedoria nasce de sua testa. Mais tarde casa-se com Hera, sua irmã, mantendo, no entanto, casos entre divindades e mortais, para o encontro das quais costumava adotar diferentes formas. Teve outros filhos, sendo que

<sup>285</sup> MOINGT, Joseph. **Religião e paternidade**, in: Joseph Moingt (et al.). **Litoral: do pai**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, Cia de Freud Ed., 2002, p. 8.

<sup>286</sup> O Panteão grego chegou a ter definido uma lista de até quatorze divindades principais, sendo, além de Zeus: Hera (Iuno), Atena (Minerva), Apolo, Ártemis (Diana), Hermes (Mercúrio), Dioniso (Bacchus), Deméter (Ceres), Poseidon (Neptunus), Afrodite (Vênus), Hefesto (Vulcanus), Ares (Mars) e Héstia (Vesta). Cf. PETRIE, A. **Introducción al Estudio de Grécia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 130.

<sup>287</sup> Hallam, O Livro de Ouro dos Deuses e Deusas, op. cit. p. 20-22.

<sup>288</sup> Precursor dos modernos jogos olímpicos, cf. Hallam, O Livro de Ouro dos Deuses e Deusas, op. cit., p. 24.

<sup>289</sup> Id., *ibid.*, p. 22.

da união com a titã Leto nasce Apolo, deus do sol, e Ártemis, deusa dos animais selvagens.

Da união com as amantes humanas nascem os filhos: Perseu, o herói que decapitou Medusa; de sua ligação com Dânae, filha do rei de Argos, a quem encontrava disfarçado de chuva de ouro; os gêmeos Castor e Polideuces (Pólux, nome romano), Helena de Tróia e Clitemnestra (esposa de Agamenon, herói de Tróia) de seu encontro com Leda, esposa do rei de Esparta, disfarçado de cisne; Mino, rei de Creta, foi um dos três filhos que teve com Europa, a quem Zeus raptou sob a forma de touro e a quem violentou transformado em águia. Zeus tinha também casos com homens, como Ganimedes, filho de um lendário rei de Tróia, a quem raptou também transformado em águia e levou para o Olimpo para ser criado dos deuses.

Os transbordamentos sexuais dos deuses e deusas eram “expressão mítica da generosidade e da *hubris* da potência vital que tem sua fonte na divindade e seu órgão no sexo”.<sup>290</sup> A sexualidade tinha caráter sagrado e lúdico e fazia parte da comunhão com o cosmos. Assim, os homens se davam um Deus, Zeus, liberado de interdições, que não se furtava às várias possibilidades de gozo sexual.

Zeus<sup>291</sup> não é somente o céu brilhante, é também o céu noturno e muitas outras coisas, revela-se na luz, mas também tem o poder de mascarar-la. Ao mesmo tempo, Zeus pertence ao mundo da natureza, do social, do humano, do sobrenatural, domínios que não eram separados no pensamento religioso dos gregos, no qual as distinções são outras. “Uma religião, um panteão, nos aparece assim como um sistema de classificação, uma certa maneira de ordenar e conceituar o universo, distinguindo nele tipos múltiplos de poder e de potência<sup>292</sup> [...]” que se estendem em todos os planos do real, tanto no interior do homem, quanto na sociedade, na natureza e no além. Uma religião é definida como um modo de apreensão e expressão simbólicas da realidade, uma linguagem, a qual o homem não tem consciência de ter inventado.

“Na potência de Zeus há ao mesmo tempo um aspecto de regularidade, constância e um aspecto de imprevisibilidade, benéfico ou aterrorizante.”<sup>293</sup> Encarna tanto o céu e a regularidade dos seus movimentos (dias, estações), o que significa

---

<sup>290</sup> Moingt, *Religião e paternidade*, op. cit., p. 8.

<sup>291</sup> Conforme o estudo de Vernant, op. cit..

<sup>292</sup> Id., *ibid.*, p. 91.

<sup>293</sup> Id., *ibid.*, p. 92.

uma soberania justa e ordenada, como a imprevisibilidade e a violência dos fenômenos atmosféricos. Apresenta-se “em tudo o que evoca a dominação soberana”, seja na natureza, no cume das montanhas, nas árvores mais altas, no raio, na chuva, nas profundezas da terra, no ouro; seja nas atividades humanas e nas relações sociais, na pessoa do rei, no cetro do rei, ao lado do rei em circunstâncias de uso do poder e da justiça; no cenário doméstico da casa do chefe de família onde ele também exerce o poder.<sup>294</sup>

As potências sobrenaturais de um deus como Zeus, na análise de Vernant, têm uma função de regulação social, ao integrar o indivíduo humano a grupos sociais, estes à ordem da natureza e esta, por fim, a uma ordem sagrada. São diferentes realidades em conexão, diferentes aspectos de uma mesma potência divina. “Os deuses gregos são potências, não pessoas”<sup>295</sup>, sem uma diferenciação muito clara entre um ser singular ou plural, ainda que criações literárias como a de Homero, insistam no aspecto da unidade. No entanto, as grandes divindades do panteão também são denominadas por Vernant<sup>296</sup> de *deuses pessoais*, uma vez que as divindades são representadas por figuras individuais bem delineadas com aspectos humanos. Segundo ele, isto não basta para que o mundo divino seja constituído “em um conjunto de sujeitos singulares, de centros autônomos de existência e de ação, de unidades ontológicas no sentido que damos à palavra *pessoa*”.<sup>297</sup>

Zeus é uma figura de mestre, de um grande Mestre, terceiro organizador do social, estruturante da subjetividade dessa sociedade. No entanto, é preciso considerar que não é possível tomar Zeus e a representação da religião grega no sentido que têm os deuses e a religião para a sociedade moderna. Conforme conjectura Vernant, Zeus e todos os deuses gregos são partes integrantes do cosmos, não são exteriores, não são criadores, nem existiram desde sempre, foram criados por potências primordiais que continuaram a existir como moldura e substrato do universo.<sup>298</sup> Não são eternos, são apenas imortais, realizam o que corresponde a um

---

<sup>294</sup> Id., *ibid.*, p. 93-94.

<sup>295</sup> Id., *ibid.*, p. 94-95.

<sup>296</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 333.

<sup>297</sup> Id., *ibid.*, p. 339-340.

<sup>298</sup> *Chãos, Gaía, Eros, Núx, Ouranós, Okeanós*. Vernant, Mito e Sociedade na Grécia Antiga, op. cit. p. 97.

anseio humano desde sempre. Só que, ali, os homens, sob certas condições, podiam aceder a esse estatuto divino “e levar uma vida feliz até o fim dos tempos”.<sup>299</sup>

O poder dos deuses gregos é muito particular, difere do poder infinito atribuído ao deus judaico-cristão de sociedades ocidentais posteriores. Os deuses gregos não são todo-poderosos, nem oniscientes, nem onipresentes. Seus poderes e saberes são distribuídos, permitindo, inclusive, rivalidades e conflitos.<sup>300</sup>

A função concernente a Zeus é justamente reunir e unificar essa diversidade e insuficiência: “todos esses deuses inquietos e diversos, são mantidos por Zeus sob a unidade de uma mesma lei”<sup>301</sup>. Assim, conta Vernant<sup>302</sup>, a partir da leitura que ele faz de Homero:

Na *Iliáda* (16, p. 433 *et seq.*), Zeus queria salvar seu filho Sarpedon, fadado à morte como todos os homens e prestes a cair sob os golpes do inimigo. Ele exita, sabendo que vai intervir e modificar o curso das coisas. Hera então o previne: age de acordo com tua vontade, lhe diz ela, mas nós, os outros deuses, não estaremos todos de acordo para te aprovar... Se trazes Sarpedon vivo, contrariamente à moira dos humanos, cuidado, porque um outro deus pode pretender fazer o mesmo com seus filhos. Assim prevenido, Zeus prefere se submeter e não desencadear um jogo de forças que acabaria por colocar em cheque juntamente com a ordem do universo, sua própria supremacia.

Mestre Zeus sobrepõe-se aos demais, tem o domínio, mas não é todo-poderoso, depende da aprovação e do reconhecimento dos outros. Pode fixar o destino, mas também deve a ele submeter-se. As divindades não só reproduzem o universo humano, mas dele fazem parte, ocupam um lugar na hierarquia social. A sociedade dos deuses está num degrau superior à sociedade dos homens, cujo lugar a sabedoria grega ensina que deve ser mantido. “Não ignora teus limites, contenta-te em ser um homem, conhece-te a ti mesmo”.<sup>303</sup> Nesse sentido, os deuses são semelhantes que por vezes até interferem e participam do mundo dos homens, mas ao mesmo tempo, eles estão em outra esfera, a divina. Esse limite não pode ser ultrapassado. Há uma alteridade na conjunção das forças organizadas e classificadas

<sup>299</sup> Id., *ibid.*, p. 98.

<sup>300</sup> Assim, o puro Hipólito, devotando-se inteiramente a Ártemis, deusa virgem, recusando-se a prestar um culto a Afrodite, rejeita todo um aspecto da condição humana. Afrodite se vingará. Por não ter sabido reconhecer a parte que, em cada um de nós, pertence a Afrodite, Hipólito morrerá. Id., *ibid.*, p. 99.

<sup>301</sup> Id., *ibid.*, p. 98.

<sup>302</sup> Moira, destino. Id., *ibid.*, p. 100.

<sup>303</sup> Id., *ibid.*, p. 101.

segundo diversos tipos de poderes sobrenaturais com figuras delineadas e construídas pela intensificação das qualidades humanas elevadas à potência de seus ideais.

A interpretação do pensamento religioso grego – de que, embora o mundo dos deuses não seja muito distante, mas absolutamente separado do mundo dos homens, tendo uma função política unificante e integradora, das relações sociais – não é única. Há uma polaridade do próprio culto, aponta Vernant. “Às vezes admite um corte mais nítido, uma distância maior entre os deuses e os homens, mas, em contrapartida, abre a perspectiva de uma ascensão ao mundo dos deuses.”<sup>304</sup> Essa vertente religiosa mais mística representada pelo dionisismo, que é cultuada especialmente pelos menos qualificados socialmente, como as mulheres, tem uma função inversa, ao conduzir ao desenraizamento da vida e de si mesmo, à cultura da loucura, à busca da salvação individual.

Na sociedade dos deuses, a alteridade radical não fica, pois, com o grande Mestre político Zeus, mas com Dioniso, “o deus que na excitação paroxística se apodera bruscamente de ti, te despoja de ti mesmo, te *cavalga*, permanecesse até nessa possessão, inacessível e estranho”.<sup>305</sup> É ele, segundo Vernant, quem encarna o que é radicalmente Outro.

A natureza das divindades, posta em cena nos relatos épicos na sociedade dos deuses, aponta a singularidade e a universalidade das ações particulares<sup>306</sup>. O paradoxo da religiosidade grega reflete a complexidade humana, suas peculiaridades no modo de estar em sociedade, mas reafirma a condição estrutural da constituição subjetiva – cujo processo é sujeito às transformações na história – a partir da eleição de um terceiro, um Outro que lhe é determinante, a quem se aliena.

Não é por acaso que a sociedade Grega, essencialmente política, que preza a vida e o bem em comum, democrática e participativa entre cidadãos<sup>307</sup> (entre os iguais, já que nem todos o são), tenha uma organização hierárquica e múltipla de deuses que exprimem “aspectos e modos de ação da Força, e não formas pessoais de

---

<sup>304</sup> Id., *ibid.*, p. 102.

<sup>305</sup> Vernant, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, op. cit., p. 336.

<sup>306</sup> KITTO, H. D. F. *Os Gregos*. Coimbra: Armênio Amado Editora, 1990, 92.

<sup>307</sup> Um homem nasce grego, mas torna-se cidadão, já que passa por três patamares de participação: reconhecimento por uma *fratria* (laços de família, alianças, vizinhança); inscrição num *demo* (unidade territorial entre vilarejo e cidade-miniatura) e finalmente atividade na cidade, entre “irmãos”, espaço político conforme SISSA, Giulia e DETIENNE, Marcel. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 233.

existência”.<sup>308</sup> Não há um Zeus, mas uma série, no entanto, todos são Zeus, o deus maior, deus político, *não-todo-poderoso* – Mestre Zeus.

### 3.1.2 SENHOR Deus Pai de Abraão, Isaac, Jacó...

*Eu sou o que sou.  
Eu sou aquele que sou.  
EU sou o que EU sou,  
EU sou aquilo que EU é.*

Jacques Lacan<sup>309</sup>.

*Senhor Deus Pai dos patriarcas*, assim é apresentado pelo monoteísmo judaico um ser divino único, através do texto bíblico: Todo-poderoso, criador, legislador, justiceiro, dono do destino, cujo domínio passa do plano cosmológico ao antropológico. A lei se introduz em nome da promessa de amor e proteção e sob a ameaça do castigo e da maldição. Em lugar de um Mestre político Deus maior multifacetado a comandar deuses múltiplos, não-todo-poderosos, heróicos, pura potência, visando a organização política, social, a *polis* terrena, o deus judaico é um Deus falante, onipotente e onisciente, a comandar seu povo. Primeiro através dos patriarcas, aos quais subjugava até o limite de exigir a vida de um filho único como prova de fidelidade, depois através de um mediador como Moisés, seu servo. Mas, acima de tudo é um Deus Pai.

Yahvé tornou-se “para Israel o Deus dos pais, Deus da aliança, Deus da história, de uma história comum, Deus da promessa e do futuro”.<sup>310</sup> Segundo Moingt, houve assim uma alteração na consciência ética da paternidade e da sexualidade. O ato sexual cede da finalidade biológica à finalidade histórica de transmissão da aliança. O culto ao prazer é prescrito, condenado, o corpo perde sua inocência e a nudez passa a ser vergonhosa. Nasce a culpa pela transgressão. A paternidade sob a ética judaica é a transmissão linear do sagrado entre gerações. O pai sacralizado ao obter o caráter de representante da lei dos pais, submete o filho a essa lei, até que ele passe a ocupar a mesma função na condição de pai. Os vínculos se fazem com a terra,

<sup>308</sup> Vernant, Mito e Pensamento entre os Gregos, op. cit., p. 341.

<sup>309</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op. cit., p. 69.

<sup>310</sup> Moingt, Religião e paternidade, op. cit., p. 9.

a lei, o culto e o povo, num desprendimento da ordem cósmica, mas a paternidade permaneceu tributária da comunhão com um corpo social.<sup>311</sup>

A figura desse Mestre/Senhor Todo-poderoso pode ser visualizada em versículos de livros do Antigo Testamento que mostram ao mesmo tempo a versão da criação e a introdução do Pai através da saga dos patriarcas. Os recortes partem do livro Gênesis com o mito da criação, o retorno da natureza perversa do homem, a seleção dos bons na figura de Noé e a multiplicação das línguas e na seqüência a saga dos patriarcas Abraão, Isaac, Jacó e José. Por fim nos livros Êxodo e Deuteronômio, Moisés, um mediador através do qual, o Senhor transmite a Lei a seu povo. A dimensão do poder atribuído a esse deus aparece na construção desse texto mítico em que a vontade e determinação do Senhor se expressa no imperativo.<sup>312</sup>

#### Gênesis<sup>313</sup>

- 1, v.1 No princípio criou Deus os céus e a terra.  
 v. 2 A terra, porém era sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o espírito de Deus pairava por sobre as águas.  
 v. 3 Disse Deus: haja luz; e houve luz  
 v. 26 Também disse Deus: façamos o homem à nossa imagem.
- 6, v.5 Viu o SENHOR que a maldade do homem havia se multiplicado na terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração.
- 7, v. 1 Disse Deus a Noé e a seus filhos:  
 eis que estabeleço minha aliança convosco e com vossa descendência.  
 11, v. 9 [...] confundiu o SENHOR a linguagem de toda a terra, e dali os dispersou por toda a superfície dela.
- 12, v. 1 Ora disse o SENHOR a Abrão: **sai da tua terra**, da tua parentela e da casa do teu pai e vai para a terra que eu te mostrarei; De ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome.  
 17, v. 1 Quando atingiu Abrão a idade de noventa e nove anos, apareceu-lhe o SENHOR, e disse-lhe:  
 EU SOU O DEUS TODO-PODEROSO:  
 anda na minha presença e sê perfeito.  
 v. 5 Abrão já não será o teu nome, e, sim, Abraão; porque por pai de numerosas nações te constituí.  
 19, v. 24 Então fez o SENHOR chover enxofre e fogo, da parte do SENHOR sobre Sodoma e Gomorra.  
 21, v. 2 Sara concebeu, e deu um filho a Abraão na sua velhice,

<sup>311</sup> Id., *ibid.*, p. 10-11.

<sup>312</sup> Os grifos são meus para evidenciar sua determinação e palavras de ordem, mas as palavras em maiúscula são do próprio texto bíblico.

<sup>313</sup> **A BIBLIA SAGRADA**, tradução em Português por João Ferreira de Almeida, Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966, p. 7-62.

no tempo determinado, de que Deus lhe falara.  
 22, v. 2 Toma teu filho, teu único filho, Isaac a quem amas, e vai-te à terra de Moriá;  
 oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes que eu te mostrarei.  
 v. 10 [...] estendendo a mão tomou o cutelo para imolar o filho.  
 v. 11 Mas do céu lhe bradou o Anjo do SENHOR: Abraão! Abraão!  
 Ele respondeu: Eis-me aqui.  
 v. 12 [...] Não estendas a mão sobre o rapaz, e nada lhe faças;  
 pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho.

O Mestre Deus Pai todo-poderoso põe Abraão à prova, mas recusa o sacrifício humano que agradava os deuses pagãos. Enquanto no paganismo o Mestre Senhor Deus de tal povo exigia o sacrifício humano para apaziguar sua cólera, no judaísmo há um luto desse Deus.<sup>314</sup> Pela recusa do sacrifício, Deus mostra que a paternidade e a lei são de ordem simbólica, é a sua fala que tem de ser atendida. Mas, pergunta Lacan: será que Deus acredita em Deus?<sup>315</sup> E se Deus não tivesse segurado o braço de Abraão no último instante, teria sido genocídio ou não? Há, segundo Lacan, o lugar de uma verdade na função do genocídio, cuja suspensão correspondeu à degola de certo cordeiro que estava ali, claramente, a título de ancestral totêmico.

Já a legitimidade para a transmissão é obtida pelo filho que disputa com os irmãos o amor e reconhecimento do pai.

27, v. 41 Passou Esaú a odiar a Jacó por causa da benção com que  
 seu pai o tinha abençoado.  
**39, 2 O SENHOR era com José** que veio a ser homem próspero;  
 e estava na casa de seu senhor egípcio.  
 41 v. 39 Depois disse Faraó a José: Visto que Deus te fez saber tudo isto,  
 ninguém há tão ajuizado e sábio como tu.  
**46, v. 3 Eu sou Deus, o Deus de teu pai;** não temas descer para o Egito,  
 porque lá eu farei de ti uma grande nação.  
 50, v. 24 Disse José a seus irmãos: eu morro, porém Deus certamente vos visitará, e vos fará  
 subir desta terra para a terra que jurou dar a Abraão, a Isaac e a Jacó.

Esse povo ao se constituir na referência a um Outro na figura de um Mestre Divino, Senhor Todo Poderoso, ao mesmo tempo se dá um pai criador que responde pela origem, institui a lei, organiza os vínculos, em nome de quem aceita qualquer sacrifício para obter o amor e o reconhecimento. Senhor que escolhia seus protegidos, seus servos, não só pelo critério de retidão e justiça, mas, sobretudo, pela fidelidade e a obediência. Dos eleitos era cúmplice, acatava estratégias, como a de Jacó fazendo-se passar pelo primogênito Esaú e enganar o velho pai Isaac, já cego, para

<sup>314</sup> JULIEN, Philippe. **Abandonarás teu pai e tua mãe**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000, p. 77.

<sup>315</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op., cit., p. 174.

roubar a benção que era destinada ao irmão. Aos que cometiam deslizes nenhuma clemência, nem com Moisés, escolhido para transmitir a lei a seu povo.

A propósito de Moisés e sua história lendária, Freud<sup>316</sup> construiu a hipótese de que na verdade houve dois Moisés. O primeiro não era judeu, mas egípcio, um egípcio que um povo inteiro precisava transformar em judeu<sup>317</sup>. A ficção histórica por suas deformações e deslocamentos junta Moisés aos judeus, faz deles seu povo, o povo escolhido do seu Senhor. Freud agrega às dualidades da história (dois povos que se fundem para formar uma nação, dois nomes divinos) duas fundações de novas religiões, dois fundadores com o mesmo nome Moisés. Segundo ele, todas essas dualidades são conseqüências do fato de que uma parte do povo sofreu uma experiência traumática e que a outra parte elidiu.<sup>318</sup>

Freud se refere a Moisés, o egípcio, como a um Grande Homem a quem concede um lugar na trama das causações, um modelo de pai assumido para os judeus, os quais ao matarem-no não teriam feito senão repetir um crime cometido em épocas arcaicas contra um tirano primevo. O “grande homem” descrito por Freud como aquele dotado de certas qualidades, dons psíquicos, que influencia seus semelhantes por sua personalidade e pela idéia que sustenta, descrito por Lacan como o Moises racionalista, faz a figura de um mestre – o que sabe e que conduz – e que é sustentado nesse lugar pelos discípulos.

---

<sup>316</sup> Moisés, se viveu foi entre os séculos XIII e XIV A.C.

FREUD, Sigmund. *Moises y la Religion Monoteísta: três ensaios [1934-8 (1939)]*. In *Obras Completas*, 3ª. Ed., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pp. 3242 - 3324.

<sup>317</sup> Segundo Freud a história da religião egípcia dá margem a pensar que a religião que Moisés deu aos judeus não era mais que uma religião egípcia, a religião de *Aton* (deus solar), já existente e que cultuava um deus único, universal. Tanto a religião judaica como a egípcia rejeitavam uma vida pós-morte e adotavam a prática da circuncisão. Freud considera possível que Moisés tenha sido um alto funcionário da época de Ikhnaton e que tenha arranjado no êxodo [1358 – 1350] uma forma de continuar a religião e de fundar um novo império. Os judeus seriam os substitutos perfeitos dos egípcios que ficavam para trás e em nada podiam ser inferiores, por isso foram feitos “povo sagrado”. Freud diz que a conclusão de que o monoteísmo judeu foi decorrência do episódio monoteísta na história do Egito já havia sido presumida e assinalada por vários autores.

Adota de Ernest Sellin a hipótese de que o Moisés egípcio foi assassinado pelos judeus e que a religião instituída por ele foi repudiada. A tribo que retornava do Egito se junta a outras numa região entre o Egito e Canaã, aliança que dá origem a Israel e ao estabelecimento de uma nova religião, a de *Jahve*. Mais tarde, na região de Kadesh, dividem-se em reino de Israel e o reino da Judéia. Freud estabelece a hipótese de que entre a queda de Moisés e a instituição religiosa em Kadesh transcorreram duas gerações, talvez um século. Houve aí um Moisés, sacerdote midianita que institui a religião do deus Jahvé. Com a concordância de alguns historiadores, Freud estabelece que com o tempo o Deus *Jahve* perdeu as características próprias, assemelhando-se a *Aton*, o antigo deus de Moisés.

<sup>318</sup> Id., *ibid.*, p. 3270.

Êxodo<sup>319</sup>

- 1, v. 15 O rei do Egito ordenou às parteiras [...] Quando servirdes de parteira às hebréias, examinai: se for filho, matai-o; mas se for filha que viva.
- 2, v. 5 Desceu a filha do Faraó para se banhar no rio [...] vendo ela o cesto [...] v. 6 [...] o menino chorava [...] v. 10 [...] Esta lhe chamou Moisés, e disse: Por que das águas o tirei.
- 3, v. 2 Aparece-lhe o Anjo do SENHOR numa chama de fogo [...] v. 4 [...] Deus do meio da sarça, o chamou, e disse: Moisés, Moisés!  
v. 5 Não te chegues para cá; tira a sandália dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa.
- v. 6 Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, e o Deus de Jacó. Moisés escondeu o rosto, porque temeu olhar para Deus.
- v. 14 **EU SOU O QUE SOU**. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros.  
3,v. 11 Não sou eu o SENHOR?
- v. 12 Vai, pois agora, e eu serei com a tua boca, e te ensinarei o que hás de falar.
- 14, v. 31 E viu Israel o grande poder que o SENHOR exercitara contra os egípcios; e o povo temeu ao SENHOR, e confiaram no SENHOR, e em Moisés, seu servo.
- 15, v. 2 O SENHOR é minha força e o meu cântico; ele me foi por salvação; este é o meu Deus, portanto eu o louvarei; ele é o Deus de meu pai, por isso o exaltarei.

O outro Moisés, o midianita, é a quem o Senhor Deus, o grande e único Mestre, se revela na sarça ardente. Conforme o texto bíblico, Moisés ouve a voz do Deus Vivo no meio do fogo, permanece vivo, transmite tudo ao povo que deve cumprir o que foi dito. Ao mesmo tempo, Moisés levava ao Senhor as palavras que ouvia do povo.<sup>320</sup>

A esse Moisés, Deus fala e enigmaticamente se apresenta como *Eu sou o que sou*. Designa-se a si mesmo pelo fato de falar, mas tem a originalidade de ter um nome impronunciável, motivo pelo qual Pascal diz que o Deus de Abraão, Isaac e Jacó não tem nada a ver com o Deus dos filósofos. Nunca antes do Velho Testamento foi tão destacada a dimensão da Revelação, da palavra como portadora da verdade, o que permite a distinção entre verdade e saber.<sup>321</sup>

*EU sou aquilo que EU é* enunciou as Leis do EU falo, sob as formas dos dez mandamentos, os ditos de Deus.<sup>322</sup> Lacan refere que “enunciamos no Eu do EU é o que constitui propriamente o fundo da verdade, na medida em que ela fala”. Para torná-la inteligível, retoma essa tradução em “*Eu sou aquilo que é o Eu.*” Os

<sup>319</sup> A Bíblia Sagrada, op. cit., p. 62-78.

<sup>320</sup> Bíblia Sagrada, Deuteronômio, cap. 5, v. 27-28.

<sup>321</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op. cit., p. 174.

<sup>322</sup> Id., ibid., p. 77.

mandamentos que sustentam a verdade constituem um ponto ideal. Ninguém sabe o que isso significa.<sup>323</sup>

O que distingue o Deus dos judeus, segundo Lacan, não é ele se colocar como Um, ele não disse que era o único Deus, e sim *Eu sou o que sou*. Não disse que era o único, mas, que ali na Terra Santa onde ele está não existe outro ao mesmo tempo em que ele existe.

Deuteronômio<sup>324</sup>

**4 v. 23** Guardai-vos não vos esqueçais da aliança do SENHOR vosso Deus, feita convosco, e vos façais alguma imagem esculpida, semelhança de alguma coisa que o SENHOR vosso Deus vos proibiu.  
 11 v. 1 Amará, pois, ao SENHOR teu Deus, e todos os dias guardarás teus preceitos, os seus estatutos, os seus juízos, e os seu mandamentos.  
**28 v. 2** Se ouvires a voz do SENHOR teu Deus, virão sobre ti e te alcançarão todas estas bênçãos [...]  
 v. 15 [...] se não deres ouvidos à voz do SENHOR teu Deus, não cuidando em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos, que hoje te ordeno, então virão todas essas maldições sobre ti, e te alcançarão [...]

O pronunciamento dos Dez Mandamentos é a violência ética em sua forma mais pura, observa Žižek.<sup>325</sup> Para ele, na tradição judaica, “a lei mosaica divina é experimentada como algo imposto externamente e com violência, algo contingente e traumático: em resumo, como uma Coisa impossível/real que faz a lei.” Por isso, a lei no judaísmo, aparece em estado puro, desprovida do obsceno complemento superegoico, efetivamente é a Lei, é uma proibição sem mensagem contraditória subjacente.<sup>326</sup>

**34 v. 1** Então subiu Moisés das campinas de Moabe ao monte Nebo [...]  
 v. 4 Disse-lhe o SENHOR: Esta é a terra que sob juramento, prometi a Abraão, Isaac e a Jacó, dizendo: À tua descendência a darei; **eu te faço vê-la com teus próprios olhos;** porém não irás para lá.  
 v. 5 Assim morreu ali Moisés, servo do SENHOR, na terra de Moabe, segundo a palavra do SENHOR.  
 v. 10 Nunca mais se levantou em Israel profeta algum como Moisés, com quem o SENHOR houvesse tratado face a face.

<sup>323</sup> Id., *ibid.*, p. 79.

<sup>324</sup> A Bíblia Sagrada, *op. cit.*, p. 191-232.

<sup>325</sup> *Um alegato por la violência ética*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>326</sup> Id., *ibid.*, p. 89.

Moisés foi acusado pelo Senhor de ter prevaricado contra ele, de não o ter santificado no meio do povo e não foi poupado. Mesmo glorificando seu Senhor até o fim, Moisés foi punido, não podendo adentrar na terra prometida para onde ele conduziu o povo.

Moisés, na leitura de Freud, ofereceu aos judeus um aumento em sua autoestima pela consciência de ser um povo eleito e uma religião com uma representação de um Deus grandioso, de forma que quem crê nesse Deus grandioso, de alguma forma participa dessa grandeza. A universalização dessa crença trouxe para o povo judeu, ao lado do sacrifício de compartilhar seu Deus com estrangeiros, a compensação de crer-se o filho predileto.

Na retomada tanto do texto bíblico como do texto freudiano pode-se observar dois movimentos fundamentais na construção do monoteísmo mosaico e na subjetividade dela decorrente: a construção de uma identidade a partir da crença (ou do desejo) de ser o povo escolhido<sup>327</sup> por Deus (Pai) e a instituição de Uma figura única, um Deus (Senhor) Todo Poderoso a quem se deve obedecer e temer, para assegurar essa identidade. Mas a manutenção dessa unidade não se dá sem esforço. É preciso todo o tempo lutar contra a “tentação” da multiplicação de deuses que não pára de se repetir:

**C. 13 v. 6 *Se teu irmão [...] te incitar em segredo, dizendo: Vamos, e sirvamos a outros deuses,[...] não concordará com ele, nem o ouvirás, não o olharás com piedade, não o pouparás, nem o esconderás, v. 9 mas certamente o matarás. [...]***  
**v. 10 *Apedrejá-lo-ás até que morra, pois te procurou apartar do SENHOR, teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão.***

Freud<sup>328</sup> chama atenção para o fato de que a proibição para a representação de Deus por uma imagem e a conseqüente obrigação de venerar um Deus que não se vê, obrigou a subordinação da percepção sensorial a uma idéia abstrata, ou seja, um triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade, e, estritamente considerada, uma renúncia às pulsões. Renúncia pulsional que se dá sob a pressão de uma figura de autoridade. Graças a essa proibição, Deus foi elevado a um nível superior de espiritualidade, abrindo caminho para novas modificações da idéia de Deus.

<sup>327</sup> Crença que, segundo Freud, precisa ser reafirmada em demonstrações como a festa da Páscoa (*Pessah*), mantendo viva a lembrança da prova de predileção que foi o êxodo do Egito. Op. cit., p. 3308.

<sup>328</sup> Id., *ibid.* p. 3308 *et seq.*

O monoteísmo inclui a ambivalência da relação paterno-filial, mas a expressão direta do ódio parricida não podia aparecer a não ser como reação contra o mesmo através da culpabilidade, dos remorsos por pecar e continuar pecando. Afinal, não mereciam mais que castigos por não obedecerem aos mandamentos cada vez mais rígidos e mais mesquinhos. Assim, o monoteísmo, segundo Freud<sup>329</sup>, explica a origem da moral judaica, a exigir renúncias pulsionais sempre renovadas, alcançando, ao menos em suas doutrinas uma estatura ética não alcançada por outros povos da antiguidade.

Freud já havia indicado, em textos anteriores, a função da religião, bem como dos mitos nas formações sociais e nas obrigações morais, garantindo uma coerência mínima à sociedade. Em *Totem e Tabu*, texto que como vimos inaugurou uma série de estudos sobre os vínculos sociais e a cultura, postulou que o totemismo foi uma primeira forma de religião na história e que o totem era um substituto paterno, condensando a primitiva ambivalência dos vínculos afetivos com o pai. Aos animais, sucedem os deuses humanos, até chegarem a formas abstratas, que mantêm, no entanto, formas de representação da imagem ou dos desejos humanos.

Uma autoridade Todo-Poderosa, no caso, um Senhor, a quem todos devem obediência e louvor, que é ao mesmo tempo um Mestre que ensina o caminho a ser seguido pelos homens, torna-se a figura que concentra saber e poder: a enunciação da Lei, a exigência de seu cumprimento, o poder de vigiar, punir, de guiar, proteger e abençoar. Em nome “Dele” a Lei deve ser cumprida. Ou seja, Um Outro idealizado, produzindo sujeitos tementes, fiéis e obedientes capazes de renúncias pulsionais. Foi esse o terceiro que se deu esse povo, a quem devia se sacrificar para poder se autorizar a ser: um povo na espera da posse de uma terra prometida.

Esse bom e velho Deus talvez seja difícil de penetrar, no que sustenta a ordem do mundo, mas não é mentiroso: é leal, não muda as regras do jogo no decorrer da partida. As regras do jogo já existem em algum lugar, são instituídas pelo simples fato de que o saber já existe em Deus. É Ele que rege essa decifração chamada saber.<sup>330</sup>

Esse Deus do Antigo Testamento, Senhor disposto a expulsar por todos os meios outros deuses e a afirmar-se como único, como o que exerce severamente seu poder na função de instaurar uma lei, de fazê-la cumprir. Com o cristianismo suaviza

---

<sup>329</sup> Id., *ibid.* p. 3322 *et seq.*

<sup>330</sup> Lacan, *De um Outro ao outro*, *op. cit.*, p. 273.

seu caráter ao assumir uma nova ética da paternidade. Deus não é mais Deus dos Pais, mas Deus Pai de Jesus Cristo. A invocação de Jesus ao Pai, ao Deus Pai, não é a de seus antepassados, *Deus de Abraão, Isaac e Jacó*. Não é como membro do povo eleito, invocando tradições e prerrogativas paternas, mas a um título bem pessoal e singular, à parte e afastado do povo, mais voltado para o futuro que a o passado.<sup>331</sup>

O cristianismo, através do drama da paixão, fornece a verdade sobre a morte de Deus, o que torna, conforme Lacan<sup>332</sup>, essa morte solidária do que ocorreu no que diz respeito à lei: ela não foi destruída, mas substituída com o mandamento *amarás teu próximo como a ti mesmo*. A morte de Deus e o amor ao próximo são solidários. O cristianismo, não representa uma regressão para uma imagem de Deus, mas aproxima a identidade de Deus e do homem.<sup>333</sup> A partir de Jesus, o Senhor Deus Todo Poderoso cede lugar ao Deus figura igualmente totalizante, ao mesmo tempo uma e trina, então nomeado PAI, que se aproxima da dimensão do humano ao fazer um filho com uma mulher, tal como os deuses gregos, mas transcende, numa terceira instância, inapreensível, com o Espírito Santo.

### 3.1.3 O Mestre agostiniano

Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés;  
a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo.  
Ninguém jamais viu a Deus: o Deus filho único, que está no seio do Pai, é quem o revelou.  
João, cap 1, v.17, 18

O cristianismo muda a face de Deus ao fazê-lo Pai, dá um lugar ao filho deus/homem encarregado de transmitir a palavra, a Lei e a Verdade, com uma função de mediação. A partir daí Deus passa a habitar o homem que começa a descobrir um mundo interior. Surge então outra figura de mestre que pode ser capturada em Santo Agostinho<sup>334</sup> através de seu texto *O Mestre*. Agostinho ao mesmo tempo representa e

---

<sup>331</sup> Moingt, op. cit., p. 11-12.

<sup>332</sup> A Ética da Psicanálise, op. cit., p. 226.

<sup>333</sup> Žižek, *Un alegato por la violència ética*, op., cit., p. 68.

<sup>334</sup> Aurélio Agostinho, bispo de Hipona, nasceu em Tagaste, hoje Souk-Ahras, na Argélia.

apresenta o mestre cristão, ou seja, aquele que não é mais do que o mediador entre o homem e Deus que habita nele, o “verdadeiro” Mestre.

O Mestre (*De Magistro*) de Santo Agostinho mostra em ato uma figura de mestre em sintonia com os ideais e idéias do cristianismo e do platonismo do quarto século da era cristã, além da sua visão acerca do ensinar, do aprender e de uma filosofia da linguagem em que ressalta a origem do significante no interior da mente. Dufour<sup>335</sup>, no entanto, considera que sua obra não pode ser reduzida a “um avatar cristão do platonismo” e que Santo Agostinho, apesar de concordar com as premissas platônicas ao exaltar a força do pensamento, foi mais longe quando admitiu o limite do conhecimento da alma por si mesma.

Santo Agostinho foi um dos mais célebres padres da Igreja Católica, filósofo, moralista, dialético, procurou conciliar o dogma religioso e a filosofia, a fé e a inteligência. O texto *O Mestre* traz um diálogo com Deodato, seu filho, nascido da ligação que teve com uma mulher desde os dezessete anos, antes de entrar para a vida religiosa.

Agostinho, ele próprio implicado no ato de transmitir demonstra que o mestre se posiciona como aquele que tem autoridade para falar e para julgar o que o outro diz e, ao ensinar, conduz firmemente o percurso no caminho da aprendizagem daquele que está sob sua orientação:

AGOSTINHO – “Reproduziste bastante bem, de memória, tudo o que eu desejaria [...] é difícil nesta altura dizer aonde pretendo chegar contigo [...]”.<sup>336</sup>

– “Por mim autorizo-te a fazê-lo, não só em nada me oponho, mas ainda te sou favorável.”<sup>337</sup>

É uma posição de autoridade de quem sabe e tem o poder de ensinar, de conduzir o pensamento por um caminho de reflexão e raciocínio, que lembra os diálogos platônicos, daquele que se encontra em posição de educando. Preferi usar o termo educando, em lugar de aprendiz ou discípulo por estar mais de acordo com a prática de ensino apresentada em *O Mestre* de Santo Agostinho. Quando se propõe a ensinar Deodato, através desse diálogo, supõe uma posição ativa e inteligente do

<sup>335</sup> DUFOUR, Dany-Robert. *Os Mistérios da Trindade*. Trad. Dulce Duque Estrada, São Paulo: Cia de Freud, 2000, p. 210.

<sup>336</sup> SANTO AGOSTINHO. *O Mestre*. Introdução de Maria Leonor Xavier. Lisboa: Porto Editora, 1995, p.79.

<sup>337</sup> Id., *ibid.*, p. 89.

interlocutor. Não, obstante, o diálogo comporta certo caráter de jogo, com estratégias bem elaboradas para levar o outro onde espera que ele chegue. Agostinho efetivamente exerce a autoridade que seu saber lhe confere, mas espera que seja referendada pela anuência do outro na posição de educando:

DEODATO – “[...] pois nunca haja eu de ter por desprezível o que tu julgares que se deva dizer ou fazer”.<sup>338</sup>

Esse exercício de dominação e de controle que não se dá sem a concordância do outro, nos remete à afirmação de Foucault de que o poder só se exerce sobre homens livres e de sua conhecida tese de que o saber e o poder estão profundamente ligados e enraizados naquilo que os constitui.<sup>339</sup>

Agostinho convida Deodato a entrar no diálogo com vistas a desenvolver um raciocínio que o leve a outro nível de pensamento:

AGOSTINHO – “Vais, pois, permitir que preludie contigo, não com o fim de brincar, mas de exercitar as forças e a vista da mente, a fim de por seu meio podermos, não apenas comportar, mas até amar o calor e a luz dessa região, onde se encontra a vida venturosa.”<sup>340</sup>

É um exercício que pressupõe a vontade, ou mesmo o desejo de aprender:

AGOSTINHO – “Ora quem me ensina alguma coisa é quem me manifesta, quer aos olhos, quer aos sentidos do corpo, ou ainda à própria mente, as coisas que **eu** quero conhecer.”<sup>341</sup>

O próprio ato de ensinar é acompanhado de uma permanente reflexão, na qual Agostinho não se assume, enquanto mestre, como o único responsável. A aprendizagem tal qual pode ser deduzida de sua prática é um processo dialético em que o mestre só promove o ensino ao interrogar o outro, o educando, desencadeando neste um movimento de busca das imagens já impressas e armazenadas na memória, de significados já construídos. Diferencia significação e ensino, “não ensinamos para

---

<sup>338</sup> Id., *ibid.*, p. 80.

<sup>339</sup> FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

<sup>340</sup> Santo Agostinho, *O Mestre*, op. cit., p. 79.

<sup>341</sup> Id., *ibid.*, p. 91.

significar”, diz ele, “se significamos para ensinar, e não ensinamos para significar, uma coisa é ensinar, outra significar”.<sup>342</sup>

Aquele que pode tratar das coisas através da mente, ou seja, do intelecto e da razão, esse iluminado, denominado por Agostinho de “homem interior” pode contemplar essas coisas presentes na luz interior da Verdade.

AGOSTINHO – “Por conseguinte, ao dizer coisas verdadeiras, nem sequer o ensino a ele, que intui essas coisas verdadeiras, pois **não é ensinado pelas minhas palavras**, mas pelas coisas mesmas que lhe são manifestas, descobrindo-lhas Deus interiormente. E assim, se fosse interrogado sobre elas, também ele poderia responder. Que há de mais absurdo do que julgar ser ele ensinado pela minha locução, ele que, se fosse interrogado, antes de eu falar poderia expor essas mesmas coisas.”<sup>343</sup>

O homem interior de Agostinho<sup>344</sup> refere-se à condição racional, à inteligência que permite a contemplação do mundo inteligível, mas também de um mais além, uma Verdade, que transcende à pessoa. Isto, no entanto, não é sempre alcançado, há aqueles que não conseguem contemplar:

AGOSTINHO – “Com efeito, o fato de o interrogado negar alguma coisa, e urgido por outras perguntas a vir admitir, como frequentemente acontece, isso se deve à fraqueza da pessoa que contempla, a qual não é capaz de divisar nessa luz a totalidade de um assunto. Leva-se a fazê-lo por partes, ao interrogá-la sobre essas mesmas partes que constituem esse conjunto, ao qual ela não conseguia contemplar na totalidade. Se é levada a isso pelas palavras de quem a interroga, estas não são de ensino, mas de inquirição, e feita segundo a medida que tem a pessoa interrogada, de aprender interiormente.”<sup>345</sup>

A habilidade do mestre está em conduzir, através da interrogação, o raciocínio do educando que, em dado momento não consegue com as forças que tem, ver no seu

---

<sup>342</sup> Id., *ibid.*, p. 87.

<sup>343</sup> Id., *ibid.*, p. 94

<sup>344</sup> Conforme diz Maria Leonor Xavier, na introdução de *O Mestre*, “é habitual colocar a teoria agustiniana da iluminação na linhagem da teoria platônica da anamnese ou reminiscência. Ambas respondem à questão da origem do conhecimento inteligível”. “[...] As noções de memória inteligível e de Mestre interior são duas componentes principais da teoria da iluminação.” Segundo Xavier, *in Confissões* Santo Agostinho aproxima neoplatonismo do cristianismo “mediante a aceção comum de uma luz imaterial e primordial, o Intelecto dos neoplatônicos ou o Verbo dos cristãos, que ilumina o gênero humano e é, desse modo, fonte do conhecimento inteligível.” P. 49-50.

<sup>345</sup> Id., *ibid.*

conjunto e ouvir interiormente *o Mestre*. Há, pois, um terceiro, Deus, um Mestre interior que é convocado por Santo Agostinho a ser, no final das contas, o responsável por esse processo.

O mestre interior entra em cena na filosofia de *O Mestre*, de acordo com Xavier<sup>346</sup>, para dar conta de conhecimentos que não são da ordem do sensível, mas daquilo que é de origem puramente inteligível. Ela refere que, em *A Doutrina Cristã*, Agostinho chega a dizer que ciências como a lógica e a matemática são de instituição divina, tão invulneráveis que são ao arbítrio humano. Também o assentimento em coisas de valores incondicionados como o bem, a justiça e a sapiência, que não dependem do conhecimento que procede do discurso, nem do exterior, mas de uma origem imperceptível, são explicados por Agostinho pela via da noção de mestre interior.

O pequeno mestre agostiniano<sup>347</sup> assume uma função de mediação entre o discípulo e o grande Mestre assim como a proposição de Agostinho de que a linguagem tem uma função de mediação entre mestre e discípulo. Para ele os nomes que significam a realidade, não dão conta da realidade significada, chegando a afirmar que o “conhecimento das coisas é de maior estima que os sinais das coisas”.<sup>348</sup>

Os mestres pensam que ensinam uma doutrina que eles julgam estar comunicando por suas palavras. No entanto, após ouvir, os discípulos consideram consigo mesmos a veracidade do que ouviram, contemplando, na medida de suas forças a Verdade interior. É assim, conforme Santo Agostinho, que aprendem. Quando o discípulo acredita ter ouvido coisas verdadeiras, louva aquele que pensa ter lhe ensinado, “ignorando que não louvam propriamente homens que ensinam, mas sim ensinados, se é que também esses professores conhecem o que dizem”.<sup>349</sup> O pequeno mestre, o mestre exterior de Santo Agostinho, ensina, apesar de si mesmo, já que a aprendizagem, em suma, depende da iluminação, da possibilidade do educando julgar a verdade ou falsidade do discurso, a partir de sua capacidade de contemplar a verdade, de consultar o mestre interior.

---

<sup>346</sup> Maria Leonor Xavier na introdução de *O Mestre*, p. 35

<sup>347</sup> “[...] a noção cristológica de Mestre interior e exterior permite recuperar a figura de mestre exterior ou de professor, isto é, daquele que usa a linguagem significante como meio de ensino. Na verdade, Cristo é o modelo exemplar do que pode fazer todo o mestre exterior: advertir ou chamar atenção para a origem interior da verdade do conhecimento.” Xavier, p. 51.

<sup>348</sup> Santo Agostinho, *O Mestre*, op. cit., p. 83-85. Cap. IX [Primazia das realidades]

<sup>349</sup> Id., *ibid.*, p. 98.

Para Santo Agostinho a conclusão é de que o único Mestre é Ele, “aquele que está nos céus”, que é o Mestre de todos. No entanto, a missão mediadora da mestria, do ato de Agostinho se realiza no dito do educando:

DEODATO – “Quanto a mim, advertido pelas tuas palavras, aprendi que o homem, pelas palavras, não é mais que incitado a aprender, e que é de muito pouco valor o fato de que grande parte do pensamento de quem fala se manifesta pela locução. Se realmente se dizem coisas verdadeiras, só o ensina Aquele que, quando nos falavam de fora, nos advertiu de que Ele habitava no interior. Eu O amarei desde agora tanto mais ardentemente quanto mais estiver adiantado em aprender.”

Ainda assim, é reverenciado o pequeno mestre:

DEODATO – “Entretanto, estou muito grato por esta tua exposição, em que usaste seguidamente da palavra, sobretudo por ela ter prevenido e resolvido tudo o que eu estava disposto a objetar. Além disso, não foi por ti deixado de parte absolutamente nada do que me causava dúvida, e, acerca do qual esse oráculo secreto não me respondesse, segundo o que era afirmado pelas tuas palavras.”<sup>350</sup>

Santo Agostinho encarna esse mestre que não faz mais que abrir caminho para que Ele possa ser visto e ouvido. Ou seja, um pequeno mestre, uma alteridade fraca<sup>351</sup> que, ainda assim, no percurso balança as certezas do educando quanto a questões filosóficas do mundo dos homens, aguçando o pensamento e promovendo a aprendizagem num movimento dialógico e dialético, mas cuja missão suprema é conduzi-lo ao encontro do “Mestre” por excelência. Esse movimento se dá a partir de uma estrutura que se desdobra num quaternário: O homem que pensa é um iluminado, o homem interior; o pequeno mestre é sustentado, numa outra instância, pelo grande Mestre.

Os pequenos mestres Agostinho e Moisés sustentaram a função de figuras totalizantes, simbólicas, os grandes Mestres, Zeus, Senhor Deus, Deus Pai, que fizeram parte de um tempo que precedeu o nosso, aquele em que era a religião que fornecia os terceiros, grandes Outros dos quais os homens dependiam para ser. A modernidade promoveu um deslocamento da dimensão do divino para a dimensão

---

<sup>350</sup> Id., *ibid.*, p. 98-99.

<sup>351</sup> Noção apresentada por Dufour, como sendo a alteridade posta por um outro, diferente, mas em posição do que em Lacan podemos ler como sendo a posição do pequeno outro, do semelhante. A alteridade radical seria a do grande Outro.

do humano – elegendo primeiro a filosofia, com a primazia do pensamento e da razão, depois a ciência – como campos fornecedores de grandes Outros. O que não significa a ausência de Deus, a filosofia criou seu Deus.

### 3.2 O MESTRE HUMANO

*A partir do momento em que penso em alguma coisa,  
como quer que eu a denomine, isso equivale a chamá-la de universo, isto é, Um.*  
Jacques Lacan<sup>352</sup>

A modernidade<sup>353</sup> afirmou a mestria no campo do pensamento filosófico e científico, que foi gradativamente substituindo o da religião. No entanto, só aparentemente Deus sai de cena, na verdade, o que muda é o cenário. Ocupando o lugar do grande Outro, Deus continua a ser suposto como capaz de tamponar o furo no discurso e restituir a fé no universo do discurso.

Este não é um trabalho histórico ou filosófico, portanto, o texto a seguir não pretende ser exaustivo na explicitação de pontos de vista históricos, antropológicos ou filosóficos, apresenta apenas fragmentos de algumas posições e linhas de pensamento que interessam para a temática em questão, por serem eles próprios, testemunhos que ilustram o delineamento deste novo mestre, Mestre Humano.

---

<sup>352</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op. cit., p. 175.

<sup>353</sup> Modernidade é o termo que tem designado o período histórico que cobre os três últimos séculos da cultura ocidental. Há controvérsias quanto a considerá-lo encerrado, já que o projeto da modernidade não se realizou completamente para todos. Já moderno, como adjetivo, do latim *modernus*, significa recente e o novo como valor é recente. Uma época pensa a si mesma mais como moderna do que como modernidade, o que já envolveria uma reflexão sobre os fatos. Após ter sido gestada por séculos, a modernidade teria sido lançada, como a concebemos hoje nos séculos XVII e XVIII, sob o império da razão, culto ao idealismo, ao romantismo e com a abertura ao liberalismo e ao empirismo e se firma ao longo do século XIX com a industrialização, pensamentos revolucionários, movimentos de massa e o avanço da ciência. Assume contornos mais claros no século XX, quando acontecem grandes mudanças nas relações sociais e atinge o ponto máximo com a teoria da relatividade de Einstein, ao mesmo tempo o marco de uma ulterior modernidade, a chamada pós-modernidade. Antes de Albert Einstein (1879-1955) é comumente aceito que houve três grandes abalos na posição do homem diante do mundo e de si mesmo: a terra não é o centro, tampouco o homem (Copérnico); o homem é apenas mais um no processo (Darwin); o homem não sabe nem o que se passa na sua cabeça (Freud).

### 3.2.1 O desdobramento do Mestre Cristão no Mestre Moderno

O que Santo Agostinho introduziu ao se fazer um pequeno mestre na sombra do Grande Mestre Divino, de alguma forma antecipa o Mestre que se delineia na modernidade quando o homem se separa definitivamente dos Deuses antigos. A delimitação de espaço entre o divino e o humano é feita ao longo de muitos séculos, segundo a análise de Gauchet,<sup>354</sup> na medida em que a essência da religião vai perdendo sua força. Essência que consiste para ele numa operação pela qual se estabelece uma “relação de despossessão entre o universo dos viventes visíveis e seu fundamento”, isto é, quando é “colocado em questão o fundamento sagrado da organização coletiva” e a sociedade passa a ser fundada em si mesma.

Nesse processo, o surgimento do Mestre Cristão Agostiniano coincide com o nascimento do individualismo que cinde o espaço individual do espaço universal holista. É quando, segundo Dumont<sup>355</sup>, o homem deixa de fazer parte, de ser contido no universo divino, do tempo em que o todo da sociedade era o valor, e passa a conter Deus interiormente no seu espaço individual, justamente quando o valor supremo passa a estar no indivíduo. Dumont diz que ao falarmos de indivíduo designamos duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor.

[...] o sujeito empírico que fala, pensa e quer, ou seja, **a amostra individual da espécie humana**, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, **o ser moral independente, autônomo** e, por conseguinte, essencialmente não-social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade.<sup>356</sup>

Desse ponto de vista, o que o cristianismo antecipa, a modernidade realiza, mas com base em outros valores. Dumont<sup>357</sup> diz que “[...] algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar”. A diferença radical entre

<sup>354</sup> Gauchet (GAUCHET, Michel. *Le Désenchantement du Monde*. Paris: Gallimard, 1985) é citado aqui no texto de STEIL, Carlos Alberto. **Para ler Gauchet. In Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 1994, 16/3, p. 24-47.

<sup>355</sup> DUMONT, Louis. **O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 37.

<sup>356</sup> Grifos meus.

<sup>357</sup> Id., *ibid.*, p. 36.

ambos tem um intervalo de dezessete séculos de história cristã.<sup>358</sup> No início do cristianismo existe um individualismo absoluto, mas também um universalismo absoluto em relação a Deus.<sup>359</sup> O dualismo constitutivo do cristianismo estabelece uma tensão entre o valor infinito do indivíduo e o aviltamento, a desvalorização do mundo como tal, enquanto que a tensão da modernidade se dá entre a verdade e a realidade.

Talvez o ponto em que o contraste seja maior entre o cristianismo inicial e os modernos, considera Dumont, seja a subversão destes quanto ao primado das relações entre homens que vão sendo substituídas pelas relações entre os homens e as coisas. Para os primeiros cristãos, “as coisas apenas constituem meios ou estorvos na busca do reino de Deus, ao passo que as relações entre os homens baseiam-se em indivíduos feitos à imagem de Deus e destinados à união com ele”.<sup>360</sup> A igualdade como valor, apesar de estar profundamente enraizada, era uma qualidade “extramundana” e “todo esforço no sentido da perfeição estava voltado para o interior, como convém ao indivíduo-fora-do-mundo”.<sup>361</sup> O cristianismo crê ser possível avançar e alcançar coletivamente um estado de bem-aventurança em outro lugar, rompendo o vínculo entre justiça terrena e salvação espiritual, diferentemente do judaísmo que está vinculado ao terreno.<sup>362</sup> O grande drama dos cristãos era ter de se manter fora de um mundo no qual era preciso viver. Nos séculos que se seguiram, o cristianismo gradativamente deixou a posição de indivíduo-fora-do-mundo e incorporou o mundo.

O cristianismo está situado num período de desenvolvimento da religião que Gauchet chamou de a religião da transcendência quando o “Outro religioso entra na esfera humana” e a “divisão entre os homens se institui no meio deles mesmos, e não mais entre eles e o fundamento mítico”<sup>363</sup> do primeiro momento<sup>364</sup> da Religião Pura,

---

<sup>358</sup> Cf. Dumont a concepção de homem nascida no cristianismo guarda certa relação com o indivíduo-fora-mundo em relação com Deus que era própria das sociedades holistas que vai gradativamente perder no jogo de oposição para o indivíduo-no-mundo. O indivíduo-fora-do mundo busca na interioridade o modo de sair do mundo.

<sup>359</sup> Dumont, p. 42, cita TROELTSCH, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, Gesamm. Schriften, tomo IV.

<sup>360</sup> Id., *ibid.*, p. 50.

<sup>361</sup> Id., *ibid.*, p. 51.

<sup>362</sup> Žižek, *Un alegato por la violència ética*, op., cit., p. 88.

<sup>363</sup> Steil, op. cit., p. 30.

própria das sociedades holistas. Os homens reunidos pelo Estado passam a se compreender em oposição a um outro fora, diferente, “movimento que instaura a lógica da dualidade e a disjunção entre o aqui-em-baixo e o mais-além, entre o visível, pensado universalmente sob uma única autoridade, e o invisível, a quem este mundo aqui-em-baixo deve se submeter”.<sup>365</sup>

A ruptura com o fundamento religioso e a instituição da dualidade desdobra-se a partir do cristianismo no advento da sociedade moderna. Abre-se o espaço para a subjetivação do princípio religioso fundante que não diferenciava a ordem manifesta e o suporte sagrado, o visível e o invisível, o passado e o presente. Ao afirmar a existência da divindade em outro mundo e, ao mesmo tempo, ao pensar nela como um outro subjetivo, afirma-se a subjetividade humana e a objetividade do mundo. A retirada que o cristianismo propõe não é para a Terra Prometida, mas para a interioridade das almas humanas. Assim poder-se-ia dizer, a partir dessas leituras antropológicas, que o Deus Mestre cristão é um Deus Mestre individualista e universal, já que, conforme Gauchet, “um Deus transcendente que se revela no invisível interior das consciências humanas é também um Deus acessível a todos os homens”.<sup>366</sup>

A emergência da subjetividade e da racionalidade é conjugada, na análise de Gauchet, com esse processo de desdobramento da religião. Considera que, na medida em que Deus se torna Outro em relação ao mundo, que se torna fora-do-mundo, unificado e personalizado pelo monoteísmo, emerge o “sujeito” humano como indivíduo, dotado de poder e interioridade.<sup>367</sup> Para ele, a mais efetiva humanização do mundo, saiu “a longo prazo, de uma religião que o subordinava do modo mais rigoroso a um valor transcendente”.<sup>368</sup> Dessa forma, vai-se transferindo cada vez mais do divino para o humano, atingindo seu ápice na modernidade, o campo desde onde emerge a alteridade constituinte da subjetividade.

---

<sup>364</sup> Cf. Steil, Gauchet situa três marcos da na história da religião no ocidente: a Religião Pura, a Religião da Transcendência e o Fim da Religião.

<sup>365</sup> Id., *ibid.*

<sup>366</sup> Id., *ibid.*, p. 34.

<sup>367</sup> Id., *ibid.*, p. 35-36.

<sup>368</sup> Lutero e Calvino fizeram a sua parte para tentar salvar a religião, ao tentarem dissolver o antagonismo entre os valores do fora-do-mundo e no-mundo. Fizeram dessa forma com que o individualismo pudesse reinar sem restrições nem limitações numa sociedade que cada vez mais sai de uma concepção universalista e que passa a ser substituída pela concepção de uma sociedade como associação de seus elementos, os indivíduos organizados. Dumont, *op. cit.*, p. 62.

### 3.2.2 O Mestre Moderno nos limites entre religião, pensamento e ciência

É no próprio homem, no seu pensar, no seu fazer, no seu dizer, na sua “interioridade”, que o Mestre modernamente vai se construir, ainda que inicialmente contando com a garantia de Deus, feito Outro. Esse Deus que ganha espaço na cena emerge do campo do saber filosófico tendo ao longo da história, conforme Lacan<sup>369</sup>, “engatado no trem do Deus que fala”. Chama de princípio da razão suficiente o que ocupou o lugar do Deus que fala, o lugar do Outro, como aquele que situa o campo unificador e unificado. Esse Outro, o Deus dos filósofos, se mantém estável no horizonte de todos os nossos pensamentos, sua manutenção não deixa de se relacionar com o fato de existir o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, aquele que fala.<sup>370</sup>

É, então, no campo do discurso filosófico que pode ser recortado um Mestre Moderno, um Mestre humano no limite entre religião, pensamento e ciência. Por que pensamento? Porque filosofia? Parece que de alguma forma, coube ao pensamento filosófico funcionar como o divisor de águas que separou o humano do divino e por algum tempo serviu como referência para o campo da ciência que no auge da modernidade passará a ser o novo fornecedor de terceiros, a partir do qual serão esculpidos os “novos” Mestres.

A modernidade depois de retirar o comando tanto dos deuses múltiplos das sociedades tradicionais, como do Deus do monoteísmo, e de diminuir o poder das instituições designadas para representá-lo durante o período medieval, coloca-o no registro do discurso e no campo do pensamento humano. A condição subjetiva passa a ser mais complexa e o novo Mestre começa a se delinear em novas configurações sociais. A grande ruptura com o pensamento medieval, especialmente a escolástica, misto de filosofia e teologia que tentava conciliar doutrinas filosóficas clássicas, como o aristotelismo e o platonismo, com dogmas cristãos<sup>371</sup>, é promovida por Descartes<sup>372</sup>, considerado fundador da ciência moderna.

---

<sup>369</sup> Lacan, referindo-se ao Deus dos filósofos conforme a classificação de Pascal, *in* De Um Outro ao outro, op., cit., p. 332.

<sup>370</sup> Id., *ibid.*, p.331.

<sup>371</sup> Num primeiro momento a escolástica é marcada pela influência do pensamento de Santo Agostinho, num segundo, pela de Tomás de Aquino. Dumont, op. cit., p. 89, refere que os escolásticos utilizavam o termo *universitas* para designar o todo social, termo que ele prefere à sociedade para designar a totalidade social, a

### 3.2.2.1 O surgimento do sujeito na virada cartesiana

*Não há ciência do homem, porque o homem da ciência não existe,  
tão somente seu sujeito.*  
Jacques Lacan<sup>373</sup>

A dimensão divina, sem ainda ser mais profundamente questionada, aproxima-se do campo do pensamento e conhecimento humanos. Descartes propõe um fundamento metafísico para o conhecimento e o dualismo do pensamento, postulando uma cisão inconciliável entre matéria e espírito: a matéria (*res extensa*) e o espírito (*res cogitans*) são irreduzíveis um ao outro, ou algo é material ou é espiritual. O dualismo cartesiano passa, então, a nortear o pensamento, mesmo para os que tentam responder a ele, como os discípulos Spinoza e Leibniz. Spinoza<sup>374</sup> responde com o monismo, com a idéia de um Ser Único, Deus, sem o qual nada existe nem pode ser concebido.<sup>375</sup> As idéias e corpos não são mais do que modos finitos do atributo infinito de Deus, aspectos do Ser Único.

Já a tese de Leibniz<sup>376</sup> é da existência não de uma, nem duas substâncias ou princípios, mas de múltiplas substâncias individuais, ou seja, de um sistema formado de uma pluralidade de cadeias de razões, todas representando uma possibilidade de entrada no sistema. O funcionamento do pensamento humano é explicado por Leibniz<sup>377</sup> pelo ajustamento das mônadas entre si pela combinação de idéias, ou seja, pela combinação entre uma infinidade de possíveis.

A grande virada de Descartes parece estar na construção de um método próprio, com o que a filosofia muda radicalmente. No entanto, seu dito era de que

---

qual com suas instituições, valores, conceitos, língua é sociologicamente primeira em relação a seus membros particulares, que só se tornam homens pela educação e a adaptação a uma sociedade determinada.

<sup>372</sup> O francês René Descartes (1596-165) juntamente com o inglês Francis Bacon (1561-1626) e o italiano Galileu Galilei (1564-1642) são considerados fundadores da ciência que é consolidada depois com o matemático e físico inglês Isaac Newton (1642-1727), cujas pesquisas foram determinantes ao modelo de ciência que passa a vigorar na modernidade e que continua exercendo influência de alguma forma ainda na contemporaneidade..

<sup>373</sup> LACAN, *La Ciência Y la Verdad*, op. cit., p. 838.

<sup>374</sup> Baruch de Spinoza, filósofo holandês (1623-1677).

<sup>375</sup> SPINOZA, *Ética*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1994, p. 29.

<sup>376</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), filósofo e matemático alemão.

<sup>377</sup> Leibniz retoma na sua metafísica o termo mônada, utilizado na filosofia antiga para designar os elementos que compõem o universo, sendo cada mônada também ela um universo. Cf. CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1994, p. 51.

não tinha o propósito de ensinar o método que cada um deveria seguir para bem orientar sua razão, mas tão somente demonstrar de que modo procurou conduzir a sua.<sup>378</sup> Seria difícil pensar, como observa Lacan<sup>379</sup>, que em Descartes estivesse ausente qualquer visada do saber, educado que foi por jesuítas, para quem não falta o saber e até a sapiência. Seu próprio texto mostra que há saber para revender.

A dúvida como método leva-o à constatação de que não pode duvidar de sua consciência de que duvida. Portanto, é o *cógito* que lhe permite descobrir-se como existente, tal como expõe no seu célebre *Discurso sobre o Método*. O trecho seguinte mostra o sentido da frase *Cogito, ergo sum* no contexto de seu raciocínio.

[...] há muito tempo eu notara, no que diz respeito aos costumes, a necessidade de acompanhar, às vezes, como irrecusáveis, opiniões muito incertas. Como, entretanto, nessa época, eu **tivesse o desejo de dedicar-me exclusivamente à pesquisa da verdade**, achei que seria melhor fazer exatamente o contrário, e repelir como inteiramente falso tudo aquilo em que pudesse supor a mais ínfima **dúvida**, e isto para verificar se restaria, depois, algo em minha crença que fosse completamente fora de dúvida.

Assim, algumas vezes conhecendo que os nossos sentidos nos enganam, **quis imaginar que nada existisse que correspondesse com exatidão ao que nos fazem imaginar**. Como existem homens que se deixam iludir em seus raciocínios e incorrem em paralogismos, ainda quando se trata da mais elementar noção de geometria, e acreditando-me também eu tão sujeito a erros como os outros, rejeitei como sendo falsas todas as razões que anteriormente tomara por demonstrações.

Por fim tendo em conta que os mesmos pensamentos que temos quando estamos acordados podem ocorrer-nos quando dormimos, sem que exista um só que seja verdadeiro, **tomei a decisão de fingir que todas as coisas que antes me entraram na mente não eram mais reais do que as ilusões dos meus sonhos**. Mas logo depois, observei que, enquanto eu desejava considerar assim tudo como sendo falso, **era obrigatório que eu, ao pensar, fosse alguma coisa**. Percebi, então, que a verdade **penso, logo existo**<sup>380</sup> era tão sólida e tão exata que sequer as mais extravagantes suposições dos céticos conseguiriam abalá-las. E, assim, crendo, concluí que não deveria ter escrúpulo em aceitá-la como sendo o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.<sup>381</sup>

<sup>378</sup> DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. São Paulo: Hemus Ed., 1978, p. 16.

<sup>379</sup> LACAN, Jacques. O Seminário. Livro 11. *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 211.

<sup>380</sup> Nota do tradutor: Muitos autores tomam essa expressão "*Cogito, ergo sum*" como paralógica por significar realmente "*Penso, logo sou*" (alguma coisa ou substância).

<sup>381</sup> DESCARTES, op. cit., p. 65-66, grifos meus.

O texto de Descartes porta significados equívocos<sup>382</sup>, é dividido, apesar do que se propõe a demonstrar. Descartes duvida, utiliza a dúvida como método, mas para quê? Para encontrar a certeza, como caminho para a verdade. Foi seu *desejo* de certeza que o levou à dúvida. Descartes duvida, mas não cai no ceticismo, posição subjetiva daquele que acredita que não se pode saber nada, mas também não visa a refutação de saberes incertos. É nisso que Descartes encontra um novo caminho.<sup>383</sup>

A certeza alcançada num dado momento não é para sempre, a busca precisa ser repetida. O erro de Descartes, conforme Lacan<sup>384</sup>, foi acreditar que o “conceito de certeza que se manteria por inteiro no *eu penso* da cogitação, marcada por esse ponto de não saída que há entre a niilificação do saber e o ceticismo”, seria um saber, ao invés de fazer dele um simples ponto de desvanecimento.

Por outro lado, ele faz outra coisa, ao colocar todos esses saberes errantes num campo mais vasto que é Deus, o sujeito suposto saber. Essa foi a reinserção singular da presença de Deus por Descartes: a mestria suprema se coloca no campo do saber que se articula, mas há uma verdade inalcançável que permanece no âmbito divino. Deus, o ao-menos-um, suposto saber do que escapa ao sujeito, continua a ser convocado como garantia da ciência. Lacan chama atenção para uma diferença que não é pequena, pois dizer que Deus é suposto saber coloca-o numa dimensão completamente outra que dizer que ele sabe.

Para Descartes, no *cogito* inicial [...] **o que visa o *eu penso* no que ele bascula para o *eu sou*, é um real** – mas o verdadeiro fica de tal modo de fora que é preciso que Descartes em seguida se assegure, de quê? – senão de um Outro que não seja enganador e que, por cima de tudo, possa garantir, só por sua existência as bases da verdade, possa lhe garantir que há em sua própria razão objetiva os fundamentos necessários para que o real mesmo de onde ele vem de se assegurar possa encontrar a dimensão da verdade. Posso apenas indicar a conseqüência prodigiosa que teve esta recolocação da verdade entre as mãos do **Outro, aqui Deus perfeito, cujo negócio é a verdade**, pois o que quer que ele tenha querido dizer, sempre será verdade – mesmo que ele dissesse que dois e dois são cinco, isto seria verdade.<sup>385</sup>

<sup>382</sup> Essa equivocidade permitiu a utilização da expressão “cartesiano” para designar algo certo, positivo, objetivo.

<sup>383</sup> Lacan, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, op. cit., p. 212.

<sup>384</sup> Id., ibid.

<sup>385</sup> Id., ibid., p. 39. Grifos meus.

Ao inaugurar a ciência moderna, Descartes permitiu o surgimento de um modo de existência em que “o indivíduo não é mais chamado a dominar seu destino, mas bem antes a ser desapaosado de uma identidade fixa: aquela, justamente, de que seus ancestrais podiam estar seguros”.<sup>386</sup> Foi numa perda da mestria de si mesmo e de outrem, que Descartes encontra não mais a alma, a sombra, duplo ou fantasma, mas o que pode ser chamado sujeito.

A emergência do sujeito cartesiano, esse que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza, é o que tornou possível<sup>387</sup> a abertura para o campo do inconsciente, o campo freudiano. A ligação do momento do nascimento da ciência moderna com o momento de Freud começa a traçar no real uma nova marca em relação ao conhecimento, já não tributada a Deus. Para Lacan, o sujeito está aí para ser reencontrado, *onde isso era*, ou seja, no campo do real, campo em que também se encontram os deuses.<sup>388</sup>

Tentando conciliar noções religiosas e verdades reveladas com argumentos lógicos, ao mesmo tempo, Descartes incentivou o experimentalismo e abriu caminho para que a razão fosse o critério básico na busca da verdade, lançando efetivamente as bases de uma ciência com a qual Deus nada tem a ver. A ciência passa a seccionar um campo determinado na dialética da alienação do sujeito, na medida em que se coloca no ponto situado por Lacan<sup>389</sup> como sendo o da separação, podendo sustentar também o modo de existência do cientista, do homem da ciência.

Tanto a religião como a ciência fornece terceiros, grandes Outros aos quais os homens podem se alienar, no entanto, só a psicanálise e de certa forma a ciência possibilitam, em instantes de separação, engendrar sujeitos singulares, o que não é o caso da religião. Conforme Lacan<sup>390</sup>, o modo como o homem coloca a questão da sua existência no mundo na religião, ou a religião como modo de subsistência do sujeito que se interroga, tem uma dimensão própria operatória, mágica, marcada por um esquecimento. A ciência rompe com esse campo de alienação na religião permitindo uma separação, podendo sustentar um modo de existência e um modo de discurso do

---

<sup>386</sup> Abandonarás teu pai e tua mãe, op. cit., p. 21.

<sup>387</sup> Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, op. cit., p. 49 e 122.

<sup>388</sup> Id., ibid., p. 47-48.

<sup>389</sup> Id., ibid., p. 250.

<sup>390</sup> Id., ibid., p. 251.

cientista. Já a psicanálise se engaja em algo que tem a ver com sua falta a partir da qual o sujeito se experimenta como desejo.

A ciência moderna inaugurada por Descartes desloca o mestre do campo divino com suas verdades reveladas ao campo humano, mais especificamente ao saber, primeiro localizado no pensamento, na especulação filosófica, depois resultado do fazer da ciência. O mestre subsiste já não só como figura imaginária que poderia coincidir com algum pai ideal que poderia saber sobre o gozo, Deus Pai, Moisés ou outro, mas como um Outro simbólico, como aquele está morto e que corresponde à função do significante Um, significante mestre no discurso concebido como modo de laço social.

No campo do Outro, apesar da dúvida de Descartes de se haveria ou não um Deus que pudesse garantir esse campo, não há, segundo Lacan<sup>391</sup>, possibilidade de uma consistência completa do discurso. O Outro em sua função não encerra nenhum saber que se possa presumir que um dia seja absoluto.<sup>392</sup> Assim, com a filosofia e a ciência emerge o discurso do mestre, do Senhor, discurso que se impõe como vontade de domínio, na ilusão de constituir um discurso unificante, totalizante, recalcando a verdade da castração do sujeito e a inevitável perda resultante da renúncia ao gozo, condição da civilização.

### 3.2.2.2 A mestria nos limites do humano

O homem das luzes, que era também o homem do prazer, pôs em questão a religião como fundamental impostura procurando a significação da crença e descobrindo-a como sustentada por uma prática de alienação fundamental, marcada pelo esquecimento da impotência de nossa razão e de nossa finitude.<sup>393</sup> O iluminismo e toda a diversidade de movimentos e contra movimentos do século XVIII foram uma celebração ao pensamento, aprofundando o deslocamento da religião para o saber humano como campo de onde se produz a alteridade. Nesse lugar o privilégio é da filosofia, que deixa de ser um domínio particular do conhecimento e passa a ser um

---

<sup>391</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op. cit., p. 24.

<sup>392</sup> Id., ibid., p. 61.

<sup>393</sup> Lacan, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, op. cit., p. 250-251.

meio universal onde as verdades se formam e se consolidam. O iluminismo não só acompanha a vida através da reflexão, mas acredita numa espontaneidade originária do pensamento e reconhece nele o poder de organizar a vida.<sup>394</sup>

Kant<sup>395</sup>, bem no espírito das luzes, propõe uma delimitação entre religião e razão, após ter considerado como fontes do conhecimento, a *sensibilidade*, o que *a priori* permite a percepção do mundo, dos objetos e o *entendimento*, a possibilidade de pensar sobre os mesmos. Para isto postulou um método, chamado transcendental, para analisar as condições de possibilidade do conhecimento, para refletir sobre os fundamentos da ciência e da experiência. Também analisou os fundamentos da lei moral e estabeleceu princípios universais, os quais devem balizar as condutas, considerando que só podem ser adotados valores que sirvam para todos.

Kant, de acordo com uma nova leitura sobre sua obra feita por Žižek<sup>396</sup>, evitou a antinomia empirismo versus racionalismo e com seu giro transcendental<sup>397</sup> mudou os termos do debate. Kant rechaça todo fechamento ontológico e reconhece certa limitação fundamental e irreduzível da condição humana, motivo pelo qual, o pólo sensível e o racional, nunca podem ser completamente mediados e reconciliados. O fato de que nossa razão pareça adequar-se à estrutura da realidade externa que nos afeta, não se trata de uma síntese, mas de um salto, uma brecha na qual o transcendental assinala uma nova dimensão que não pode ser reduzida a nenhum dos dois termos.

A melhor descrição desse corte kantiano, de acordo com Žižek, é o conceito de inumano, como o que excede ao conceito afirmativo de humano e o negativo de não humano. O inumano se refere a um excesso aterrador, inerente ao ser humano, ponto central da subjetividade.<sup>398</sup> Além disso, para Žižek a filosofia transcendental de Kant assinala uma falta de lugar irreduzível, em razão do que “permanecemos para sempre

---

<sup>394</sup> Cassirer, op. cit.

<sup>395</sup> Immanuel Kant (1724-1804). Seu pensamento é tradicionalmente considerado num primeiro momento *pré-crítico* alinhado ao sistema metafísico de Leibniz e Christian Wolff (1679-1754) quando publica a *Crítica da Razão Pura* (e num segundo momento *crítico* quando responde ao empirismo inglês defendendo a possibilidade da ciência e da moral, quando publica a *Crítica da Razão Prática*).

<sup>396</sup> Žižek, *Hacia una nueva lectura de Kant in Violência em acto*, op. cit., p. 15.

<sup>397</sup> Ponto de vista que considera as condições de possibilidade de todo conhecimento humano, a partir de certas representações (conceitos e intuições) “a priori” para a realização da experiência prática.

<sup>398</sup> Nessa brecha puramente formal entre os fenômenos e que só se torna visível numa mudança de perspectiva, Žižek encontra o Real do Lacan, não na Coisa traumática.

divididos, condenados a uma frágil posição entre as duas posições (racional e sensível), a um *salto de fé* sem garantias”.<sup>399</sup>

Esse espaço *entre*, a dimensão da brecha, que pode ser encontrado no dizer kantiano, é constituinte de um terceiro termo. Dufour<sup>400</sup> reconhece o princípio ternário como uma constante na obra de Kant. Considera que para responder à dualidade sensibilidade/entendimento, Kant escapa da resolução ilusória de paralogismos psicológicos, de antinomias cosmológicas ou de sofismas teológicos, ao encontrar na imaginação transcendental um termo que pertence tanto à categoria como ao fenômeno. O terceiro termo corresponde à assunção da atividade crítica, o que faz com que a razão lute contra si mesmo, critique seus princípios sintéticos para não tomar seus princípios transcendentais por princípios transcendententes o que conduziria para a ilusão.

Diante de Deus que garante uma causalidade anterior ao homem, é portanto colocada a necessidade *moral* de uma atividade crítica, a qual só pode ser uma atividade em processo, uma finalidade nunca totalmente realizada, desenvolvendo-se na contradição e no conflito. Esta é a única via para que a razão, apanágio do Homem, esteja à altura da causalidade garantida por Deus.<sup>401</sup>

Kant deixa Deus fora dos conflitos da razão e traz a superação da transcendência divina como fonte da verdade, a qual passa a ser fundamentada na razão humana – desvinculada de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição e da autoridade – e na análise dos fenômenos, abrindo caminho para o desenvolvimento da ciência. Em sua obra final, *A religião nos limites da razão* ele assinala esse deslocamento e a ligação da religião com a moral.

Abre o prefácio da primeira edição<sup>402</sup> [1793] com um conceito de homem que vai dar a base de toda uma concepção de sujeito adotada a seguir. O homem, segundo Kant, é um ser livre que se submete às leis incondicionais, à moral, portanto não precisa da idéia de um ser superior para que conheça seu dever, nem de um outro motivo que a lei mesma para que ele a cumpra. O que não provém dele mesmo e de sua liberdade não lhe serve para compensar o que lhe falta de moralidade.

---

<sup>399</sup> Id., *ibid.*, p. 17 e 33.

<sup>400</sup> DUFOUR, Os Mistérios da Trindade, *op. cit.*, p. 233.

<sup>401</sup> Id., *ibid.*, p. 234.

<sup>402</sup> KANT, Immanuel [1793]. *La Religion dans les limites de la raison*. Paris: Félix Alcan, 1913.

A moralidade para Kant não tem nenhuma necessidade de se apoiar na religião, numa representação de finalidade que preceda à determinação da vontade, ainda que isso possa acontecer. Ela pode tirar proveito da religião como fim, não como princípio. A moral não precisaria de um fim para bem agir, só a lei que contenha a condição formal do uso da liberdade. Mas, da moral decorre um fim, porque é impossível que a razão permaneça indiferente à solução desta questão: o que resultará de nossa boa conduta? Isto só poderia ser a idéia de um soberano bem, no mundo que, por ser possível, exige que suponhamos um ser supremo moral, muito santo e todo poderoso, único capaz de reunir em si mesmo as duas partes constitutivas.

Assim, para Kant, Deus é uma idéia e esta idéia deriva da moral, não é seu fundamento, pois o fato de se dar um fim desse tipo já pressupõe princípios morais. A moral conduz necessariamente à religião e se eleva à idéia de um legislador moral, todo poderoso, exterior à humanidade, na vontade do qual reside o fim último que pode e que deve ser ao mesmo tempo o fim último do homem. Ao dizer mais sobre esse fim que ordena nossos atos, o texto de Kant surpreende por vincular também aspectos subjetivos.

O fim é sempre o objeto de uma **inclinação**, de um **desejo** imediato de obter a possessão de uma coisa pelo ato que executamos; do mesmo modo, a lei que ordena praticamente é um objeto de respeito. Um fim objetivo (quer dizer, aquele que devemos ter) é aquele que nos é proposto como tal pela simples razão. O fim que encerra a condição necessária e ao mesmo tempo suficiente de todos os outros é o *fim último*. **A felicidade pessoal é o fim último subjetivo dos seres racionais do mundo.** Cada um deles tem este fim em virtude de sua natureza dependente dos objetos sensíveis, e seria absurdo, falando dela, dizer que a gente deve ter, e todas as proposições práticas, as quais têm este fim último por fundamento, são sintéticas, e ao mesmo tempo empíricas. Mas, cada um deve agarrar por *fim último* o maior *bem* possível no mundo<sup>403</sup> [...]

Kant introduz a razão na análise da religião, o que seria impensável na tradição, mas não a destitui. Para ele há uma verdadeira religião, moral, não uma religião de dogmas e de observações, mas de uma disposição do coração a observar todos os deveres humanos e os preceitos divinos. Para que se chegue a estabelecer uma religião fundada no espírito e na verdade (baseada na intenção moral), segundo ele, é preciso que a crença nos milagres em geral, própria da religião historicamente

---

<sup>403</sup> Id., *ibid.*, p. 100-101.

estabelecida em torno do culto e na observação de preceitos, se torne inútil. No entanto, apesar de ter tido antes necessidade de semelhantes meios, a verdadeira religião pode se manter pelos princípios da razão.

Talvez o simples fato de crer e de repetir coisas incompreensíveis seja uma maneira, a única de se tornar agradável a Deus, pretensão contra a qual Kant diz ser preciso levantar todas as forças. Considera, então, que a *pessoa* do Mestre (Jesus Cristo) da única religião válida para todos seja um mistério, que sua aparição sobre a terra, sua chegada no mundo, sua vida rica em proezas e seus sofrimentos, que a história que deva certificar a narrativa de todos esses milagres seja ela mesma um milagre. Define os milagres como acontecimentos produzidos no mundo por causas, cujos modos de operação nos são e devem nos restar necessariamente desconhecidos.<sup>404</sup>

Para Kant, toda religião consiste em ver Deus como um legislador a quem todo mundo deve testemunhar veneração. No entanto, cada um pode por si mesmo, por sua própria razão, conhecer a vontade de Deus, que é o fundamento dessa religião, a partir da consciência dessas leis e da necessidade que a razão tem de admitir uma força dotada do poder, em harmonia com o fim moral. O conceito de uma vontade divina que determina as leis morais puras leva à concepção de um só Deus, de uma religião única, religião puramente moral. Porém, diz ele, se admitimos leis estatutárias de Deus e se nós fazemos da religião a observação dessas leis, então, é impossível o conhecimento para nós por meio da razão. Só se torna possível por uma revelação que, feita a cada um em particular ou anunciada publicamente, por ser propagada pela tradição ou pela Escritura entre os homens, é sempre crença histórica e não crença pura de razão.

Trata finalmente, precedendo a Freud, do caráter ilusório da religião, da transposição que os homens fazem a Deus do conceito que têm dos melhores dos chefes, dos monarcas, de quem esperam serem os favoritos e conclui dizendo que não é surpreendente ver o mundo se lastimar e admitir quão pouco a religião contribuiu para a melhoria dos homens. Enfim, de ver que a luz interior dos favoritos da graça não se mostra exteriormente sob a forma de boas obras, nem lhes faz melhor que os demais homens.

---

<sup>404</sup> Id., *ibid.*, p. 102-105.

O fundamental em Kant, para o que interessa aqui, é a proposição de que há um Deus e um soberano bem no mundo, mas que deriva da moral. Ou seja, sem “intencionalmente” destituir Deus, para ele o Deus monoteísta, começa, no entanto, a abalar os alicerces que sustentavam sua posição de Mestre Supremo, ao admitir que Deus é uma idéia e pode ser sustentada pela razão. O estabelecimento dos limites entre religião e razão é decisivo para que religião e ciência firmem-se em campos distintos. Após o passo dado por Descartes no século anterior, Kant, dá assim sua contribuição para que a mestria continue a ser exercida nos séculos seguintes no domínio do humano e de forma preponderante pela ciência.

A proposta kantiana ilustra talvez mais do que um deslocamento, uma mudança de perspectiva do Mestre desde uma dimensão divina para a humana que não deixa de incluir o inumano, a falta, o interstício donde emerge o significante e a função do significante mestre. O mestre como significante comanda, então, o próprio discurso da filosofia. Nesse discurso, é subjugado ao significante mestre que o sujeito se mantém, com todas as ilusões que comporta e o saber que determina o gozo.<sup>405</sup> Ou seja, o Discurso do Mestre nesse momento histórico, parte do pressuposto que a razão funda um saber ignorando o gozo que se produz e a verdade da castração do sujeito.

### 3.2.2.3 A dominação e a servidão

Num diálogo crítico com Kant e outros filósofos do idealismo alemão, sobretudo sobre a questão de como o homem pode ser livre, a voz de Hegel<sup>406</sup> se faz ouvir e seu discurso filosófico edifica um saber que Lacan chama de um saber propriamente de mestre. Para ele o “discurso de Hegel é um discurso de mestre e senhor, que repousa na substituição do senhor pelo Estado, através do longo caminho da cultura, para chegar ao saber absoluto”.<sup>407</sup> Sua fenomenologia evidenciou que o saber pode funcionar como meio de gozo, gozo o qual não é só feito, mas efeito de

---

<sup>405</sup> Lacan, *O Averso da Psicanálise*, op. cit., p. 87.

<sup>406</sup> George Wilhem Fridrich Hegel (1770-1831).

<sup>407</sup> *O Averso da Psicanálise*, op. cit., p. 74.

discurso, o que é explicitado na maneira como, pelo trabalho, a escravidão realiza o saber do mestre.<sup>408</sup>

Hegel supõe um sujeito capaz de evoluir de uma forma primária de saber que ele chama a certeza sensível à percepção e entendimento, daí à consciência de Si até chegar à Razão e finalmente ao Espírito.<sup>409</sup>

Deus e o pensamento para Hegel são Um só: Deus coincide com a Idéia em si. Esse é o Deus que Lacan<sup>410</sup> chamou o Deus dos filósofos, que continua presente numa porção de modalidades de transmissão do saber e que não tem nada a ver com o outro Deus, aquele que diz *EU sou aquilo que é EU*. Deus é posto no lugar do Saber e ao se colocar como absoluto exclui o sujeito. Sua tese do absoluto concilia o Ser que abrange a lógica e a racionalidade com a idéia do devir já posta por Heráclito. Assume as contradições entre natureza e as idéias como possíveis de serem compreendidas pela lógica denominada por ele de dialética. Do conflito entre teses e antíteses decorrem as sínteses que promovem uma superação das contradições, tendendo a uma Idéia Absoluta.

Hegel se propõe articular as figuras do sujeito<sup>411</sup> e da consciência, em seu confronto com o mundo objetivo, com a ciência e a necessidade de uma lógica, sob o aspecto histórico e o dialético.<sup>412</sup> As experiências são experiências da cultura que se desenvolveram no tempo, sob a “injunção de pensar-se a si mesma e justificar-se ante o tribunal da razão”.

Vaz distingue na Fenomenologia basicamente três significações postas em forma de interrogações. Uma significação propriamente filosófica que situa Hegel em face de Kant – o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia?

Outra significação é cultural, definida pela interrogação que habita e impele o “espírito do tempo” na hora da reflexão hegeliana – o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma

---

<sup>408</sup> Lacan, De um discurso que não seria do semblante, op. cit., p. 16.

<sup>409</sup> HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

<sup>410</sup> De um Outro ao outro, op. cit., p. 69.

<sup>411</sup> Que não é o mesmo sujeito definido pela psicanálise.

<sup>412</sup> De acordo com a apresentação ao texto da Fenomenologia do Espírito feita por Henrique Cláudio de Lima Vaz. HEGEL, G. W. F.

de uma história que se empenha na luta pelo sentido através da aparente sem razão dos conflitos?

Uma última significação é a histórica, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano – o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a ciência? Essas três significações atravessam a dialética do Senhor e do Escravo.

A Dominação e a Servidão ou o Senhor e o Escravo são os termos da relação da dialética do reconhecimento no seu primeiro desenlace ou na superação da contradição representada pela luta de morte. Não se trata de um saber sobre a origem da sociedade ou da hipótese do estado de natureza, mas sim, do “fio dialético da experiência que mostra na *duplicação* da consciência-de-si em si mesma – ou no seu situar-se em face de outra consciência-de-si – o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto”.<sup>413</sup> “A consciência-de-si é em si e para si quando é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.”<sup>414</sup>

O reconhecimento é o movimento pelo qual há uma verdadeira determinação reflexiva de si sem se perder numa alienação, numa perda de si sem retorno numa relação intersubjetiva. Conforme Felippi<sup>415</sup>

Ao encontrar um outro igual a si, onde supunha só haver exterioridade, a consciência se reconhece como determinante do processo constitutivo do saber. Pelo reconhecimento, a exterioridade perde seu caráter alienante, enganador, e se torna alteridade constitutiva do Si mesmo.

Este processo, continua a autora, não é imediato, pois mesmo a relação *entre-sujeitos* autoconscientes tende antes à alienação, sob forma de submissão, que ao reconhecimento mútuo, precisando ser superada para a finalização do processo reflexivo. “Eles se reconhecem como se reconhecendo reciprocamente.”<sup>416</sup>

No processo de reconhecimento, Hegel considera uma duplicação da consciência-de-si no modo como a consciência de si se apreende. Esse processo apresenta primeiro a desigualdade de ambas ou o extravasar-se do meio termo nos

---

<sup>413</sup> Vaz, apresentação à Fenomenologia do Espírito, op. cit., p. 18.

<sup>414</sup> Hegel, Id., ibid., p. 126.

<sup>415</sup> FELIPPI. Maria Cristina Poli. **O Espírito como Herança**: As origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 101-102.

<sup>416</sup> Hegel, op. cit., p.127.

extremos, opostos um ao outro: um extremo é só o que é reconhecido, o outro, só o que reconhece.<sup>417</sup> A consciência de si é igual a si mesma, mediante a exclusão do outro, já que o outro não lhe é essencial como objeto.

Assim, para elevar sua certeza à verdade, conforme Chagas<sup>418</sup>, as duas consciências-de-si opõem-se entre si numa reciprocidade que implica uma luta de vida ou morte, na qual elas devem provar, arriscando a vida, que é um puro ser-para-si. São dois momentos, um é a consciência independente (o Senhor), cuja essência é o ser-para-si; o outro é a consciência dependente (o Escravo), cuja essência é a vida.<sup>419</sup>

O **Senhor** se relaciona mediatamente com o **Escravo** por meio do ser independente, pois justamente ali o **Escravo** está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O **Senhor** é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o **Senhor** tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da **dominação**].<sup>420</sup>

Na dialética do Senhor e do Escravo, como resume Lacan<sup>421</sup>, Hegel coloca que a consciência não satisfeita no encontro com os objetos através da certeza sensível, da percepção e do entendimento, ou seja, na carência de sua auto-consciência, seu desejo o conduz a buscar o que lhe falta, o reconhecimento. A luta de morte entre o Senhor e o Escravo é no princípio uma luta entre iguais para obtê-lo. Nesse encontro entra em jogo quem irá reconhecer o outro. O Senhor entra disposto a morrer e o escravo a salvar sua vida. O dilema posto é sem saída: se o senhor ganha a batalha, tem o outro como escravo, mas de que lhe adianta o reconhecimento de um escravo? O que constitui o Senhor e o princípio de seu poder é renúncia ao gozo, já o escravo aceita ser dominado para salvar seu corpo.<sup>422</sup>

Depois de examinar a escravidão a partir da dominação, Hegel examina a consciência escrava como consciência-de-si, considerando o que é em si e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o Senhor é a essência e a verdade. Ao

<sup>417</sup> Id., *ibid.*, p.127-128.

<sup>418</sup> CHAGAS, Eduardo Ferreira. Para uma explicitação da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo na Fenomenologia do Espírito. In **Educação e Filosofia**, Uberlândia: Faculdade de Educação e Departamento de Filosofia da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade de Uberlândia. 17 (1) 11-15, jan/jun. 1995.

<sup>419</sup> Id., *ibid.*

<sup>420</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 130.

<sup>421</sup> Lacan, *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, *op. cit.*

<sup>422</sup> Lacan, *De um Outro ao outro*, *op. cit.*, p. 113.

sentir o medo da morte do Senhor absoluto, a consciência escrava experimenta angústia e se dissolve interiormente, treme em sua totalidade e vacila. É pelo serviço que a consciência escrava supera sua dependência da natureza e pode eliminar esse estado de escravidão. “A relação negativa para com o objeto torna-se forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador.”<sup>423</sup>

Assim, conforme Chagas<sup>424</sup>, das proposições de Hegel, pode-se deduzir que o trabalho forma, educa. Além disso, como assinala Felippi<sup>425</sup>, Hegel confere ao trabalho humano o estatuto de conceito filosófico ao ser posto como mediador entre o Espírito e o mundo, entendido como natureza ou como sociedade. É pelo trabalho como agir transformador, diz a autora, que o homem se externa na natureza, aliena-se e é capaz de reconhecer-se e ser reconhecido por outros seres humano. Trabalhar, conclui ela, na acepção hegeliana da palavra, é a ação reflexiva, formadora da cultura, pela qual o homem se encontra implicado em seu agir.<sup>426</sup> O homem só se torna consciente de sua liberdade através da alienação pelo trabalho e do reconhecimento social do mesmo. Ou seja, a dialética do reconhecimento não toma o sujeito individualmente, mas em relação com os outros.

Hegel apreende, observa Lacan<sup>427</sup>, o que acontece com o mestre que tem a liberdade, o Senhor mítico, quando ele coloca sua mestria na estranheza da linguagem. Nesse momento, ele entra no pensamento, mas é o momento em que perde sua liberdade. “É o escravo como consciência vil que realiza a história.” No trabalho, em cada momento seu pensamento é servo do passo que ele tem que dar para aceder ao modo do Estado, onde se realiza a dominação do saber. Lacan, por fim admite que “o fascínio de Hegel é quase impossível de desfazer”. Apesar desse fascínio manifesto, não poupa sua crítica ao dizer em outro momento<sup>428</sup> que Hegel explica a dialética do Senhor (Mestre) e o Escravo, mas não explica que haja uma sociedade de mestres.

---

<sup>423</sup> Hegel, op. cit., p. 132.

<sup>424</sup> Op. cit.

<sup>425</sup> Felippi, op. cit., p. 102.

<sup>426</sup> Id., *ibid.*, p. 103.

<sup>427</sup> Lacan, *De um Outro ao outro*, op. cit., p.264.

<sup>428</sup> Lacan, *De um Discurso que não seria do Semblante*, op. cit. p. 14.

O que Lacan retira da dialética do Senhor e do Escravo ao preparar sua concepção do laço social como discurso, mais precisamente do Discurso do Mestre, é que “o senhor, na medida em que funciona como *um*, um significante, só subsiste por ser representado perante o segundo *um* que está no Outro na medida em que este representa o escravo, único lugar em que reside a função subjetiva do senhor”.<sup>429</sup> O ato de dominação consiste na colocação em jogo, por parte do Senhor, de sua própria vida, no risco de vida, cuja garantia está no Outro, no Escravo, o único significante perante o qual o senhor se sustenta como sujeito. É no corpo do escravo que o Senhor encontra apoio, no corpo como um cadáver. Por isso Lacan vai dizer que somente o Escravo é real, pois se o escravo morre não há mais nada, ao passo que se o Senhor morre o escravo continua a ser escravo, nunca foi a morte do Senhor que libertou quem que fosse da escravatura.

No entanto, desdobrando a verdade que subjaz sob a aparência, o que Lacan<sup>430</sup> constata, é que o que está em jogo não é a vida do Senhor, mas a do Escravo. É na vida do escravo que está seu outro gozo. É isso que está posto na luta de morte, que não é mais que um significante. A morte está fora de jogo, não sabemos o que ela é. O único verdadeiro é o veredicto da morte, que é o Senhor como sujeito – “veredicto significante”. O Senhor vive uma vida que não é a sua, é a vida do Escravo. É por isso, diz Lacan<sup>431</sup>, que toda vez que se trata de uma aposta sobre a vida é o senhor que fala. Além do mais, acrescenta, é o escravo que é o ideal do senhor, é o escravo que lhe dá o que lhe falta, seu *um-a-mais*.<sup>432</sup>

Em Hegel, no final da história o senhor fica perfeitamente escravizado. Ele é o cornudo da história. O ideal do Eu é isso – um corpo que obedece. Assim, o senhor vai procurá-lo no escravo. Mas, naturalmente, ele não sabe qual é a posição do escravo. A questão das relações do escravo com o gozo não está nada elucidada.

A condição do “sujeito-senhor” sempre esteve articulada ao significante escravo, conclui Lacan, só que essa elevação do senhor ao saber permitiu a realização dos senhores mais absolutos que conhecemos desde os primórdios da história, restando ao escravo a consciência de classe.

Depois da constatação de Descartes de que sabe que pensa, Kant enalteceu a

---

<sup>429</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op. cit., p.370.

<sup>430</sup> Id., ibid., p. 379.

<sup>431</sup> Id., ibid., p. 380.

<sup>432</sup> Id., ibid., p. 354.

liberdade ao propor a desalienação do homem ao mestre divino e ao reconhecer as condições de sensibilidade e possibilidade de pensamento, já Hegel coloca em dúvida essa dita liberdade de pensamento. Até porque a liberdade de acordo com Hegel, não é possível se dar para alguém individualmente sem primeiro passar pela alienação e reconhecimento dos outros em determinado grupo social, sendo, portanto, resultado de um processo relacional.<sup>433</sup> O que Hegel acrescenta a Descartes, diz Lacan, é que alguma coisa varia no “Eu sei o que penso”.

O que varia é o ponto em que estou. Isso, eu diria por definição, eu não o sei. A ilusão é que *Eu estou onde eu penso*. Ora, a liberdade de pensamento não é nada além disso. Assim, proibindo-me de pensar que *Estou onde quero*, Hegel revela que liberdade de pensamento não existe nenhuma.<sup>434</sup>

Hegel não renuncia à religiosidade, mas ao conciliá-la com a razão tenta estabelecer o que chama um caminho real para a ciência. A concepção hegeliana de Estado e de governo fundamentou e justificou movimentos, tanto de direita como de esquerda, que a história produziu no século XX. De Hegel derivou o materialismo dialético histórico<sup>435</sup> e o acento na consciência do homem e seu poder transformador da ordem das coisas. A mestria, privilégio de deuses ou de homens racionais, pensantes, é posta em ato por homens organizados em classes dominantes, no uso de seu poder sobre os outros homens através da exploração de seu trabalho. Esse pensamento se propõe no nível manifesto combater essa dominância e conscientizar o proletariado de sua força, classe que se consolida com a revolução industrial. No entanto, para Lacan<sup>436</sup>, é num outro nível, o da ética que começa a exploração do homem pelo homem.

O homem ao se reconhecer separado de Deus feito Outro, transcendente, exterior, ao afirmar-se ilusoriamente em sua autonomia, na sua racionalidade e possibilidade crítica, no seu pensar, conhecer, construir, criar, coloca a mestria na dimensão do humano. No entanto, no tempo kantiano moderno, um novo tempo múltiplo da cidade moderna o espaço simbólico se complexifica, muitas são as figuras

---

<sup>433</sup> Felippi, op. cit., p. 104.

<sup>434</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op. cit., p. 264.

<sup>435</sup> Primeiro de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), depois de Vladimir Ilich Oulianov Lênin (1870-1924), que tiveram no comunismo sua aplicação política.

<sup>436</sup> Lacan, De um Outro ao outro, op. cit., p. 354.

de Outro: não só deuses, Deus, Rei, mas espíritos, a República, o povo, o proletariado, a Raça, a Razão.<sup>437</sup>

Poder-se-ia pensar que esses enunciados que se sucedem, o cartesiano, o kantiano e o hegeliano, enunciados fundadores da modernidade, criam as condições de possibilidade do surgimento do campo da psicanálise e com ela uma nova concepção de sujeito, de subjetividade e de laço social. Os enunciados filosóficos constituem os significantes mestres que incidem no campo do saber, que ao ser pensado como absoluto equivale a Deus, mas também se refere ao lugar do escravo, do que trabalha para manter o semblante de um Senhor Eu que se crê dominador, mas que desconhece a verdade do seu desejo. O que a filosofia hegeliana faz é desnudar as alienações fundamentais do sujeito numa dimensão não mais divina, mas humana.

#### 3.2.2.4 Eis aqui o homem

O Mestre Humano que substitui o Mestre Divino começa a ser questionado na própria base de sustentação do que fez dele um Mestre Moderno, a razão e o pensamento, através de vozes que brotam dos interstícios de um discurso que avança com a ciência e seus ideais totalizantes sobrepondo-se à própria filosofia. A primeira voz a partir da qual outras vêm fazer coro no século XX é a de Nietzsche, a segunda, a de Freud.

Nietzsche<sup>438</sup> postula o ideal de um homem consciente de seu poder e capaz de coordenar seus impulsos.<sup>439</sup> A obra e as posições de Nietzsche, uma crítica da modernidade, incluindo as ciências modernas, as artes modernas e até mesmo a política moderna, em nada se identificam, quer com os ideais racionalistas do século anterior, quer com seus contemporâneos do materialismo dialético e histórico. Pretendia uma “transvaloração de todos os valores” ao fazer uma crítica ao

---

<sup>437</sup> DUFOUR, A arte de reduzir as cabeças, op. cit., p. 49.

<sup>438</sup> Friedrich Nietzsche (1844-1900), alemão. Essas são Idéias expressas em *Vontade de Poder e Assim falou Zarathustra*.

<sup>439</sup> No texto *Além do Bem e do Mal, Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*, de 1886, como ele mesmo a refere em **Ecce homo, de como a gente se torna o que a gente é**. Porto Alegre: L&PM, 2003, p. 127. Obra em que faz uma espécie de autobiografia e onde sintetiza e comenta suas obras.

cristianismo, à psicologia da consciência e ao ideal sacerdotal. O cristianismo, segundo ele nasce não só do espírito, mas do espírito do ressentimento. A consciência

[...] não é, conforme se acredita, “a voz de Deus no interior do homem” – ela é o instinto da crueldade, que se volta para trás, e para dentro, depois de ver que não pode mais se descarregar para fora. A crueldade, na condição de um dos mais velhos e intransitáveis substratos culturais, é trazida à luz pela primeira vez.<sup>440</sup>

Nietzsche chama de ídolos tudo aquilo que foi chamado de verdade até então, desde os ídolos eternos até os mais inexperientes, como as “idéias modernas”. Essa velha verdade chega ao fim, afirma ele em *O Crepúsculo dos Ídolos*. Sua crítica ao cristianismo e ao idealismo é mordaz. Nega o idealismo e considera-se o antiasno *par excellence*, o próprio Anticristo. Diz que “Deus é uma resposta esbofetada e grosseira, uma indelicadeza” contra pensadores como ele.<sup>441</sup> Qualifica seu livro, *Humano, Demasiado Humano*, como “monumento de uma rigorosa autodisciplina”, através do qual encaminhou um fim abrupto a todos os “embustes elevados”, “idealismos”, “sentimentos bondosos” e outras “feminilidades” que nele haviam.<sup>442</sup>

Enfim, Nietzsche põe por terra muitas noções e conceitos tradicionais: a noção “Deus”, que considera ter sido inventada como “noção-antítese à vida”; o conceito de “além”, que foi inventado como sendo verdadeiro para arrancar o valor do único mundo existente; a noção de “alma” ou “espírito”; de “alma imortal” inventada para desprezar o corpo, a saúde; a noção de “pecado”, inventada junto com o instrumento de tortura correspondente; a noção de “livre-arbítrio”.

**Só eu é que alcancei ter o parâmetro para a “verdade” nas mãos, só eu é que posso decidir.** Como se em mim tivesse crescido uma segunda consciência, como se em mim “a vontade” tivesse acendido uma luz sobre uma pista torta, sobre a qual o parâmetro até hoje apenas corria abaixo... A pista torta – ela era chamada de caminho para a “verdade”[...] É chegado o fim para todos os “impulsos sombrios”, o homem bom era justamente aquele que menos tinha certeza a respeito de qual era o caminho correto[...] E, falando sério, ninguém sabia antes de mim o caminho correto, o caminho que leva acima: só a partir de mim é que se pode voltar a ter esperanças, tarefas, caminhos a prescrever para a cultura – e eu sou

---

<sup>440</sup> Id., *ibid.*, p. 129.

<sup>441</sup> Id., *ibid.* p. 44, 96.

<sup>442</sup> Id., *ibid.*, p. 101.

aquele que traz a boa nova... E justamente por isso eu sou também um destino<sup>443</sup> [...]

Lá onde ele faz uma veemente negação de Cristo retorna o anticristo, afirmando o seu saber e a sua verdade. Nietzsche parece mais preocupado com a verdade que com o saber. Para ele verdade está no homem. Ao lado de seu voluntarismo libertário, ao querer livrar o homem dos valores tradicionais, que considerava contrários à condição do humano, à sua liberdade e criatividade, Nietzsche rompe o discurso da racionalidade moderna pós-iluminista, fazendo emergir a verdade da *desrazão*, inexplicável pela via da ciência, da consciência, tampouco da transcendência, seja das idéias, seja das divindades, uma verdade humana que ousava entrar em cena, ainda que negada. Isto dá a base para vários estudos na psicologia e na sociologia provocando uma enorme influência no pensamento contemporâneo.<sup>444</sup>

O discurso de Nietzsche parece estar posicionado no momento do discurso histórico, apresentando uma condição humana fundamentada pela verdade dos seus impulsos mais sombrios, dirigindo-se aos mestres, ídolos e deuses a fim de destroná-los na busca de um outro saber sobre o homem. Além do mais, Nietzsche antecipa a temática da subjetividade humana que vai ocupar Sigmund Freud<sup>445</sup> no início do século XX ao construir uma teoria revolucionária que funda uma nova disciplina nem médica, nem filosófica ou psicológica, invenção que revoluciona a forma de compreender o homem e seus modos de (des)encontro com os outros. Derivado da noção filosófica moderna de uma consciência determinada por aspectos noturnos da alma tingida de romantismo, conforme Roudinesco<sup>446</sup>, Freud inventou uma nova concepção, a de um inconsciente que não é nem um automatismo, nem um subconsciente, nem uma mitologia cerebral, mas “um lugar desligado da consciência, povoado por imagens e paixões e perpassado por discordâncias”.

“O sujeito freudiano é um sujeito livre, dotado de razão, mas cuja razão vacila no interior de si mesma.”<sup>447</sup> Assim Freud coloca a subjetividade, não a razão, como foco de sua concepção de homem, mas nem por isso coloca o sujeito como senhor do

<sup>443</sup> Id., *ibid.*, p. 132.

<sup>444</sup> Entre eles destacam-se o psicólogo Wilhelm Wundt (1832-1920), o sociólogo Georg Simmel (1858-1918) e filósofos como Martin Heidegger (1889-1976), Michel Foucault (1926-1984) e Gilles Deleuze (1925-1995).

<sup>445</sup> 1856-1939.

<sup>446</sup> ROUDINESCO, Elizabeth. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 68.

<sup>447</sup> Id., *ibid.*, p. 69.

mundo. A teoria freudiana é herdeira não do romantismo, mas “de uma filosofia da liberdade crítica, proveniente de Kant e do iluminismo” [...] “a única doutrina psicológica do fim do século XIX a associar uma filosofia da liberdade a uma teoria do psiquismo. Ela foi de certo modo, um avanço da civilização contra a barbárie”.<sup>448</sup>

O que se pode constatar é que o movimento desencadeado com o advento das ciências modernas traz para o interior do espaço humano-social o que antes o articulava e o comandava de fora, desde a mudança do fundamento religioso e seu deslocamento para a transcendência.<sup>449</sup> Todos os caminhos e tendências apontadas na modernidade, não obstante as rupturas, as convergências ou as divergências, as teses, antíteses ou sínteses, parecem ter algo em comum, a substituição do divino pelo humano.

Muda o campo onde se produz o Mestre, muda seu estatuto. O que confere existência ao Mestre Humano, um mestre fundamentalmente moderno, é o Saber, enquanto o que constituía o Mestre Divino era a Verdade. Mas, no apagar das luzes da modernidade Nietzsche e a psicanálise colocam um “porém” na certeza do encontro com a verdade. O Mestre Humano não se faz mestre por delegação dos Deuses, tampouco ele é Deus. Por mais “iluminado” que possa tornar-se por seu saber, este nunca se encontra com sua verdade, não mais a verdade religiosa. Talvez a modernidade, antes de permitir uma ruptura narcísica, tenha inicialmente cumprido a tarefa de reforçar o narcisismo do sujeito nascente que se acreditava desalienado do Outro, cego pelas luzes da razão que não lhe permitiam distinguir que não há como existir sem o Outro, apesar dele não mais ser Deus.

### **3.2.3 O Mestre da Ciência: da modernidade à pós-modernidade**

O Mestre Moderno, então, se constituiu como tal no campo humano do saber filosófico e da ciência moderna que se inaugurava já com Descartes. Tratava-se de uma forma muito própria de saber que buscava a universalização e a totalização, um saber de mestre que passo a passo se distancia do saber mítico. Um saber que

---

<sup>448</sup> Id., *ibid.*, p. 70.

<sup>449</sup> Gauchet *in* Steil, *op. cit.*, p. 36.

perseguia o Um. Para Bauman<sup>450</sup>, o que fizeram modernas as ciências sociais, a mentalidade e a estrutura de poder contemplada nessa mentalidade foram todas essas crenças e não suas produções. Isso indicou a provisoriedade da condição humana, pois, crendo-se portadora da certeza do mundo, ao mesmo tempo revelou a ambivalência do projeto humano, quando supôs descrever a ordem natural. O espírito da modernidade, prepotente e auto-iludido em suas crenças, na avaliação de Bauman, é o que faz com que advenha uma postura de dominação e de intolerância em relação aos demais, na parte do mundo que adotou a civilização moderna como seu princípio estrutural.

Diferentemente dos tempos do Mestre Divino, algo da ordem do impossível, de uma verdade que fica comprimida, retorna e fissa essa ilusão de totalidade e de autonomia: o sujeito da ciência surge como um sujeito dividido, como aquele que não consegue tudo o que deseja e que crê poder alcançar, disso resulta um outro saber, o saber inconsciente. A dignidade do estatuto desse sujeito, no entanto, só vai ser reconhecida e essa verdade só vai ser escutada no final desse período, com o surgimento da psicanálise. O Mestre assume uma função significativa e ao ser substituído pelo saber da ciência como saber totalizante tende a fazer do sujeito dividido um mero resto do saber científico, sendo aquilo que é excluído por ele.<sup>451</sup>

A pós-modernidade é o momento em que o Discurso do Mestre cede sua dominância ao Discurso da Universidade, o novo modo de laço social que passa, então, a ser organizado por um saber científico subdividido em múltiplas especialidades. Isso coincide, como observa Žižek<sup>452</sup>, com a passagem do antigo regime pré-revolucionário ao novo mestre pós-revolucionário que não se admite como mestre e senhor, mas como “servidor” do povo. Lacan, surpreendendo por isentar-se da tomada de partido nos movimentos revolucionários, advertira os estudantes: *estão pedindo um novo mestre, terão!*

Žižek liga isso à passagem da ética do senhor à moralidade do escravo em Nietzsche.<sup>453</sup> É o que Nietzsche critica, os novos senhores que não se assumem como tais. Enquanto no discurso do mestre, há uma suposição imaginária de ser o que se diz – eu sou o que digo – no discurso universitário, o sujeito não assume o que

<sup>450</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 244 *et seq.*

<sup>451</sup> Para fazer essa dedução me apoio na leitura de Quinet, *Psicose e Laço Social*, op. cit., p. 21.

<sup>452</sup> *La dominación, hoy: del amo a la universidad*, op. cit., p. 106.

<sup>453</sup> Id., *ibid.* Escravo é o termo nietszscheano para senhor fingido.

enuncia. Enquanto o Mestre é o sujeito que está totalmente comprometido com seu ato de fala, o agente do discurso universitário está fundamentalmente não comprometido, se coloca como observador (e executor) que se apaga a si mesmo. O Discurso da Universidade, diz Žižek<sup>454</sup>, é enunciado desde a posição do saber “neutro” e dirige-se ao remanescente do real, como por exemplo, no saber pedagógico, a criança imatura, convertendo-a em sujeito barrado.

Na passagem do Discurso do Mestre ao Discurso da Universidade o Estado mesmo emerge como novo Mestre, o Estado dirigido pelo saber qualificado da burocracia. Žižek lembra que Hegel – que defendia a necessidade de um monarca num Estado racional, um monarca reduzido a pura função significante, privado de todo poder real – era consciente da necessidade de manter a brecha entre o significante mestre,  $S_1$  e o significante binário, o saber,  $S_2$  para evitar a burocracia totalitária de  $S_2$ .

Numa leitura política do Discurso da Universidade que sucede o Discurso do Mestre, ele corresponde, para Žižek<sup>455</sup>, à norma pós-política experta. Um exemplo do saber experto é o da biopolítica que se ocupa, não de sujeitos, mas de indivíduos reduzidos à simples vida. Ao sujeito é impossível identificar-se com o significante mestre, ou seja, de assumir o mandato simbólico imposto. O ponto chave<sup>456</sup> é que a regra experta da biopolítica está baseada na crise de investidura e condicionada por ela. Se não há identidade simbólica em troca de sermos privados do gozo, se há declínio do significante mestre, resta o consumo dos objetos.

O objeto do discurso universitário, ainda de acordo com Žižek, tem dois aspectos de uma mesma atitude subjacente: o do respeito por um Outro vulnerável levado ao extremo, similar à atitude da subjetividade narcisista que se vive como vulnerável, constantemente exposta aos múltiplos acossos potenciais; - o da redução dos humanos à simples vida, o *homo sacer* como objeto disponível ao saber atento do especialista.

O mestre pós-moderno é justificado por seu saber que é o que lhe confere poder, um saber que se adquire, ninguém é mestre por nascimento ou por pura investidura simbólica, converte-se em mestre pela educação e qualificação. O especialista que se faz um pequeno mestre, ou o semblante do que domina esse

---

<sup>454</sup> Id., *ibid.*, p. 113.

<sup>455</sup> Id., *ibid.*, p. 118.

<sup>456</sup> Id., *ibid.*, p. 121.

discurso, tende a agir como se o seu saber técnico justificasse por si só e dispensasse as relações de poder que estão por trás.<sup>457</sup> Quem realmente exerce o poder é um mestre, um significante mestre que não se revela, sob a aparência de um saber neutro ou técnico que objetiva o outro, seja ele o estudante, o paciente, o trabalhador. Por isso o saber é o que aparentemente organiza esse modo de laço social.

### 3.2.3.1 A questão do saber na pós-modernidade

O que se produz como saber na pós-modernidade, na análise de Lyotard<sup>458</sup>, assume um novo estatuto no contexto de um discurso científico que recusa muito do que foi elaborado até então e que era legitimado pelo discurso filosófico, pois a legitimação passa a obedecer a critérios de operatividade tecnológicos. No auge da modernidade, que parece coincidir com o início da pós-modernidade<sup>459</sup>, o impacto das transformações tecnológicas provoca uma mudança na concepção do saber e da verdade alterando o quadro teórico construído na modernidade, modificando profundamente a natureza da ciência e da universidade.

Na pós-modernidade, de um lado, há o abandono da idéia de que toda a ignorância pode ser dominada pela via da razão e na forma de enunciar a dúvida, não mais entendida como decorrente da falta ou insuficiência de conhecimento, mas pela admissão de que há mais de uma versão para o mesmo fato, conforme Bauman, que nisso concorda com Lyotard. De outro lado, o conhecimento precisa ser traduzido em quantidades de informação obedecendo a certa lógica, os recursos tecnológicos e as máquinas informacionais se multiplicam. Não só isso, o saber passa a ser produzido para ser vendido, consumido e assim valorizado em nova produção tornando-se como mercadoria elemento fundamental na competição mundial pelo poder. A difusão do saber não mais como valor “formativo” adquire valor de moeda de troca, fazendo com

---

<sup>457</sup> Id., *ibid.*, p. 114.

<sup>458</sup> LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. 10ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

<sup>459</sup> Id., *ibid.*

A pós-modernidade designa para Lyotard o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX. Não cabe aqui entrar na discussão, que já tem sido exaustivamente feita, em torno da questão do fim da modernidade, se efetivamente se deu, se o que veio depois, que tem sido chamado pós-modernidade, é sua continuidade ou é algo diferente.

que a oposição saber/ignorância seja substituída por conhecimentos trocados no quadro da manutenção da vida cotidiana *versus* “créditos de conhecimentos com vistas a otimizar as *performances* de um programa”.<sup>460</sup>

Lyotard, no entanto, problematiza a crença de que todo saber científico seja técnico, de que todo o saber se reduza à ciência, ou mesmo ao conhecimento. O saber historicamente esteve ligado aos relatos, que constituem outro tipo de saber, cuja legitimação passa pela autoridade daqueles que o enunciam. Assim, propondo uma diferenciação, ele define<sup>461</sup> o **conhecimento** como o conjunto dos enunciados que denotam ou descrevem os objetos, excluindo-se todos os outros enunciados, os quais são susceptíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos. A **ciência** seria um subconjunto do conhecimento. Já o **saber** não compreende somente um conjunto de enunciados denotativos, mas também uma série de outros saberes como saber-fazer, saber-viver, saber-escutar, etc. Nesse caso se exclui a possibilidade de aplicação de um critério único de verdade, esse tipo de saber apenas permite “boas” *performances* acerca de vários objetos de discurso.<sup>462</sup>

Os saberes estarão sempre em afinidade com os costumes. Apesar da grande discussão em torno dessa questão, em geral é aceito que nas culturas primitivas domine o tipo saber cuja forma principal de transmissão é o relato, enquanto que em sociedades de desenvolvimentos rápido a preferência seria pelo saber mais restrito a conjuntos de enunciados denotativos.<sup>463</sup>

O que parece acontecer na pós-modernidade é uma maior valorização e reconhecimento do saber restrito ao conhecimento científico, em função do valor de verdade que leva ao consenso, após passar por critérios de validação. Nesse caso, a mestria deixa de estar associada à autoridade de quem enuncia, mas à legitimidade dos enunciados aprovados por comprovação. Isso significa que diante do dito de alguém sobre uma suposta verdade, pode haver consentimento e validação, ou, recusa por contestação de um outro alguém, aluno, par, comunidade científica. A posição de mestria torna-se mais facilmente intercambiável. Lyotard observa que ao cientista se faz necessário um destinatário, que possa por sua vez, também vir a ser um remetente.

---

<sup>460</sup> Id., *ibid.*, p. 7.

<sup>461</sup> Id., *ibid.*, p. 35-36.

<sup>462</sup> Conhecer, decidir, avaliar, transformar, ou seja, uma série de competências.

<sup>463</sup> Tese muito discutida nos estudos etológicos, simplificada talvez excessivamente aqui.

Ou seja, o mestre cientista, supõe um par que possa fazer o contraditório com o objetivo de validar, não só a verdade do seu enunciado, mas sua competência que precisa ser sempre reafirmada, nunca é adquirida totalmente. Disso decorre a necessidade de formar “iguais”. O que aprende, pode tornar-se um *expert* e ocupar ele também um lugar na mestria, esse é o jogo na formação do saber científico.

O saber restrito ao conhecimento científico, segundo Lyotard, exige o isolamento do jogo de linguagem denotativo e a exclusão de outros jogos de linguagem que formam o vínculo social, o que gera problemas de relação entre sociedade e instituição científica. Um enunciado de ciência não extrai nenhuma validade do que é relatado. Inclusive o saber acumulado em enunciados aceitos anteriormente, pode ser recusado, mas, ao mesmo tempo, o jogo da ciência implica uma temporalidade diacrônica que supõe a memorização e a pesquisa do novo delineando um processo cumulativo.

Essas duas formas de saber são necessárias, na análise de Lyotard. O saber narrativo tem mais facilidade de aceitar o discurso científico, considerando-o uma variedade entre as culturas narrativas, mas o inverso não é verdadeiro. O saber científico não só recusa a validade de enunciados narrativos, como os classifica e qualifica depreciativamente como selvagens, primitivos, subdesenvolvidos, alienados, etc., ou, como fábulas, lendas ou mitos. De qualquer forma, o saber científico para se fazer conhecer, também recorre ao saber narrativo, como modo de legitimação<sup>464</sup>.

A mudança ocorrida na pós-modernidade é analisada por Dufour<sup>465</sup> a partir de sua definição do unário, do binário e do trinitário como diferentes ordens do saber. A sua afirmação quanto à dominância da binariedade sobre a trindade na pós-modernidade pode nos dar uma pista a mais para pensar sobre o que se apresenta gradativamente como um declínio do Mestre Humano forjado na modernidade.

Sua tese é de que os sujeitos humanos, como falantes, são sujeitos do trinitário.<sup>466</sup> Pelo trinitário os homens se formam como sujeitos falantes, fazem laço social e formam sociedades. Na verdade, para o autor, o que a tradição cristã fez ao desdobrar Deus em Pai, Filho e Espírito Santo, ao apresentar um Deus ao mesmo tempo Uno e Trino, foi dar destaques a essa forma trinitária imanente, encenando de

<sup>464</sup> A Condição Pós-Moderna, op., cit., p. 55-56.

<sup>465</sup> Os Mistérios da Trindade, op. cit., p. 16.

<sup>466</sup> Isto muito simplesmente explicado pelo fato da língua que falamos ser habitada pela trindade. Para ele a condição humana é trinitária e da trindade cada falante não cessa de fazer a experiência: “eu” diz a “tu” histórias que “eu” obtém d’ “ele”.

forma singular a condição humana. No entanto, a forma trinitária como categoria de pensamento não é única, há milênios trava-se uma luta de prestígio entre binariedade e trindade, com dominância da primeira desde a modernidade.<sup>467</sup>

Dufour considera que a trindade está enclausurada, interdita “no coração da binariedade”, tendo parte nas causas do mal-estar contemporâneo. Pensa que desde que o mundo passou ao controle do *dois*, os desconhecimentos não mais se enunciam como *mistérios*, mas como incertezas em *jogos* de estratégia, havendo dificuldade na aceitação de que não é possível controlar tudo. Ninguém sabe até onde vai a inteligência artificial na substituição da inteligência natural.<sup>468</sup> A binarização afetou não só as ciências da natureza e as ciências exatas, mas também as ciências do homem com o estruturalismo que faz uma tentativa radical de tornar inteligíveis os campos mais obscuros e profundos do homem.<sup>469</sup> Nas ciências do homem, entretanto, há sempre algo que escapa<sup>470</sup>, isto é inerente à coisa humana, o homem escapa a toda definição binária.

No cerne da binariedade acha-se o unário, o que se repete, que insiste, *gagueja*...<sup>471</sup> Tratam-se de enunciados de base, que arredios a qualquer explicitação ou demonstração, não estão organizados numa relação diferencial entre dois termos, tampouco repousam numa relação causal, mas “contém uma dobradura interna”, isto é, “expõe um único termo e fazem-no submeterem-se a uma divisão interna”, eles “dobram”. Essas proposições que reflexivamente se resolvem por si, inapreensíveis, são enunciados unários do tipo bíblico: *eu sou o que sou*.<sup>472</sup> Esses axiomas requeridos para que funcione o operador binário são dados à escuta, mas ali falta uma explicação. O que há é uma *implicação*, “uma dobra do pensamento que nunca deixa

<sup>467</sup> Pensamento dualista, filosofia dialética, cálculo binário, redes de informação e jogos cibernéticos binários, já estariam preparando a dominância da binariedade na pós-modernidade. Id., *ibid.*, p. 21.

<sup>468</sup> “Nossas mais loucas produções discursivas (inconsciente, mito...) se organizam em linguagens inteligíveis desde que nelas se introduzam operadores binários (cru/cozido, significante/significado...)”. Id., *ibid.*, p. 25.

<sup>469</sup> Id., *ibid.*, p. 27

<sup>470</sup> Dufour refere-se à casa vazia, o sexto critério utilizado por Gilles Deleuze em 1967 para reconhecer o estruturalismo com a definição de que “existe um elemento irreduzível ao sistema”. A casa vazia é a própria negação do binarismo, ocupa a mesma função em diferentes textos: *objeto a* na psicanálise, *noise* (barulho causador de caos) de Michel Serres, lugar do rei e do poder em Foucault, o *zero* em lógica, o *mana* como significante flutuante em Lévi-Strauss... Id., *ibid.*, p. 31.

<sup>471</sup> Essa hipótese em que ele parece operar com o conceito psicanalítico de repetição, é desenvolvida em *Le Bégaiment des Maîtres*, publicado em Paris pelas Edições François Bourin, em 1987.

<sup>472</sup> Enunciado no qual Dufour diz escutar algo como uma gagueira: sou... sou... Ou, em “eu é quem diz eu”, eu... eu... (Benveniste); em “o mito constitui-se ele mesmo como seu próprio contexto” (Lévi-Strauss); ainda em “o significante é o que representa o sujeito para outro significante” (Lacan).

de suscitar o espanto e a desorientação: o pensamento parece reservar-se no momento em que se exprime”.<sup>473</sup> *Eu é eu* é uma expressão ao mesmo tempo perfeita e insuficiente.

A forma unária desconhece as evidências, o espaço e o tempo lineares e qualquer tentativa de responder a partir da lógica clássica é faltosa. Ignora a negação, desconhece a diferença entre o sim e o não, o verdadeiro e o falso: ela funciona na denegação. O pensamento unário é parcialmente ligado ao não saber, está na lógica do sonho, do inconsciente, do mito, irrompe como saber *insabido*, o que é apreendido de forma privilegiada pela psicanálise, num momento de pleno domínio do binário, mas não é uma invenção moderna. A matriz do enunciado unário remonta ao dito do Deus de Moisés: *Eu sou aquele que sou...*

A lógica do saber de tipo binário tenta excluir o unário<sup>474</sup> por sua ausência de significação, a qual só pode ser enunciada pela trindade, um segundo tipo de relação não-binária, retirada, segundo Dufour, da “caixa preta do estruturalismo”. O que chama “as ciências modernas e binárias do Verbo” – a lingüística da enunciação, a análise do relato e a psicanálise – portam a relação unária e axiomas de forma trinitária nos quais repousam “enunciação, relato e inconsciente”.

A eterna gagueira, a *desordem* unária encontra, assim, seu limite na trindade. A ausência de significação se enuncia na trindade, terceiro termo no espaço dual dos interlocutores. “A *trindade* representa, em suma, a essência do laço social já que, sem ela, não haveria espaço de interlocução, *não haveria cultura humana*”<sup>475</sup>, ela está presente em todo o relato produzido, o que não significa que seja gerada de modo idêntico. O pensamento do três é um desafio constante para a razão binária. “No alvorecer deste terceiro milênio, a *trindade* está totalmente trancada na *binariedade* que por intermédio das tecnociências, tornou-se dominante até na vida cotidiana dos indivíduos.”<sup>476</sup>

Dufour aposta no retorno da trindade não só para refazer a história ou

---

<sup>473</sup> Id., *ibid.*, p. 38.

<sup>474</sup> Tese que segundo Dufour, p. 49, suscitou angústias traduzidas na questão a ele formulada, de se a perspectiva do ser humano seria a eterna gagueira. Ele responde que sim e que, inclusive, “é preciso lidar com um certo luto da explicação”.

<sup>475</sup> Id., *ibid.*, p. 56-57. A partir disso, Dufour tenta mostrar em “Os Mistérios da Trindade” “que o ‘*triângulo pragmático*’ nos politeísmos, a *trindade* em ato do Antigo Testamento e a *trindade* cristã explícita (três Pessoas, uma Natureza) são figurações particulares da *trindade* natural da língua.”

<sup>476</sup> Id., *ibid.*, p. 59.

reintegrar o que foi recalçado, mas porque “*a indeterminação dos jogos de estratégia atuais não esgota o mistério – nem o segredo unário, nem o mistério trinitário*”.<sup>477</sup> A dominação do binário deixa questões cruciais acerca do sujeito e do laço social em suspenso, para as quais múltiplas figurações do trinitário são acionadas para responder, saindo do seu longo confinamento. Mas o autor, no entanto, não postula uma retirada do campo binário, próprio da ciência e da técnica<sup>478</sup>. Não há como se abster do binário tampouco como ceder totalmente às formas “loucas” ou místicas do unário.

É necessário apelar para a criação e formalização de lógicas unárias e trinitárias – “para explicar uma grande parte da cultura, do laço social e do nosso ser no mundo, irredutivelmente não-binários”.<sup>479</sup> Na falta do unário e do trinitário, ficaríamos reduzidos à anedota, a um comportamentalismo limitado ou, propriamente ao recalçamento da questão do homem. Para desaparecer o unário e o trinitário o homem teria que não mais morrer. Enquanto estiver sujeito à morte, o domínio do *dois* não será total, embora o homem não cesse de perseguir essa (im)possibilidade. Se um dia isso vier a acontecer, aí sim o homem será totalmente binário. Dufour não acredita, no entanto, que o futuro dependa de uma escolha consentida, tão poderosas são as lógicas que tentam nos fazer objeto, antes de sermos sujeitos.<sup>480</sup>

Tanto essa supremacia do binário como a valorização do saber restrito ao conhecimento científico, conforme a definição de Lyotard, assinala o saber que está em jogo nessa nova forma de dominação a partir do Discurso da Universidade. Nesse discurso dito da ciência, não há lugar algum para o homem a não ser como objeto, donde só pode resultar um sujeito sintomatizado, incapaz de reconhecer a verdade oculta que o causa. O sujeito aí produzido, como observa Žižek, não é simplesmente a subjetividade que surge como resultado da aplicação disciplinar de saber-poder, como poderia ser deduzido de uma má leitura foucaultiana, mas “seu resto indivisível, seu mais, que resiste a ser incluído na rede discursiva<sup>481</sup>”. O discurso

---

<sup>477</sup> Id., *ibid.*, p.60

<sup>478</sup> A lógica binária é que permite a transmissão de conteúdos.

<sup>479</sup> Id., *ibid.*, p. 63.

<sup>480</sup> Mas, não tem a ingenuidade de acreditar que a coexistência do pensamento binário e do trinitário seja pacífica. Id., *ibid.*, p. 65.

<sup>481</sup> La dominación, hoy: del amo a la universidad, *op. cit.*, p. 113.

científico não só é uma forma de dominação, mas vem legitimar relações de dominação.

### 3.2.3.2 O declínio do Mestre Humano

O que fez com que o Mestre Humano, justamente quando parecia atingir toda sua potência, começasse a entrar em declínio sendo transformado ou mesmo substituído na sociedade ocidental contemporânea? A modernidade havia deixado gradativamente para trás a reverência ao Mestre Divino, ainda que num primeiro momento o reconhecimento da condição humana de pensar, que fez surgir o sujeito cartesiano, fosse garantido por Deus; depois admitiu que Deus era tão somente uma idéia e podia ser sustentada pela razão; finalmente colocou o Saber como absoluto no lugar de Deus, mas foi pelo saber ultrapassado. Já era de outro saber que se tratava.

O saber é decisivo tanto na assunção do Mestre ao campo humano, no momento que se distancia da verdade dominante nos tempos do Mestre Divino, como no desencadeamento do seu declínio. Na modernidade, as crenças, o senso comum perde o valor, o saber científico ganha. Como apontou Lyotard, a ciência que era considerada uma atividade nobre que contribuía para o desenvolvimento moral e espiritual, “deixa de ser aquela práxis, que segundo a avaliação humanístico-liberal, especulativa, investia na formação do *espírito*, do *sujeito razoável*, da *pessoa humana* e até mesmo da humanidade”.<sup>482</sup>

Na pós-modernidade, não mais fundada na vida divina ou no espírito, a ciência passa a tratar da informação, numa concepção operacional e pragmática, que passo a passo vai alterando seu valor transformando-se em valor de troca, como uma prática submetida ao Estado e ao Capital.

No momento em que o saber predominantemente binário torna-se produto e perde o valor formativo, perde valor também o pequeno mestre que enuncia esses saberes. Penso que a associação que conhecemos do professor ou educador com uma figura de mestre é uma herança moderna que atinge seu ápice na equivalência poder/saber, mas que resta cada vez mais empalidecida na contemporaneidade.

---

<sup>482</sup> Barbosa, prefaciando Lyotard, op. cit.

O que do Mestre Humano entra em declínio é o Humano, não o Mestre. Este vai continuar dominando, agora em outro território ao qual o saber passou a servir. O domínio do *dois*, da lógica binária está justamente a serviço de um tipo de saber que transforma também o homem em produto. Dufour parafraseando Lacan diz que o capitalismo não é idiota, ao contrário, é loucamente astucioso e hoje consome o próprio homem, depois de utilizar seu corpo, ocupa-se agora da redução do espírito.<sup>483</sup> Segundo ele a morte do sujeito crítico de Kant, decaído da sua faculdade de juízo e do sujeito neurótico de Freud, impelido a gozar a qualquer preço, está programada pela mutação imposta pelo capitalismo global contemporâneo. Sem referência a nenhum valor absoluto ou transcendente, segundo ele, estaria surgindo um “novo homem”.

Se “a morte de Deus proclamada pelo *Zaratustra* nada mais anuncia senão a morte da morte”, conclui Dufour<sup>484</sup>, morre também o homem mortal, o homem antigo, aquele que precisava de Mestres, de Deuses, da ilusão de certezas para suportar a existência. Será? Será que as lógicas que fazem do homem, objeto, conforme indica Dufour, são tão poderosas assim? Será que não há superação possível dessa necessidade de figuras idealizadas ou temidas de Mestre?

Diante do declínio do Mestre Humano nascido na modernidade e constituído narcisicamente na ilusão de suas certezas, assistimos uma luta de prestígio entre os múltiplos e heterogêneos herdeiros da pós-modernidade. Como pensar o contemporâneo se estamos ainda atônitos no instante de ver? Longe de concluir, sem ainda poder compreender, o que é possível só depois, nos resta a alternativa de refletir sobre a forma de dominação que se apresenta nessa metamorfose que parece delinear uma nova forma de dominação, talvez de um novo Mestre que estou chamando de Mestre Capital.

### 3.3 MESTRE CAPITAL

A contemporaneidade – quer a chamemos pós-modernidade, modernidade

---

<sup>483</sup> A Arte de Reduzir as Cabeças, op. cit.

<sup>484</sup> Os Mistérios da Trindade, op. cit., p. 401.

tardia, modernidade líquida<sup>485</sup> ou simplesmente modernidade, pouco importa, já que as transformações não são lineares e cada época aponta novas tendências as quais coexistem com o que permanece, com o que resiste – constrói um novo Mestre que comanda o laço social, sem que os outros desapareçam completamente. Não é mais no campo Divino, tampouco no Humano que surge esse novo Mestre, aliás, não se distingue como uma figura de terceiro, tão claramente como os que ele sucede. É como significante mestre no lugar da verdade de um laço social que passa a ser dominante, que ele se apresenta. Trata-se do que Lacan chamou o discurso do capitalista, um laço social até então impensável, uma forma muito peculiar de dominação.

O homem que entrara na modernidade tornando-se sujeito, buscando um espaço de liberdade e autodomínio, livre do pensamento mágico e religioso, que se supera ao construir uma ciência que decifra a natureza e prolonga a própria vida, parece transformar-se a partir de um dispositivo – o capital. Mestre Capital, ruptura ou continuidade? Como pensar as transformações que culminaram na dominação do capital gerando em consequência o laço social capitalista?

Não mais fundada na vida divina ou no espírito, a ciência ao priorizar o caráter operacional e pragmático do conhecimento, na pós-modernidade, foi passo a passo alterando seu valor transformando-o em valor de troca numa prática submetida ao Estado e ao Capital. O Mestre ressurgiu como um Mestre pós-moderno, mais fluído, impossível de ser capturado em figuras ou personagens divinos ou humanos, uma vez que parece não ser mais a verdade ou o saber o que predominantemente leva os sujeitos hoje a suporem mestres, num campo em que se juntam o cultural e o econômico no decorrer do século XX. Mais do que isso, num tempo, em que os campos já não se apresentam tão claramente separados.

### **3.3.1 A emergência do Mestre Contemporâneo**

Certamente, situar o novo mestre que emerge na contemporaneidade não é uma tarefa fácil, não há a distância necessária para que se tenha ao menos a ilusão de

---

<sup>485</sup> Como quer Bauman, ao ressaltar a volatilidade, a fluidez e o derretimento do que antes se apresentava de forma sólida e duradoura. BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

uma leitura mais abrangente. A contemporaneidade não pode ser vista e compreendida senão parcialmente, se tomarmos o que se expressa nos fenômenos contemporâneos. Que diria da tentativa de ler os pontos obscuros, as formações inconscientes da cultura, se é possível falar assim.

Como diz Agamben<sup>486</sup>, contemporâneo é o tempo em que a experiência se dá, uma vivência subjetiva do tempo, portanto. É preciso tomar certa distância, uma não coincidência e não aderência total para poder ver. Por isso, poucos são contemporâneos, na perspectiva da análise de Agamben, pois isto exige uma relação singular com o próprio tempo: implica ao mesmo tempo aderência, mas também distanciamento, pois se a aderência for completa com a época, não há como poder ver.

Assim, elegi alguns autores que me parecem contemporâneos, que mantendo fixo o olhar no escuro do seu tempo, nele conseguem perceber alguma luz, autores em quem vou me apoiar na tentativa de argumentar a hipótese de que o Mestre que emerge na atualidade tem uma procedência completamente heterogênea em relação aos anteriores, não mais do campo divino ou humano. Não sei mesmo se esse novo mestre emerge de um campo específico, pois não situaria o Mestre Capital como proveniente unicamente do setor econômico. Poder-se-ia talvez pensar que ele procede do atravessamento de vários campos.

### 3.3.1.1 Aspectos históricos

Para começar, um pouco da história. O historiador Eric Hobsbawn<sup>487</sup> divide a história do século XX em três eras: a primeira, a **era da catástrofe**, marcada pelas duas grandes guerras, pelas revoluções globais, pelo surgimento na URSS de uma alternativa ao capitalismo e pelo baque da democracia diante do fascismo; a segunda, a **era de ouro** compreende os anos 50 e 60 que viram a expansão e estabilização do capitalismo e a conseqüente expansão econômica e transformações sociais; a terceira, entre 1970 e 1991, quando se dá o **desmoronamento** e caem por terra os sistemas institucionais que previnem e limitam o “barbarismo contemporâneo”, dando lugar à

<sup>486</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

<sup>487</sup> HOBBSBAWN, Eric. **A Era dos Extremos: o breve século XX**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

brutalização da política e à irresponsabilidade teórica da ortodoxia econômica, abrindo as portas para um futuro incerto.

O desenvolvimento do capitalismo é descrito por Arrighi<sup>488</sup> em uma série de ciclos sistêmicos de acumulação, formados por fases de expansão material sucedidas por fases de expansão financeira e vê sinais de declínio desses ciclos, junto ao declínio do “século americano”, quando a expansão atingiu uma dimensão global. Ele acredita que o sistema mundial não pode expandir-se indefinidamente, o que levaria a uma metamorfose capaz de revitalizar processos de dominação modernos ou mesmo pré-modernos. O autor situa o último quarto do século XX, para ele um longo século<sup>489</sup>, um período de fundamental modificação no modo como funciona o capitalismo, tanto em termos locais como globais. Embora a natureza dessa modificação seja concebida de múltiplas formas há, segundo ele, acordo em que ocorrem sinais de declínio, sem que saibamos quais serão exatamente as conseqüências. Acordo, que não parece tão tácito assim. Conforme Bauman<sup>490</sup>, notícias sobre a morte do capitalismo são exageradas “e os obituários da fase creditícia da história da acumulação capitalista são prematuros”!

As condições para o que acontece contemporaneamente já estavam dadas, mas delas só começamos a ter consciência depois e de forma gradual, conforme Jameson<sup>491</sup>, crítico literário americano, de formação marxista, utilizando-se do conceito freudiano de *Nachträglichkeit*. Os requisitos tecnológicos já haviam sido estabelecidos desde o final da Segunda Guerra, a preparação econômica começou nos anos 50, no entanto, as pré-condições culturais foram dadas somente nas grandes transformações sociais e psicológicas dos anos 60. Nesse momento deram-se as condições subjetivas de uma nova era que exige uma quebra radical e que foi acionada pela ruptura de gerações. Para o autor, a partir dos anos 60, o cultural e o econômico já não podem mais serem separados, sendo dessa junção que surge o **dispositivo** capitalista. Esse é ponto chave do pensamento de Jameson que

<sup>488</sup> ARRIGHI, Giovanni. **O Longo Século XX, dinheiro, poder e as origens de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: Editora Unesp, 1996.

<sup>489</sup> O autor, economista e sociólogo, identifica quatro séculos longos, períodos de mais de 100 anos, superpostos em parte, como unidades temporais básicas para a análise dos processos mundiais de acumulação de capital, assim situados espacialmente: Gênova, do século XV ao início do século XVII; Holanda, fim do século XVI até maior parte do século XVIII; Inglaterra, segunda metade do século XVIII ao início do século XX; EUA, de 1870 até hoje. Hoje, considerando que a publicação é do fim do século XX.

<sup>490</sup> BAUMAN, Zygmunt Bauman. **Capitalismo parasitário**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2010, p. 23.

<sup>491</sup> JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1996.

interessa à hipótese aqui apresentada de que o Mestre hoje é o Capital.

Jameson construiu um modo próprio de mapear as determinações do presente através das manifestações culturais e chama o que se tem hoje de pós-modernismo, quando, para ele, se completa o processo de modernização. Não acredita que estejamos diante de uma nova ordem mundial, mas sem dúvida de um mundo mais completamente humano do que o anterior, um mundo no qual a *cultura* se tornou uma verdadeira *segunda natureza*. Se o modernismo era de algum modo uma crítica à mercadoria e um esforço para forçá-la a se auto-transcender, o “pós-modernismo é o consumo da própria produção de mercadorias como processo”.<sup>492</sup>

Na cultura pós-moderna a própria cultura se tornou um produto igual a qualquer outro. Dufour<sup>493</sup> relembra que Hannah Arendt já havia chamado a atenção para o fato de que a sociedade de massas confunde cultura com lazer. Ora, esta serve para passar o tempo, de forma que o que se tem não é uma cultura de massa, mas um lazer de massa. Dessa forma, chamar cultura o que não é cultura não é mais que um modo de mascarar seu desaparecimento.

Bauman<sup>494</sup> prefere continuar nomeando o tempo presente como modernidade, apenas lhe acrescentando adjetivos, como modernidade leve como sucedânea da modernidade pesada. Esta é caracterizada como a fase da conquista territorial, quando a riqueza e o poder estavam firmemente enraizados, ou depositadas dentro da terra, e os impérios se espalhavam ocupando todos os espaços. Nesse momento, a lógica do poder e a lógica do controle estavam fundadas na separação entre o *dentro* e o *fora* e a rotinização do tempo. Segundo ele, a fábrica fordista modelo da racionalidade planejada desse tempo era o lugar do encontro face a face, mas também do voto do *até que a morte nos separe* entre o capital e o trabalho.<sup>495</sup> “O tempo rotinizado prendia o trabalho ao solo, enquanto a massa dos prédios da fábrica, o peso do maquinário e o trabalho permanentemente atado acorrentavam o capital.”<sup>496</sup> Quem começava uma carreira com competência numa Ford, poderia estar certo de ali terminá-la. Já nos tempos da modernidade leve, quem começa numa Microsoft, não

---

<sup>492</sup> Id., *ibid.*, p. 14.

<sup>493</sup> DUFOUR, Dany-Robert. **O Divino Mercado: a revolução cultural liberal**. São Paulo: Companhia de Freud, 2008.

<sup>494</sup> Modernidade Líquida, *op. cit.*, p. 132.

<sup>495</sup> Id., *ibid.*, p. 134.

<sup>496</sup> Id., *ibid.*, p. 135.

tem como saber onde ela terminará.

Esta mudança em relação ao tempo e a concomitante irrelevância do espaço são fundamentais para separar a modernidade pesada, da modernidade presente, bem leve. “O tempo instantâneo e sem substância do mundo do *software* é também um tempo sem conseqüências, [...]” quando o trabalho sem corpo não mais amarra o capital.<sup>497</sup> Isto confere ao capital seu aspecto extraterritorial, volátil e inconstante. Esses dois tempos da modernidade, segundo Bauman, também traduzem a passagem de uma sociedade sólida de produtores para uma sociedade líquida de consumidores.<sup>498</sup>

Decidir se o que temos hoje é continuidade ou ruptura, retomando Jameson, é algo que não pode ser defendido em termos filosóficos ou justificado empiricamente. Ele admite ter apenas fingido acreditar que o pós-modernismo é realmente diferente como pensa ser, que é uma ruptura em termos de cultura e de experiência. Talvez mais do que tudo, o novo nome validado pelo uso comum tenha servido para pensar o que sentimos e a impressão de que muitas coisas mudaram, talvez para sempre.

A leitura dialética da história por Jameson<sup>499</sup> apreende retornos, como o da narrativa, ainda que se apresente como a narrativa do fim da narrativa, o retorno da história, em meio “aos prognósticos de desaparecimento do *télos* histórico”. Considera que há no contemporâneo um método que por vezes chega ao “delírio de apelar para qualquer elemento virtual do presente para provar que este é um tempo singular, radicalmente distinto de todos os momentos anteriores do tempo humano”. Seria isso uma patologia auto-referencial, como se um “completo esquecimento do passado se exaurisse na contemplação vazia, mas hipnótica, de um presente esquizofrênico, incomparável por definição”.

O estudo de Jameson toma a globalização, partindo do que Ernest Mandel formulou sobre o capitalismo tardio, como o terceiro estágio do capitalismo. O capitalismo multinacional ou de consumo, que começa depois da Segunda Guerra é o que vem depois do capitalismo de mercado e do monopolista ou imperialista, marcando a apoteose do sistema e a expansão global da forma mercadoria. O curto século americano, 1945-1973, segundo Jameson<sup>500</sup>, foi a estufa ou campo de cultivo

---

<sup>497</sup> Id., *ibid.*, p. 137-141.

<sup>498</sup> Capitalismo parasitário, *op. cit.*, p. 29.

<sup>499</sup> Jameson, *Pós-Modernismo*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>500</sup> Id., *ibid.*, p. 24.

forçado do novo sistema e o desenvolvimento de formas culturais do pós-modernismo é o primeiro estilo global especificamente americano.

Não existe nenhum capitalismo tardio “em geral”. O autor pensa que com a crise de 1973 (petróleo, padrão ouro internacional, guerras de libertação nacional, começo do fim do comunismo tradicional), o nível econômico e o cultural se cristalizam, desenhando-se após uma nova e estranha paisagem. Tardio não significa simplesmente o envelhecimento, colapso ou fim de um sistema, mas que as coisas estão diferentes, que se dão transformações decisivas, não comparáveis às grandes transformações da modernização e da industrialização. As mudanças são menos perceptíveis e menos dramáticas, porém, mais permanentes, abrangentes e difusas.

O capitalismo tardio é uma expressão que já era utilizada na Escola de Frankfurt, aludindo ao aumento do controle burocrático, ao capitalismo estatal, consistente com a noção de Lênin do estágio monopolista do capitalismo, mas que hoje tem diferentes implicações. Já não se trata, conforme Jameson, da ênfase em novas formas de organização das empresas, mas de “uma visão de um sistema capitalista mundial fundamentalmente distinto do antigo imperialismo, que era um pouco mais do que a rivalidade entre várias potências coloniais”.<sup>501</sup>

Hoje, em continuidade, não em ruptura com o que havia, além das empresas transnacionais, incluem-se novas características: divisão internacional do trabalho; dinâmica vertiginosa das transações bancárias internacionais e das bolsas de valores; formas de inter-relacionamento das mídias; computadores e automação; fuga de produção para o Terceiro Mundo ao lado da crise do trabalho tradicional.

O capitalismo tardio, nos termos de Jameson<sup>502</sup>, refere-se à terceira idade da máquina, quando sua representação não está mais no automóvel, metralhadora, turbina ou chaminés de fábrica, mas pelo computador ou pelos invólucros das várias mídias, como a televisão. São máquinas muito mais de reprodução do que de produção. O autor não considera, no entanto, que a tecnologia seja a determinação da vida social contemporânea, tese que coincide com a noção pós-marxista de uma sociedade pós-industrial. O que sugere é que nossas representações imperfeitas de uma imensa rede computadorizada de comunicações é tão somente uma figuração distorcida de todo sistema mundial do capitalismo global hoje. A tecnologia da sociedade contemporânea é hipnótica e fascinante, não tanto em si mesma, mas

---

<sup>501</sup> Id., *ibid.*, p. 22.

<sup>502</sup> Id., *ibid.*, p. 63.

porque nos oferece uma forma de representar nosso entendimento de uma rede de poder e de controle que é ainda mais difícil de ser compreendida, a saber, toda a rede global descentrada do terceiro estágio do capital.<sup>503</sup>

Capitalismo tardio traz consigo a conotação do pós-modernismo, mas também o indicativo temporal de mudanças do cotidiano e da cultura. Jameson, ao fazer uma leitura do todo através da análise do fragmento, se propõe ao exame de expressões da cultura contemporânea, artes visuais, articulações do tempo e uma nova concepção do espaço, para buscar a lógica subjacente.<sup>504</sup> Considera que após a extinção do sagrado e do espiritual, com o capitalismo e a era moderna, a materialidade profunda de todas as coisas veio à tona, entre elas, a própria cultura, por isso só agora estamos em condição de entender que ela sempre foi material ou materialista em suas estruturas e funções.

Uma vez que aprendemos que hoje a cultura é uma questão de mídia, é que começamos a perceber que a cultura sempre foi assim. A prioridade emergente das mídias começa com a dominância do cinema como forma de arte no século XX para ir cedendo a hegemonia ao vídeo e suas manifestações correlatas, a televisão comercial e o videoarte, forma de arte privilegiada do capitalismo tardio.<sup>505</sup>

A análise dialética do tempo presente de Jameson<sup>506</sup> propõe a dominância cultural da lógica do capitalismo tardio, num esforço para não fazer uma conceituação em termos de julgamentos morais, tal como o realizado por Marx, quando pensou o desenvolvimento histórico do capitalismo ao mesmo tempo como um progresso e uma catástrofe. Avalia que apesar da cultura não ter hoje a semi-autonomia do domínio cultural, não foi destruída pela lógica do capitalismo tardio. Há, inclusive, uma expansão da cultura por todo o domínio do social, ao ponto de tudo, do valor econômico e do poder do Estado às práticas, ser considerado cultural. O novo espaço pós-moderno ou multinacional não é meramente uma ideologia cultural ou uma fantasia, mas uma realidade histórica e sócio-econômica. É o próprio sistema mundial do capitalismo tardio ou multinacional.

Ao contrário de outros pensadores ditos pós-modernos que recusam conceitos gerais ou universalizantes, Jameson defende a apreensão do todo, do que se

---

<sup>503</sup> Id., *ibid.*, p. 64.

<sup>504</sup> Essas análises não serão tomadas aqui.

<sup>505</sup> Id., *ibid.*, p. 92-93.

<sup>506</sup> Id., *ibid.*, p. 72-75.

apresenta hoje, sem julgamento, através da investigação das manifestações culturais, para que se tenha como “destrinchar os germes de novas formas do coletivo”. Na contramão da maioria das propostas teóricas pós-modernas, apoiado no conceito *althusseriano* de estrutura, o autor se utiliza de um outro conceito, o de totalidade<sup>507</sup> (diferente de totalização) para dizer que os processos “totalizantes” significam pouco mais do que o estabelecimento de conexões entre os vários fenômenos, tendendo a serem mais espaciais. Um deles é conhecido como “modo de produção”, conceito que foi trabalhado por vários teóricos, inclusive Marx, e que no século XVIII tomou a forma de “teoria dos quatro estágios”.<sup>508</sup>

Os estudos sobre o modo de produção contemporâneo ou capitalismo, derrubam o andaime histórico dos estágios pré-capitalistas dando uma aparência sincrônica tanto ao modelo de capitalismo de Adam Smith como de Marx. De qualquer forma, essa narrativa histórica foi essencial para a possibilidade de pensar o capitalismo como um sistema, sincrônico ou não, de acordo com o argumento de Meek<sup>509</sup>, citado por Jameson, que encontra semelhança com sua posição referente àquele estágio ou momento do capitalismo chamado de pós-modernismo. O pós-modernismo é um modo de produção tornado possível numa situação histórica e social em que o capitalismo clássico sofre uma torção e se universaliza. Seria, então, não mais que o reflexo de uma modificação sistêmica do próprio capitalismo, razão pela qual, vestígios do modernismo e do próprio realismo estariam vivos.<sup>510</sup> O pós-modernismo é a face cultural da globalização.

Isso que já se apresenta com o modernismo na era do imperialismo, ainda segundo Jameson, avança vertiginosamente no sistema multinacional do capitalismo tardio, quando o capital expandiu-se a tal ponto que o próprio Estado-nação deixou de desempenhar um papel funcional e formal central nesse processo. O novo espaço suprime a distância e a saturação de vazios ou espaços que sobravam, ao ponto em que o corpo humano pós-moderno<sup>511</sup> é exposto a uma barreira de imediaticidade, da

---

<sup>507</sup> Id., *ibid.*, p. 339.

<sup>508</sup> Adiante foi complementada com a proposição de que as culturas humanas variam de acordo com sua base material ou produtiva, tendo passado por quatro transformações essenciais: a caça e a coleta, o pastoreio, a agricultura e o comércio.

<sup>509</sup> Id., *ibid.*, p. 400. (MEEK, Ronald L. *Social Science and the ignoble savage*, Cambridge, 1976, p. 219- 221.)

<sup>510</sup> Id., *ibid.*, p. 16.

<sup>511</sup> Como exemplifica o autor, quer perambulando num hotel pós-moderno, quer isolado no som de seus fones de ouvido, ou ainda, podemos acrescentar, sofrendo os choques de tragédias transmitidas em tempo real como o ataque terrorista às torres gêmeas do *World Trade Center* em 11 de setembro de 2001.

qual todas as camadas protetoras e mediações intervenientes foram removidas.

Nesse novo espaço saturado, a inserção dos indivíduos se dá num conjunto multidimensional de realidades radicalmente descontínuas provocando desorientação. “Nem mesmo a relatividade *einsteiniana* ou os múltiplos mundos subjetivos dos antigos modernistas”, diz ainda, “são capazes de fornecer um tipo de figuração adequada para esse processo [...]” que decorre da prática política nesse novo e complexo espaço internacional.<sup>512</sup>

Nunca antes na história, constata Jameson<sup>513</sup>, houve um momento no qual o capitalismo tivesse tanta liberdade de ação ou espaço de manobra como agora, quando o capital global é livre para seguir sua natureza sem impedimentos. O pós-moderno, mais que um período de transição entre dois estágios do capitalismo é um processo de reestruturação em escala global das antigas formas do econômico, incluindo as antigas formas de trabalho, suas instituições organizativas e seus conceitos.

Nos termos de Bauman<sup>514</sup>, esse desimpedimento do econômico, essa libertação de seus tradicionais embaraços políticos, éticos e culturais, sedimentou uma nova ordem. O que não quer dizer que a ordem econômica uma vez instalada, tivesse colonizado, reeducado e convertido aos seus fins o restante da vida social. Se essa ordem veio a dominar a totalidade da vida humana é porque o que quer que pudesse ter acontecido nessa vida tornou-se irrelevante e ineficaz no que diz respeito à sua implacável e contínua reprodução.

### 3.2.3.2 O Fundamento Liberal

A contemporaneidade não só vive uma mutação do sistema capitalista, mas é totalmente afetada pelo liberalismo que o fundamenta. Essa é uma tese defendida por Dufour no seu livro *O Divino Mercado*<sup>515</sup> e que tomo aqui porque ela amplia a análise feita por Jameson a partir da junção do econômico e do cultural na tentativa de

---

<sup>512</sup> Id., *ibid*, p. 408.

<sup>513</sup> Id., *ibid*, p. 412.

<sup>514</sup> *Modernidade Líquida*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>515</sup> *Op. cit.*

encontrar o que está na base da estruturação e emergência do Mestre Capital. Dufour, diferente de Jameson, rejeita o conceito marxista de superestrutura que concebe o econômico (forças produtivas e relações de produção) como dominante em relação às demais. Para ele as diferentes economias humanas não podem se reduzir à economia que se ocupa dos bens materiais, uma economia mercantil<sup>516</sup> e considera que elas são articuladas entre si, logo se acontecem mudanças numa delas ocorrem efeitos nas outras.<sup>517</sup>

No campo político, o liberalismo não emana simplesmente de uma direita liberal, mas de um conjunto de forças díspares que vão da extrema esquerda libertária à extrema direita liberal, transcendendo as clivagens habituais. Do lado esquerdo, a inspiração liberal cresceu nos anos 60 com os movimentos de pensamento desconstrucionistas<sup>518</sup> que visavam várias desinstitucionalizações (escola, hospício, etc.), mas que acabaram se transformando numa vontade de destruição dessas instituições cruzando-se, então, com a idéia liberal que ganhava força nos meios políticos e econômicos. A partir daí passou a acontecer um processo de desregulamentação e desinstitucionalização que atingiu todas as grandes economias humanas.

O capitalismo passa assim, do extremo controle, reforço e repressão institucionais da época do compromisso keynesiano-fordista, para um novo modelo desinstitucionalizado, muito bem representado, conforme Dufour<sup>519</sup>, pela governância ou governança, que está para a pós-modernidade como o governo estava para a modernidade. Embora utilizado desde muito tempo, o termo governância<sup>520</sup> é retomado com nova significação, sugerindo uma nova modalidade horizontal de gestão do poder, em oposição ao termo governo, reservado ao antigo poder hierárquico, à autoridade do Estado e às concepções centralistas. As relações

---

<sup>516</sup> Id., *ibid.*, p. 255.

<sup>517</sup> Tendência que, segundo Dufour, (p. 254) pode ser expressa pelo conceito de transdução, introduzido pelo filósofo Gilbert Simondon, citado por ele. "Entendemos por transdução uma operação, física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade aos poucos se propaga no interior de um domínio, fundando essa propagação sobre uma estrutura do domínio operada aqui e ali: cada região de estrutura constituída serve à região seguinte de princípio e modelo, de início de constituição, tanto que uma modificação assim se estende progressivamente, ao mesmo tempo que essa operação estruturante." Gilbert Simondon, *L'Individu et as g nese physico-biologique*, PUF, Paris, 1964, p. 25.

<sup>518</sup> Empreendidos, entre outros, por Michel Foucault na França e Erving Goffman nos EUA.

<sup>519</sup> Dufour recolhe do site da União Européia que o termo governância corresponde à forma dita pós-moderna das organiza es econ micas e políticas. [http://ec.europa.eu/comm/governance/index\\_fr.htm](http://ec.europa.eu/comm/governance/index_fr.htm).

<sup>520</sup> Id., *ibid.*, p. 120-121.

hierárquicas passam a ser mais maleáveis, menos autoritárias e os objetivos mais transparentes.

Parecendo se referir a um aprofundamento da democracia, essa noção está ligada ao sentido de governância empresarial, na expressão anglo-americana *corporate governance*, que na verdade expressa nada mais nada menos que a ditadura dos acionistas, após a tomada de poder do capitalismo financeiro sobre o capitalismo industrial, caracterizado por considerar o pessoal apenas um fator de custo entre outros. Nesse universo em que tudo se vende e tudo se compra, acima de tudo, o que importa é que o acionista fique satisfeito, caso contrário, ele se retira e a empresa afunda. A situação de risco que passa a ser incentivado inaugura um mundo altamente competitivo, tenso e estressante.

Chegamos exatamente ao ponto em que predizia Hannah Arendt<sup>521</sup> quando entrevia a possibilidade da passagem a uma nova forma de dominação, sorrateira e maligna, em que o poder verdadeiro teria ficado anônimo, informe e não localizável, o que ela chamava “uma tirania sem tirano”.

Esse modelo da governância passa a ser introduzido na área política ao longo dos anos 90, tornando-se também modelo da gestão pública. Hoje se fala de governância<sup>522</sup> local, urbana, territorial, mundial, etc., tanto como de “sociedade civil”. Dufour vê nisso o claro projeto de opor-se ao governo permitindo que a sociedade civil se governe sozinha deixando em desuso a velha instância do “governo”. Teoricamente a governância é democrática, trata da auto-regulação, mas a questão é que não se trata mais prioritariamente da coisa pública e sim dos interesses privados. “Mas é esquecer um pouco rápido que alguns desses interesses, muito mais poderosos que os outros, dispõem de imediato dos meios necessários para ganhar a decisão que lhes convém.”<sup>523</sup>

Dufour, assim como Arendt, diz tratar-se de dominação, uma nova forma de dominação, marcada por um desvanecimento do político, no momento em que a sociedade civil é jogada contra o Estado. A sociedade civil, fundada na concorrência, induz a que os outros passem a ser vistos como meios do interesse particular e sem

<sup>521</sup> Id., *ibid.*, p. 126. Dufour cita Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 181.

<sup>522</sup> Englobando todas as “associações privadas que reivindicam o interesse público ao ocuparem o lugar dos poderes públicos (ONGs, associações de caridade religiosas ou leigas, além de muitos grupos que improvisam ao sabor das circunstâncias entre um idealismo do voluntariado sempre bom de pegar e a atração) e as empresas que constituem o mercado”. Id., *ibid.*, p. 130.

<sup>523</sup> Id., *ibid.*, p. 130-131.

que ninguém se ocupe do interesse coletivo. O universal não sendo levado em conta e o ideal do pacto social sendo perdido, o que resulta é o triunfo do utilitarismo de Adam Smith sobre a injunção moral e política das Luzes.<sup>524</sup>

Um novo espaço societal é criado pela governância em que cada um defende ferrenhamente seus interesses calcados em valores antes mercantis do que simbólicos. A supremacia da sociedade civil sobre o Estado, a partir da transferência de poderes da governância neoliberal, equivale à expropriação do povo de sua soberania. Isso seria, para o autor, o *golpe de Estado pós-moderno* que visa instituir uma nova tirania sem tirano, uma vez que cada um tendo interiorizado as leis de mercado, essas passam a regular “espontaneamente” o conjunto das relações.

A origem desse processo liberal Dufour<sup>525</sup> vai encontrar entre o final do século XVII e início do século XVIII, na obra de um contemporâneo de Descartes, o médico Bernard Mandeville num campo inusitado, o das paixões. Na *Fábula das abelhas*, Mandeville trata de como os vícios privados, os defeitos da humanidade, podem ser utilizados em prol da sociedade civil, contribuindo para a prosperidade e o desenvolvimento das artes e da ciência. Na interpretação do autor, a moral liberal se exprime no segundo subtítulo: *Seja tão ávido, egoísta, gastador para seu próprio prazer quanto você puder ser, pois assim fará o melhor que puder fazer para a prosperidade de sua nação e a felicidade de seus concidadãos.*

Seria isto o que foi retomado e desenvolvido por Adam Smith em *A riqueza das nações* e pela economia liberal: a liberação das paixões, ou *pulsões*, na terminologia freudiana. Em Mandeville<sup>526</sup>, “é preciso *laissez faire*”, enquanto em Freud, se faz necessária certa subtração do gozo para a preservação da coesão social, pois este é alinhado a Kant, para quem é preciso disciplinar o homem no início de sua formação, visando o acesso à lei moral. Assim, a subida do liberalismo com o afundamento do transcendentalismo inicia o estabelecimento de um novo modo dominante de laço social que propõe ao falante uma liberação do gozo.

A invenção do mercado por Adam Smith é interpretada por Dufour numa dimensão teológica, na problemática da Providência, ou seja, “da maneira como Deus governa a criação, ao se propor como alternativa decisiva ao antigo governo da cidade

---

<sup>524</sup> Id., *ibid.*, p. 134.

<sup>525</sup> Id. *ibid.*, pp. 260-262.

<sup>526</sup> Id., *ibid.*, p. 263.

dos homens, que funcionava sobre o modelo da Cidade de Deus<sup>527</sup>". Adam Smith<sup>528</sup> se refere a uma mão *invisível* que figura a Providência divina, que é o que permite transformar interesses egoístas em riqueza coletiva.

[...] ele [o indivíduo] é conduzido por uma mão invisível a cumprir um fim que não entra de modo algum em suas intenções; e não é sempre o que há de mais mal para a sociedade, que esse fim por nada entre em suas intenções. Ao buscar apenas o interesse pessoal, ele costuma trabalhar de maneira bem mais eficaz pelo interesse da sociedade, que se tivesse realmente por objetivo nela trabalhar.

O espírito oculto tudo vê, é onipresente e todo-poderoso, poderíamos dizer, uma vez que age regrado tudo, nada deixando escapar. Em função disso, Dufour associa o mercado a Deus, um Deus pós-moderno cultuado numa nova igreja mundial, cuja crença é mantida pelo catecismo da publicidade que não mais espera o crente, vai até ele e se encarrega de manter presente que a salvação passa pelo consumo. É preciso, segundo a palavra de ordem do liberalismo<sup>529</sup>, *deixar fazer*, pois no fundo "é Deus quem faz". Essa nova divindade pertence a uma religião que conseguiu o controle do mundo, um progressivo desaparecimento dos diversos povos da Terra e o aparecimento de *rebanhos de consumidores*. Assim, vê o mundo agora sob a jurisdição de um novo deus, o mais poderoso de todos. Ironiza a pretensa liberação do homem, justo no momento em que mais alienado está, embora haja quem se julgando liberado de todo apego simbólico, celebre sem se dar conta o homem liberal, talvez até ultraliberal.

Não é impossível que boa parte da filosofia pós-moderna, que se acreditou livre daquilo que Deleuze, por exemplo, estigmatizava como "Grandes Significantes despóticos", não tenha entendido que, em vez de liberação, ela trabalhava, ao quebrar esses significantes mestres, essas chaves de abóbada transcendentais, esses imperativos categóricos, essas centralidades, esses falos e esses nomes do pai, para abrir a estrada para um novo deus, para uma nova Providência: o Mercado.<sup>530</sup>

Esse novo Deus<sup>531</sup> seria "um deus reduzido a uma pura Providência de

<sup>527</sup> Dufour lembra que Adam Smith foi teólogo, id., *ibid.*, p. 86.

<sup>528</sup> Adam Smith, *Recherches sur La nature et les causes de la rechesse des nations*, IV, 2. In Dufour, O Divino Mercado, op. cit., p. 87.

<sup>529</sup> Id., *ibid.*, p. 88.

<sup>530</sup> Id., *ibid.*, p. 90

<sup>531</sup> Id., *ibid.*, p. 92.

acontecimentos”, que “não vem mais completar a natureza naquilo que ela não cumpriu”, que não responde mais pela questão da origem, por isso, diz Dufour<sup>532</sup>, só pode voltar como tormento, deixando os indivíduos diante de um verdadeiro vazio simbólico, “pelo menos aqueles que não podem consentir na *escolha* esquizóide”. A propalada saída da religião na pós-modernidade é dessa forma questionada por Dufour, pois, segundo ele, no momento que se iniciou a saída do religioso pelo acesso ao transcendental, acabamos nela entrando pela invenção dessa nova religião.

Não é isso o que pensa Gauchet<sup>533</sup>, que se dedica a uma história filosófica da religião e considera um tanto superficial certas discussões sobre o retorno do religioso na contemporaneidade. Gauchet não nega que o “economismo” seja pregnante na inteligência da história e do funcionamento das sociedades e que o modelo continue a reinar implicitamente. Entretanto, diz que há coisas sérias e também uma roupagem “ideal” que legitima fantasmaticamente uma organização coletiva estabelecida por motivos sólidos e que esse modo de pensar impede a compreensão do fenômeno religioso e sua onipresença na história humana. Em síntese, ele refere uma saída da religião, mas uma permanência do religioso. Ou seja, as sociedades deixaram de funcionar ordenadas pela religião, mas o religioso ainda que tenha perdido a dimensão do sagrado, permanece na ordem da convicção dos indivíduos, subsiste como fé.

A contemporaneidade substitui os Deuses Mestres absolutos e todo-poderosos da religião pura e também os da religião da transcendência<sup>534</sup>, responsáveis pelas questões da origem, da morte, dos mistérios do universo, por um deus menor, mais pragmático, atento às necessidades e desejos dos indivíduos, pronto para atendê-los nos momentos de dor e sofrimento. Das antigas atribuições recebidas já na modernidade, resta-lhe a tarefa de suporte da democracia nas querelas sociais e na vigilância moral. Nesse sentido, parece-me feita sob medida a expressão de Dufour<sup>535</sup>, referindo-se a esse deus como “um Outro de bolso que serve tanto para sustentar a sociedade como para confortar os indivíduos em suas mazelas”.

---

<sup>532</sup> Id., *ibid.*, p. 94.

<sup>533</sup> FERRY, Luc e GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Rio de Janeiro: Difel, 2008.

<sup>534</sup> Na expressão de Gauchet e conforme as etapas por ele descritas, *in* . Steil , op. cit., p. 26.

<sup>535</sup> A Arte de Reduzir as Cabeças, op. cit., p. 61.

Levando em conta a ponderação de Gauchet<sup>536</sup>, ainda que sem concordar totalmente com a proposta de Dufour de que o liberalismo é a nova religião e o mercado seu novo Deus, podemos tomá-la metaforicamente, pois de alguma forma traduz uma nova estruturação social que dá suporte às novas manifestações fenomenológicas da cultura. Na modernidade, segundo Dufour, era possível viver fora do rebanho, à margem, isto é, dentro e fora. “*No rebanho de Deus*, no rebanho de um qualquer grande Sujeito<sup>537</sup> pronto a contar suas ovelhas ou na grande tropa dos mercadores.” Ao mesmo tempo era possível estar *fora*, graças ao transcendental, na busca contínua, ainda que nunca alcançada de uma individualização em processo. “[...] é como se a grande sabedoria da modernidade tivesse sido nunca decidir em favor de um campo ou de outro.”<sup>538</sup>

Na modernidade, aponta Dufour, instituíam-se um equilíbrio instável entre a desregulamentação moral (promoção do egoísmo) e a regulamentação moral (instituição de um imperativo categórico e a escolha de princípios reguladores). Na pós-modernidade há uma ruptura desse equilíbrio em prol da desregulamentação. Por isso, estaríamos hoje mais a um “egoísmo *à la Smith*”, com suas duas faces, a do interesse individual e a da caridade, do que *à la Kant* por imperativos categóricos e princípios reguladores. O princípio liberal segundo o qual tudo tem um preço prevaleceu sobre o princípio de que o que não tem preço tem dignidade, na medida em que a zona transcendental diminuiu. Assim, o que temos hoje na verdade é uma dupla alienação, primeiro ao mercado, que nos faz consumidores, mas “inteiramente livres”, liberados e, segundo, à religião, qualquer uma das muitas que não cessam de se multiplicar, que nos faz mais uma vez crentes.

A tese proposta aqui de que o Mestre atual, enquanto significante é inapreensível, fugidio, mas que opera e domina os modos de laço social, aproxima-se por um outro viés das idéias desses contemporâneos apresentados ao longo do texto. Tanto da metáfora de Dufour<sup>539</sup> de que o Mercado se transforma numa nova religião, quanto da constatação de Arendt acerca de uma nova forma de dominação em que o poder verdadeiro fica anônimo, informe e não localizável, uma tirania sem tirano a

<sup>536</sup> Sem aprofundar essa questão que é relevante, mas levaria a um outro trabalho.

<sup>537</sup> Grande Sujeito, como já apontado anteriormente, é a denominação dada por Dufour a um equivalente na cultura do grande Outro laciano.

<sup>538</sup> O Divino Mercado, op. cit., p. 116.

<sup>539</sup> Em O Divino Mercado, op. cit.

comandar o liberalismo atual, bem como da referência de Bauman aos *senhores ausentes*. Bauman<sup>540</sup> se refere a eles ao dizer que a elite global contemporânea “pode dominar sem se ocupar com a administração, gerenciamento, bem-estar, ou, ainda, com a missão de *levar a luz, reformar os modos*, elevar moralmente, *civilizar* e com cruzadas culturais”.

Mestre Capital comanda sem que possamos reconhecê-lo enquanto tal em figuras representativas como os mestres de outros tempos. O Mestre atual, de mais difícil apreensão, é sutil e atravessa vários campos. No entanto, minha questão não é pensar o liberalismo como religião ou o Mercado como um novo deus, mas apontar a função de mestria do capital. A dominação contemporânea se faz a partir de um significante no lugar da verdade que ordena a cultura: significante Mestre Capital. Significante que não mais se representa por figuras personificadas como Deuses, senhores ou as figuras ligadas ao saber do tempo do Mestre Humano. Eis que o homem sempre em busca de um mestre que lhe dê sustentação, fascinado pela paixão ao UM, acabou se entregando ao que parece ser dentre todos o mais poderoso. Justo quando se pensava livre e autônomo, capaz de cuidar de Si, cai nas malhas do dispositivo capitalista que propõe a liberação do gozo, mas que estabelece o domínio de um novo modo de laço social.

### 3.3.2 O dispositivo capitalista

A contemporaneidade tem produzido um modo peculiar de laço social resultado do dispositivo discursivo capitalista.<sup>541</sup> Ou seja, ao modo como o capital enquanto significante intervém nas relações sociais e na posição do sujeito. O termo dispositivo não era desconhecido por Lacan, que inclusive vale-se dele em muitos momentos, mas como de resto, dando-lhe uma significação singular própria ao campo de que se ocupa a psicanálise. É o inconsciente o que diferencia o dispositivo psicanalítico dos discursos e que permite outra leitura do que organiza o assujeitamento social, diferente do que foi trabalhado nessa mesma época por

---

<sup>540</sup> Modernidade Líquida, op. cit., p. 20.

<sup>541</sup> Conforme a inversão proposta por Lacan na escrita do discurso do capitalista, possibilitando uma relação direta sujeito ← objeto.

Foucault<sup>542</sup>, ou mais recentemente por Agamben.<sup>543</sup>

Lacan, ao referir-se aos discursos fala em estrutura (formalização do discurso), mas também fala em aparelho, no qual os elementos são distribuídos em funções e lugares regidos por uma articulação lógica. Trata-se do aparelho que governa tudo o que pode surgir das palavras. Poder-se-ia dizer que os discursos são dispositivos que operam os vínculos entre os viventes através da linguagem, segundo as leis do inconsciente na relação do sujeito com seus objetos pulsionais.

O discurso do capitalista ao deslocar a posição do sujeito castrado, do lugar da verdade (no discurso do mestre) para a de agente, apresenta uma recusa da dimensão inconsciente. Permite ao sujeito se deixar tomar enquanto objeto, se reduzindo a uma mercadoria entre outras, como condição de filiação e reconhecimento na cultura do consumo, numa sociedade que deixou de ser de produtores para transformar-se em uma sociedade de consumidores.<sup>544</sup> A transformação de uma sociedade de produtores em uma sociedade de consumidores, no espaço social descrito como o “mercado”, segundo a tese de Bauman<sup>545</sup>, mais do que exigir uma adaptação à cultura do consumo, faz dele sua condição de filiação e reconhecimento, transformando as pessoas em mercadoria. Nunca antes na história, conforme Agamben<sup>546</sup>, o corpo social foi tão dócil.

Tal como na fantasia sadiana, conforme Cathelineau<sup>547</sup> há uma pressão anônima, pois vem do Outro, para gozar tanto dos corpos, como da produção, da

---

<sup>542</sup> Foi definido por Foucault como um conjunto heterogêneo (instituições, discursos, arquitetura, leis, decisões, princípios morais, filosóficos, etc.) de elementos que pertencem tanto à ordem do dito como do não dito, entre os quais há um vínculo, uma espécie de jogo de posições e funções num dado momento histórico. Na gênese de um dispositivo sempre prevalece um objetivo estratégico, o que supõe certa manipulação de relações de força, sustentadas por determinados saberes, fazendo com que o dispositivo se ache sempre inscrito num jogo de poder. Em entrevista publicada na revista **Ornicar**, *Bulletin Périodique du Champ Freudien*, n. 10, julho de 1977, pag. 62-93.

<sup>543</sup> Agamben (O que é o contemporâneo? Op. cit.) propõe simplesmente separar todo existente na categoria dos viventes e a categoria dos dispositivos, em que eles são incessantemente capturados. O dispositivo, na redefinição de Agamben, passa a ser “qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. O que ele define como processos de dessubjetivação tem algo a ver com o que resulta do laço social capitalista.

<sup>544</sup> Segundo a tese de Bauman em BAUMAN, Zigmunt. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

<sup>545</sup> BAUMAN, Zigmunt. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

<sup>546</sup> O que é o contemporâneo? Op. cit., p. 50.

<sup>547</sup> CATHELINÉAU, Pierre-Christophe, Liberalismo e Moral Sadiana, in GOLDENBERG, R. (Org.) Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise, op. cit., p. 100.

troca e do consumo dos objetos. O único limite ao qual esse discurso é suscetível é justamente o de alguma crise no consumo. Há no discurso do capitalista uma injunção a produzir cada vez mais e melhor, sob pena do *homemmercadoria* ser rebaixado à condição de objeto utilizável ou simplesmente descartável, como dejetos social. Mas o autor situa o sujeito capitalista no lugar do agente, como quem por um sentimento de exceção, por ter tomado o lugar do mestre feudal, se faz poeta do “êxito individual”. Não é a sua autoridade que ele faz prevalecer e sim a astúcia que lhe permite tanto adquirir-la quanto mantê-la.

Para Cathelineau a autoridade então dominante no mestre feudal passa para o lugar da verdade escondida que os enfrentamentos sociais entre o novo *sujeito-mestre* e seus subalternos virão às vezes revelar. Também Melman<sup>548</sup> faz essa interpretação de que o sujeito no lugar de agente no discurso do capitalista ocupa a posição de mestre, quando de posse do capital, embora considere que quem comanda mesmo é o objeto *a*, pois comanda o sujeito do desejo.

Não é essa a leitura proposta aqui, a de que a mestria estaria com o sujeito no lugar de agente, autônomo, confundido com o indivíduo capitalista, mas sim no próprio lugar da verdade, onde a injunção provém de um Mestre, mas enquanto significante: significante mestre capital que faz todos dançarem no seu ritmo. No laço social determinado pelo discurso do capitalista, o significante mestre que ocupa o lugar da verdade não é mais aquele que sustentava do lugar de um saber universal os pequenos mestres do discurso da universidade e sim o significante mestre capital que faz o sujeito no lugar do agente “imaginar-se” capaz de estabelecer uma relação direta com o objeto.

Dessa forma, o sujeito eclipsado pelo Eu, iludido, considerando-se autônomo e desconhecendo a verdade de sua determinação, é fixado numa postura hedonista e reduzido a um consumidor de objetos produzidos a partir do saber da ciência e tecnologia pelo mercado que impõe o império do consumo. Como a satisfação não pode ser alcançada totalmente, conforme Lipovetsky<sup>549</sup>, “a felicidade que daí resulta é uma felicidade ferida”, pois jamais “o indivíduo contemporâneo atingiu tal grau de desamparo, uma vez que se tornou o único responsável por seu êxito ou fracasso, estando assim constantemente sujeito a medos, ansiedades e frustrações”. Apesar de

<sup>548</sup> ICMS e psicanálise *in*, Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise, op. cit., p. 119.

<sup>549</sup> Apresentação do livro. LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

levar em conta as críticas à sociedade do hiper-consumo, Lipovetsky - diante da evidência de que a segunda metade do século XX coloca no consumo seu horizonte de felicidade, produzindo a “civilização do desejo”, recusa o catastrofismo e considera que o consumo traz felicidade, mas ela é paradoxal.

O laço social que resulta do dispositivo discursivo ordenado pelo significante capital parece levar à grande ilusão contemporânea: a apreensão do objeto, uma possibilidade imaginária de um acesso direto ao objeto, o que leva à compulsão ao objeto de consumo numa busca de reduzi-lo ao objeto (*a*). Seria então a proposta de Lacan desse quinto discurso uma inversão forçada pelo Mestre Capital ao colocar contemporaneamente o sujeito na posição de agente na tentativa de negar a verdade da castração, portanto, fadada ao fracasso, que produz com isso modos próprios de sintomatização e de expressão do mal-estar.

Como preencher um buraco que é constitutivo? Como encontrar no mercado esse objeto que sempre escapa? O capital no lugar da verdade torna esse o Mestre mais poderoso que já surgiu induzindo o sujeito a gozar dos objetos cujo acesso ilusoriamente tem. O saber que alimenta o capital faz o outro ser rebaixado à condição de objeto descartável que deve fazer cada vez mais, tornando-se ele próprio um *homemmercadoria*.

A astúcia do Mestre Capital, como Lacan assinalou, não tem limites, tudo funciona maravilhosamente bem sustentado em vários campos do saber científico e do seu marketing, naturalmente. Incorpora, inclusive, a seu modo, concepções até mesmo da psicanálise, como a noção de desejo, esse motor que nos move permanentemente numa busca metonímica infinita de objeto em objeto para fazer a máquina produtiva funcionar e fornecer os bens, objetos e objetinhos cada vez mais perfeitos que levam à necessidade de rápida substituição. Mestre Capital é exímio tanto na fabricação de ilusões como de soluções mágicas vendidas em substâncias comprimidas para todos aqueles que se consomem, pois *ainda* não conseguiram a almejada satisfação, tampouco a felicidade e, portanto, *ainda* sofrem.

### 3.3.3 A denegação do mestre

Os modos de relação hoje, tais como se apresentam, à primeira vista podem levar a conclusão de que finalmente nos livramos do Mestre autoritário ou do Pai/mestre tirano. Com a crescente democratização das sociedades, os direitos individuais mais do que nunca passaram a ser respeitados, a igualdade venceu, somos todos iguais, logo não mais precisamos nos submeter ao Outro. O sujeito enfim autônomo, não mais depende, como os “pobres” neuróticos, da suposição de um pai ideal que funcione como mestre. Afinal, na família as relações são simétricas, os pais não mais impõem, apenas *discutem* com os filhos e fazem-lhes compreender o que pode e o que não pode ser feito. Se não concordam, de qualquer forma o que prevalece é a sua vontade, cada vez mais imperiosa, pois afinal conquistaram seus direitos.

Na escola não há mais lugar para figuras de mestres reconhecidos por um saber, pois os “profissionais da educação”, formados no lugar de sujeito castrado no discurso universitário, têm de gerir o ensino em instituições agora ordenadas na lógica do discurso do capitalista, a mesma que também domina as relações do trabalho. Como vimos anteriormente, nas instituições públicas e privadas as relações de poder hierarquizadas cedem lugar à governância, que afinal exige transversalidade e relações de troca, uma *pseudoautonomia* determinada por uma *pseudodemocracia* executando livremente as determinações do Mestre Capital. Poderíamos continuar listando, pois os fenômenos são visíveis a olho nu.

No entanto, o que parece, o manifesto, como sabemos, não corresponde à verdade, realmente, não temos mais hoje figuras tradicionais de Mestre, como as do tempo do Mestre Humano, cujo poder era conferido pelo saber, tampouco as antigas figuras representativas dos deuses do tempo mais remoto do Mestre Divino. Na medida em que o discurso do mestre deixa de preponderar como organização do laço social contemporâneo, as figuras de Mestre que lhe representavam vão perdendo sua eficácia.

Da mesma forma o discurso universitário perde espaço e os pequenos mestres também se esmaecem, quando o laço social passa a ser dominado pelo discurso do capitalista. Tudo o que foi dito até aqui reafirma que há hoje um Mestre, o mais poderoso surgido até então. Por isso falo em denegação do mestre. Sob a aparência de

uma negação, o mestre é mais do que nunca reafirmado, embora não mais com as mesmas roupagens imaginárias.

Denegação, retomando sucintamente o conceito, é o termo proposto por Hyppolite<sup>550</sup> corroborado por Lacan<sup>551</sup>, para a *Die Verneinung* de Freud<sup>552</sup>, escrito de 1925, traduzido por negação. A negação é ligada ao recalque sendo substituída pelo juízo. Algo que nego é algo que gostaria de recalcar. Nesse artigo Freud diferencia dois movimentos: a afirmação a partir da tendência unificante do amor e a negação a partir da tendência destrutiva ou pulsão de morte, a qual tem a verdadeira função de engendrar a inteligência e o pensamento. A denegação anula uma das conseqüências do recalque que é, justamente, a do conteúdo recalado ficar afastado da consciência.

O que há na denegação é uma *Aufhebung* do recalque – essa é a palavra utilizada por Freud - não sua aceitação. *Aufhebung* é a palavra dialética de Hegel, diz Hyppolite, que a um só tempo quer dizer negar, suprimir, conservar e, no fundo, também levantar. *A apresentação do ser sob a forma do não ser* é, pois, do que se trata nessa *Aufhebung* do recalque. Para Hyppolite, esse é o fundamental na análise dos procedimentos concretos de Freud ao introduzir a função da denegação. O recalque subsiste sob a denegação. A denegação não se trata simplesmente de uma lógica invertida: se digo que Deus não existe, não quer dizer que estou afirmando a existência de Deus, não se trata de uma forma invertida do recalque, mas uma forma de superação.

A negação, fundante do simbólico e do advento do humano, está numa anterioridade lógica à negação no discurso, lugar de produção de um efeito de sujeito na relação entre dois significantes. A negação que permite a função do juízo, a que se libera parcialmente do recalque, se situa no ponto que suporta a duplicidade do sujeito do enunciado e do sujeito da enunciação. Uma significação que é negada consegue uma forma de existência, positiva-se no discurso sob a forma do *não*, mas isto não é um ser, é o ato pelo qual pode advir um sujeito. A dissimetria entre afirmação e negação significa que todo recalado pode voltar e utilizar-se de uma espécie de suspensão, pode aparecer sob a forma de não ser.

---

<sup>550</sup> HYPPOLITE, J. *El Informe de Jean Hyppolite* in LACAN, J. Escritos 2, op. cit., p. 859-866.

<sup>551</sup> LACAN, J. *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud* in Escritos 1, op. cit., p. 366-383.

<sup>552</sup> FREUD, S. *La Negacion*. in *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. III, op. cit., p. 2284-2286.

Pode-se interrogar se não seria essa suspensão, esse manifestar-se sob a forma de não ser o que está indicada contemporaneamente ao desaparecerem figuras tradicionais de Mestre ao mesmo tempo em que tem sido anunciada a morte de sustentáculos da cultura ocidental: o homem, Deus, o Pai, a função paterna, a Lei. Quando a liberdade parecia enfim alcançada, os direitos conquistados, a individualização afirmada, a mestria é reafirmada, desta vez por um dispositivo que altera os valores ao privilegiar o consumo dos objetos em detrimento do laço social. Dessa forma, denegar o mestre, mestre enquanto figura da cultura, é responder positivamente, compulsivamente à injunção do dispositivo capitalista.

O mestre como significante no dispositivo discursivo capitalista sofre um deslocamento, nesse caso, deixa de ser o que representa o sujeito, no lugar do que aparece como agente do discurso, mas é o que lhe determina como verdade. Consumir/consumir-se parece ser o efeito mais evidente dessa alteração que caracteriza o mal-estar contemporâneo, quando esse discurso se apresenta como dominante.

#### **4 OS DISCURSOS DA DOMINAÇÃO E O MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO**

A teoria lacaniana dos discursos como laço social permite conjugar não só a subjetividade na dimensão individual e coletiva, mas também, estrutura e processo histórico. O mal-estar em Freud e em Lacan pode ser interpretado tanto a partir de suas contribuições teórico-clínicas como pela representatividade das mesmas, já que cada uma delas expressa algo do seu momento histórico, que corresponde respectivamente ao ápice da modernidade, ou o início do seu declínio, e à pós-modernidade.

No tempo de Freud, final do século XIX, início do século XX, as exigências da moral sexual vitoriana levavam principalmente as mulheres a tal estado de angústia, que, sem alcançar saídas sublimatórias, produzia uma sintomatologia histérica e gerava um modo novo de laço social. As histéricas apresentavam-se sedutoramente com seus sintomas, paralisias, cegueiras, crises de angústias desafiando a medicina, pois não havia nada de orgânico que justificasse o que atingia seus corpos nos quais os tratamentos convencionais não surtiam efeito. Desafiavam também os médicos que impotentes tratavam-nas como farsantes. A histérica, desconhecendo a verdade do seu desejo, dirigia-se ao outro, o médico, no caso, como um pai idealizado, um mestre a quem demandava um saber, sobretudo um saber sobre seu desejo.

A histeria pode ser compreendida como um modo próprio de laço com o outro modulado por seu fantasma e pela manutenção do desejo enquanto insatisfeito. Apresenta ao outro seu desejo sob a forma do semi-dizer do seu ato, de um *acting-out*. Para tanto, o sujeito idealiza o outro feito um pai/mestre ao qual demanda um saber, mas que, uma vez presa de sua sedução, deve cair, castrado, impotente por não dar conta da tarefa, já que a insatisfação precisa ser mantida.

O que o sintoma histérico expressa é o mal estar tipicamente neurótico de um tempo em que imperava o recalque na subjetividade característica do advento das

sociedades democráticas.<sup>553</sup> Ou seja, uma subjetividade centrada no conflito, na angústia, na culpa e nos distúrbios da sexualidade. Uma subjetividade consciente de sua liberdade, mas atormentada pelo sexo, pela morte e pela proibição. O mal-estar freudiano tem seu acento na questão da coerção pulsional que opera por obra do recalque como o preço que se paga para o acesso e a manutenção da cultura e dos vínculos humanos.

Mal-estar a que também estava sujeito o neurótico organizado numa estrutura obsessiva, efeito direto do discurso do mestre, que diferentemente da histeria, se mantém aprisionado a ele não tentando a saída por outro discurso. O obsessivo pode identificar-se no lugar do outro e se fazer escravo de um significante mestre que representa o pai real imaginarizado como um pai que goza, o qual opera a castração. O sujeito obsessivo é um sujeito culpado, em eterno conflito pela ambivalência afetiva em relação a esse pai que lhe faz privado do gozo. O obsessivo como a histérica se fez ouvir através de um discurso histericizado produzido enquanto paciente que fala, o qual foi genialmente captado na escuta atenta de Freud. Era conseqüência do discurso do mestre, discurso fundador, civilizador, dominante naquele momento e que produzia o seu sujeito, o sujeito neurótico.

O reconhecimento do sujeito do inconsciente inaugura os discursos da histérica e do analista, mas estes foram considerados por Lacan como discursos *não dominantes*. São discursos do avesso da civilização por levarem a pulsão em consideração, como verdade no primeiro e como agente no segundo. No avesso do discurso do mestre, o discurso do analista tenta se sustentar numa renúncia a qualquer forma de governo retirando o significante do lugar de mestre, devendo surgir no lugar da produção como resultado do trabalho do analisante.

O mal-estar em Lacan não deixa de continuar sendo questionado como em Freud, através de uma vertente ética, ao trabalhar a noção de discurso como laço social, uma vez que é da relação ao outro num discurso sem palavras, em busca do gozo, que se trata. O gozo não alcançado modula diferentemente o laço social a partir dos quatro discursos que correspondem aos atos de governar/ser governado, educar/ser educado, desejar/se fazer desejar, psicanalisar/se analisar que predominam em diferentes momentos da história da cultura até surgir essa nova configuração do quinto discurso que se expressa no ato de consumir/consumir-se. O

---

<sup>553</sup> Conforme ROUDINESCO, Por que a psicanálise? Op. cit.

mal-estar contemporâneo, no que aparece como singular, resulta predominantemente do discurso do capitalista, o qual tende a não fazer laço com os outros, mas a manter a ilusão de uma conexão com os objetos produzidos pela ciência, na verdade, sob o comando do significante mestre capital.

#### 4.1 OS DISCURSOS DA DOMINAÇÃO

Os discursos do mestre, da universidade e principalmente o discurso do capitalista são os discursos *dominantes* ou discursos da dominação, os quais têm o comando do significante mestre do lado do sujeito como agente ou como verdade e que domina como poder ou como saber. Ou seja, os discursos da dominação se utilizam do poder de comando do significante mestre. A dominação tem a ver com o lugar que o sujeito ocupa e sua relação com o outro, pois ele ocupa diferentes lugares em cada um dos discursos que se sucedem e se alternam, não há fixação num só, os discursos giram. Mesmo que possamos constatar a prevalência de um ou outro em determinado tempo e lugar, os outros não desaparecem. Se na contemporaneidade predomina o laço social determinado pelo discurso do capitalista, ainda assim, não se chega nele, sem que se tenha passado pelos outros, que se mantêm e não desaparecem.

O discurso do mestre, o discurso do inconsciente, que tem por agente o significante mestre, é o discurso através do qual se entra no laço da civilização. É o discurso da instituição, é instituinte, e adquire muitas formas, muitos estilos, dependendo de como o discurso se impõe. O discurso do mestre estrutura atos de governo agenciados pela lei. Como é o discurso que faz o laço civilizador, ao exigir a renúncia pulsional e o rechaço do gozo, perpetua-se sob a forma do supereu, olhar que vigia ou voz que critica, produzindo o mal-estar que se expressa no sentimento de culpa tão familiar ao neurótico.

Não é difícil compreender porque, quando impera o discurso do mestre no laço social, há sempre o risco de surgir alguém que encarne o significante mestre. Essas encarnações podem assumir a forma tanto de governantes referendados democraticamente e reconhecidos por algum valor coletivo como líderes, mas também daqueles que se auto-instituem paranoicamente, assumindo-se como ideal

para os outros, neuróticos para quem Um mestre pode até vir a calhar. Como refere Quinet<sup>554</sup>, há um aspecto imaginário no significante mestre de ser um ideal ao qual o sujeito paranóico está identificado, sem nenhuma mediação de outro significante. Donde a possibilidade de verdadeiras catástrofes quando na sociedade um paranóico encarna o mestre, pois ele, por efeito da forclusão do Nome-do-Pai, não reconhece a lei no Outro.

O laço social se define pelo que agencia o discurso, mas sua referência é sempre o outro, o que é “dominado” e levado a trabalhar. O outro do laço social, portanto, é sempre o lugar do que sofre o efeito da dominância por parte daquele que funciona como o agente determinado por uma verdade não confessada. No discurso do mestre o outro é aquele que é escravizado, ou que é levado a produzir um saber e os objetos de gozo para o mestre.

No discurso universitário o que domina é o saber e outro da relação dominado, objetivado, produzindo como consequência um sujeito dividido, revoltado ou sintomatizado. Lacan define esse discurso como típico da ciência, mas também da burocracia no qual pode ocorrer, pela instrumentalização do outro, formações perversas das quais resultam uma das formas do mal-estar na civilização. Já no avesso desse discurso, o da histórica questiona o totalitarismo perverso do saber, mas restitui no laço social um mestre, que por sua vez, promove o saber e, ao fazê-lo agente, reconduz ao discurso universitário, e assim, sucessivamente.

O discurso do capitalista difere do discurso do mestre do qual deriva pela ausência de articulação entre o desejo do que manda e do que obedece, conforme a dialética hegeliana, entre o senhor e o escravo, entre vida e morte, entre trabalho e casa, objeto e o gozo. Não há vínculo entre o senhor moderno, o capitalista, e o proletário, até porque a própria figura do capitalista tende a desaparecer dando lugar, como já vimos, ao capital, despersonalizado, diluído, globalizado. O senhor no discurso do capitalista não é encarnado por ninguém, poder-se-ia dizer que é *transsocial*, pois a figura impessoal do capital atravessa todo o tecido social. No lugar da sociedade entra o mercado e suas leis. O discurso do capitalista é novo discurso do mestre que produz novas formas de mal-estar na contemporaneidade.

---

<sup>554</sup> Psicose e Laço Social, op. cit., p. 103.

## 4.2 O LAÇO SOCIAL CAPITALISTA

Ao considerarmos a hipótese da denegação estamos trabalhando com a noção de recalque e de que o que há é um retorno, que como sabemos nunca é do mesmo, há sempre uma transformação. Ou seja, os homens continuam estruturalmente dependentes de uma referência terceira para se constituir enquanto sujeitos. O mestre tradicional é negado, mas a função de mestria ressurgue no dispositivo capitalista como o que aqui metaforicamente está sendo designado de Mestre Capital.

Se o que aqui chamamos Mestre Divino e Mestre Humano, numa referência histórica a figuras de autoridade com função de mestria, de alguma forma servem como referências terceiras, por ocuparem esse lugar de grande Outro, o mesmo não se pode dizer de Mestre Capital. Este não se configura como uma instância de alteridade, nem se presta à imaginarização. Mestre Capital é inapreensível, parece não ter nem consistência simbólica e não se reveste imaginariamente como os demais que o antecederam. Dessa forma, reafirmá-lo como Mestre, confirmar sua função de mestria significa tão somente atender seus desígnios, entrar na lógica do dispositivo capitalista. Isto implica em que o sujeito ao ocupar o lugar de agente numa mutação do discurso do mestre, seja confundido com um Eu, numa ilusão de autonomia e livre acesso aos objetos supostamente capazes de satisfazê-lo, completá-lo e conduzi-lo à felicidade.

Podemos pensar que a denegação do mestre implica ao mesmo tempo, a negação ou a recusa da castração. Ora, isto leva a que o dispositivo do capital engendre um laço social singular. Dessa forma, no discurso do capitalista, esse que é o discurso da dominação contemporânea por excelência, o que determina o agir do sujeito vem dele mesmo, numa ilusão de autonomia, e o que ele confessa querer dominar é o saber da ciência na produção do objeto, no qual muitas vezes se inclui o outro humano rebaixado à condição de mercadoria.

É um dispositivo que tende a excluir o outro do laço social ao propor a relação com um objeto de consumo. Sendo excluído o outro, as relações sociais deixam de ser centradas nos laços com os outros homens e passam a privilegiar a recepção e manipulação dos bens, objetos e mensagens<sup>555</sup>. Assim, os objetos produzidos pelo

---

<sup>555</sup> Como isso se expressa na sociedade é muito bem descrito e analisado por autores como Zygmunt Bauman em *Tempos Líquidos, Modernidade e Ambivalência, Vida para o Consumo: a transformação das pessoas em*

saber da ciência, cada vez mais perfeitos, candidatam-se à substituição do semelhante, como os meios eletrônicos, dos quais se diz que interagem com o sujeito.

Contrapondo-se ao lugar comum de análises que enfatizam a passagem de um consumo passivo ultrapassado, por exemplo, de um texto ou da obra de arte, para a potência democrática da interatividade dos meios eletrônicos, com a noção de interpassividade Žižek<sup>556</sup> chama a atenção para outro lado da questão, que me parece significativo para pensar essas relações atuais.

A contraparte da interação com o objeto (em vez do acompanhamento passivo do espetáculo) é a situação em que o próprio objeto tira de mim minha passividade, priva-me dela, de tal modo que é o objeto que aprecia o espetáculo em vez de mim, poupando-me da obrigação de me divertir.

Žižek, tomando a interpretação de Lacan no Seminário da Ética acerca de uma cena da tragédia grega, diz que ali no teatro o coro se encarrega das emoções, como se uma figura de Outro pudesse tomar nosso lugar e experimentar por nós os mais íntimos sentimentos. Observa que não é diferente o alívio que sente o expectador de TV que assiste uma cena cômica acompanhada de risadas enlatadas, mesmo que ele próprio não ria. O objeto tira a passividade do sujeito, parecendo ser ele que aprecia o espetáculo. É o caso, por exemplo, do apaixonado por filmes que grava ou compra fitas ou DVDs, esperando um dia poder assisti-los, como se o simples fato de que os tenha guardados já proporcionasse satisfação. Da mesma forma, os filmes pornográficos que parecem não ser mais um meio para excitar e estimular o telespectador para alguma atividade sexual solitária, a própria contemplação da cena parece ser suficiente, a observação do que goza em seu lugar.

A interpassividade é o oposto da noção hegeliana da astúcia da razão, em que sou ativo através do Outro, quando faço objetos ou pessoas agirem para mim. Na interpassividade, sou passivo através do Outro. Concedo ao Outro o gozo passivo de minha experiência, enquanto posso continuar ativamente empenhado em coisas sem sentido. É uma noção de falsa atividade, um empenho obsessivo para que nada aconteça, para que nada mude realmente. Contra isso, diz Žižek, a saída é retirar-se para a passividade e recusar-se a participar, uma forma de preparar-se para uma atividade verdadeira, “para um ato que mudará efetivamente as coordenadas da

---

*mercadoria, Capitalismo parasitário*, já citados aqui, entre tantos outros, não cabendo sua repetição aqui, por não ser a descrição dos fenômenos o objetivo deste trabalho.

<sup>556</sup> ŽIŽEK. *Como Ler Lacan*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p.32-52.

cena”. O perigo hoje não é a passividade, mas uma pseudoatividade<sup>557</sup>, a ânsia de ser ativo e participar.

Recusar-se a participar seria uma das formas de resistência para que não sejamos levados de roldão por algum imperativo anônimo a atividades sem sentido, pensando tratar-se de livre escolha ou da única possibilidade. Apesar de que o dispositivo tente fixar o sujeito nesse lugar de uma pretensa autonomia e domínio e na promessa de poder aceder diretamente aos objetos que lhe são oferecidos na ilusão de com eles poder, enfim, preencher sua falta constitutiva, ele pode mudar de posição, responder singularmente, girar o discurso, renovar o laço social.

#### **4.2.1 Uma família virtual?**

A família que vem se transformando, excluindo integrantes, avós, tios e primos, integra outros, o novo cônjuge, os filhos deste, pares homossexuais, integra agora também a TV. Destinado ao lazer e ao mesmo tempo a atender os interesses do capitalismo, a TV muda definitivamente as relações familiares e dá uma forte contribuição para a *formatação* do laço social contemporâneo, que não pode deixar de ser analisada. O que não implica juízo de valor, mas tão somente analisar o que está em jogo na sua estruturação. Afinal a TV tanto pode se constituir numa importante janela para o mundo, democratizando, ampliando e potencializando informações, como também pode servir para trazer para a casa, significantes, personagens, imagens que podem intervir na subjetividade que nela habita.

A TV acaba ocupando um lugar central na cena familiar, que cada vez mais assume o formato de um agrupamento unido por laços afetivos e econômicos e cada vez menos a característica de uma instituição. Já é bastante comum que os momentos de reunião da família se dêem não em torno, mas na frente da TV, não obstante a tendência à disseminação dos aparelhos pela casa, em cada quarto, inclusive das crianças, fazendo dessa assistência uma atividade mais individual e solitária. A TV acaba ocupando o lugar de um outro que além de fazer companhia aparentemente

---

<sup>557</sup> O autor exemplifica com a situação de grupo em que alguma tensão ameaça explodir e um obsessivo fala o tempo todo para impedir o momento embaraçoso de enfrentamento da questão. Ou, numa análise, o neurótico obsessivo que inunda o analista com estórias, sonhos, *insights*, uma atividade incessante para evitar a pergunta sobre o que realmente importa.

deixa cada um livre para fazer (assistir) o que quer, sem ter de entrar num trabalhoso consenso coletivo para a escolha da programação a ser consumida. Assim, depois de reunir, de “formar” a família, a TV numa alternância entre o dentro e o fora, constituiu aqueles que a vêem como uma grande família, uma família virtual, ou o que Dufour chama a família televisual.<sup>558</sup>

Os efeitos da inclusão nessa família virtual, que só pode fazer semblante de família, podem ser graves quando a família fragilizada por não conseguir realizar sua tarefa, cede esse espaço para a TV para que por ela entrem outros, até um “terceiro pai”. Dufour<sup>559</sup> propõe que não se tome a expressão terceiro pai como uma simples metáfora, mas ao pé da letra, pois ele introduz no espaço deixado em branco pela família desinstitucionalizada, a sua própria família que, por ser virtual, não é menos invasiva. Ele avalia que houve uma substituição de autoridade: aquela da família real, que foi alterada com a democratização das relações, para esta nova família ampliada ao incluir o virtual. Com isso perdemos as relações de autoridade, por vezes insuportáveis da antiga família, mas passamos a nos submeter às relações mercantis, que em silêncio vão contribuindo na estruturação dessa nova família.

O sentimento de pertença à família virtual produz a gregarização das consciências e leva à instauração de mecanismos de individuação novos e paradoxais. A modalidade de individuação que parece predominar na grande família virtual é a construção de si pelos outros e que se expressa na necessidade de ficar “célebre” que se dissemina entre os jovens hoje. Celebridade que podemos notar está diretamente ligada à notoriedade de uma imagem amplamente divulgada na mídia, não pelo reconhecimento pela presença de um traço singular. Essa forma de individuação que Dufour chama de estádio do espelho televisual<sup>560</sup>, merece ser examinada, pois parece estar ligada à inversão da posição do sujeito proposta no laço social capitalista.

No estádio do espelho, são os outros que me reconhecem. De início eu mesmo não me reconheço ali. Acontece que a imagem no espelho é invertida, não há coincidência entre a direita e a esquerda que ali se projeta e a direita e a esquerda do corpo. Isto conforme a teoria lacaniana inscreve toda a vida numa linha de ficção. Não é esse o caso da câmera, ela não inverte. Dufour se pergunta, como alguém faz

---

<sup>558</sup> Dufour, *O Divino Mercado*, op. cit., p.34.

<sup>559</sup> Dufour refere estudos americanos que designam a TV como terceiro pai, tal a penetração na vida das famílias e no cotidiano das crianças.

<sup>560</sup> Id., *ibid.*, p. 44.

para se reconhecer quando deixa de ser aquele que olha e passa a ser o olhado, quando deixa de estar diante do aparelho para estar *no* aparelho. Obviamente são os outros. Inclusive a reação de alguém que se vê pela primeira vez no vídeo é achar que aquilo não parece com ele. São os outros que o reconhecem. A consequência disso é que nesse estádio do espelho televisual são os outros que me ditam quem e o que eu sou. “Vejo-me na câmera como os outros me vêem. Eu me vejo como um outro entre outros, um outro que eu devo gerir, de maneira finalmente impessoal, *como se fosse eu*<sup>561</sup>”. A generalização desse estádio do espelho televisual só pode trazer consequências no laço social e nos mecanismos de subjetivação ao por em jogo certas modalidades de pulsão escópica.<sup>562</sup>

A pulsão escópica é mobilizada numa de suas peculiaridades, a inversão do sentido do olhar: não sou mais eu que vejo, ela a TV é que me olha.<sup>563</sup> Esse é um dos momentos em que o sujeito na posição de agente no discurso do capitalista se crê livre e autônomo e acredita olhar sem ser visto, enquanto, na verdade é olhado e escutado mais do que vê, ela *te vê!* Enquanto o sujeito olha é também olhado pelo olho cego da TV! “É essa báscula do olhar que é explorada no estádio do espelho televisual.”<sup>564</sup>

A TV seria como um panótico de Bentham ao avesso, pois agora “ninguém é visto, mas cada um é olhado por esse grande Outro que ele olha”, analisa Dufour. Não mais se trata de que este Outro veja a todos de um único ponto de vista central, mas de dirigir o olhar de cada um a pontos precisos que prometem a felicidade pela satisfação das necessidades. Nisso o marketing e a publicidade, cada qual com sua especialidade, colaboram elencando, fazendo uma previsão ou gerando a antecipação das mesmas. Dessa forma, “o indivíduo das Luzes é transformado em consumidor e até em *conso-mateur*”, diz o autor<sup>565</sup>, valendo-se de um equívoco permitido na língua francesa: *consommateur* [consumidor] e *conso-mateur* [*mateur*: aquele que olha sem ser visto, *voyeur*].

Seria esse um processo desencadeado no dispositivo capitalista sob o comando e astúcia do Mestre Capital. Só que é importante destacar que não se trata de uma

---

<sup>561</sup> Id., *ibid.*, p. 45.

<sup>562</sup> O que foi trabalhado por Lacan a partir de seu diálogo com Merleau-Ponty.

<sup>563</sup> Os programas televisivos são permanentemente medidos, como já acontece com a Internet.

<sup>564</sup> Id., *ibid.*, p. 49.

<sup>565</sup> Id., *ibid.*

artimanha diabólica de um grande Mestre que delibera contra nós. Aquele que mais parece candidatar-se como seu representante, o Mercado, o que quer é o seu bem, isto é o seu lucro, e se isto acaba atingindo também o processo de subjetivação, afinal, são cavacos do ofício e segundo sua lógica, melhor que sejam bem aproveitados e reutilizados. O mercado, no entanto, não chega a ser um representante de Mestre com os anteriores. Isto tem conseqüências. O Mercado não pode cumprir uma função simbólica na cultura, necessária à construção do eu, por isso outros se apresentam para assumi-la, donde os fundamentalismos, etnicismos, regionalismos, etc.

Mesmo Dufour<sup>566</sup> que, antes de colocar o mercado como um “novo Deus”, já havia se questionado se ele poderia se candidatar ao que ele chama novo grande Sujeito, novo Mestre a ocupar o espaço cedido pela República, considera, que o todo poderoso mercado pode fracassar nessa posição. A razão é que ainda que interfira no registro libidinal, não é uma economia simbólica, é só uma “economia econômica”, não pode dar conta do laço pessoal ou do laço social, pois “deixa o sujeito diante de si mesmo quanto ao essencial: sua própria fundação”<sup>567</sup>.

A conexão entre a economia mercantil e pulsional é tão somente uma ilusão produzida pelo discurso do capitalista, assim, tomá-la como uma realidade consumada em um indivíduo, como diz Porge<sup>568</sup>, seria como rejeitar o sujeito.

O capitalismo tenta fazer com que tudo passe por sua lógica. Dessa forma em lugar dos clérigos, intelectuais, professores, preceptores, literatos, e até da família, que doravante fazem figura de dinossauros da cultura, hoje a indústria cultural assume a produção dos bens espirituais e da “antropofeitura dos indivíduos”, isto é, de sua formação ou de sua instituição, sem que ela saiba realmente como fazer. O que dá entre outros efeitos essa família televisual, virtual, um semblante de família.

A questão é que o ser falante ao se deixar tomar por oferta continua para olhar, ao se deixar prender, acreditando que vê livremente a TEVÊ, torna-se uma *presa* fácil do Mestre Capital e fica *sujeito* ao aprisionamento no dispositivo discursivo capitalista.

---

<sup>566</sup> Em O Divino Mercado.

<sup>567</sup> A Arte de reduzir as Cabeças, op. cit., p. 84.

<sup>568</sup> PORGE, Érik. **Transmitir a Clínica Psicanalítica: Freud, Lacan, hoje**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 11.

#### 4.2.2 Uma nova psicologia das massas?

Freud em *A Psicologia das Massas e Análise do Eu* havia concluído que é o amor o que faz a ligação nos grupos humanos, tanto dos membros entre si como com o líder, assegurando a solidariedade. Amor alimentado por idealizações que desencadeiam o mecanismo de identificação que tenta barrar o efeito da alteridade do outro/Outro. Enquanto Freud assinala o elemento homogêneo, homossexual das massas, do que está presente na formação dos grupos, como sublinha Quinet<sup>569</sup>, Lacan salienta o elemento hetero (outro) com o objeto *a*, aquilo que é excluído da civilização, o objeto da pulsão, integrando na psicologia das massas, o mal-estar e a pulsão.

Freud já havia antecipado formações coletivas diferentes das analisadas por ele (como o exército e a Igreja Católica) ao falar daquelas em que o chefe é invisível, substituído por uma abstração, uma idéia, transformando-se num ideal do eu. Será que no domínio do laço social capitalista – em que o significante mestre capital ao ocupar o lugar da verdade aciona o sujeito, sem que ele se dê conta, e este tentando manter-se na posição de agente, parecendo ser quem comanda o funcionamento do dispositivo discursivo – o que parecia ser restrito a determinadas formações coletivas, como as descritas por Freud, tende a se disseminar no tecido social?

##### 4.2.2.1 Forclusão ou negação do Outro?

Para avançar nessa indagação retomo de início algumas considerações sobre o Outro. A ocupação do Outro, como alteridade radical de onde retorna nossa mensagem, como diz Melman<sup>570</sup>, se dá como defesa contra a vacuidade desse lugar. Não posso me fazer semelhante desse Outro, a não ser imaginariamente, como ao pensar que esse lugar é habitado por um pai do qual sou o filho. É daí que a conformação a esse lugar constitui o fanatismo, pois o fanático é alguém persuadido que tem a palavra justa, pois ela corresponde exatamente à mensagem vinda do

<sup>569</sup> Psicose e Laço Social, op. cit., p. 28.

<sup>570</sup> Novas Formas Clínicas, op. cit., p. 54.

Outro. O fanatismo só é evitado quando pode haver uma divisão em relação ao que é suposto como sendo demanda do Outro. Quando o mandato vindo do Outro não permite esta divisão, quando a divisão pareceria uma traição, produz-se o fanatismo.

A relação com o semelhante, regulada pela referência a um terceiro na posição de Outro, implica sempre uma dívida com esse Outro, que exerce uma demanda no sentido da delimitação do gozo. Quando o Outro resta excluído, é como se ao mesmo tempo a palavra não tivesse mais outro referente senão a autoridade do locutor, donde a tendência no sentido da manutenção de um diálogo horizontal com o semelhante. O autor<sup>571</sup> exemplifica com a comunicação horizontalizada pela internet em que o diálogo comum entre pessoas tão diferentes implica na renúncia às particularidades culturais, condição da comunidade global, na relação com o que para cada um funciona como grande Outro.

Podemos discutir essa questão, considerando que, ao lado dessa possível renúncia, a comunidade global também impõe uma confrontação permanente com as especificidades dos outros, resulte ou não numa integração. Será que isto não provoca também por outro caminho algum efeito de alteridade, função do grande Outro? Pode-se pensar que está aí um dos pontos de fratura do dispositivo capitalista que permitem a rotação discursiva. Tem algo nas redes sociais que difere da massa, uma vez que esse modo de relacionamento e comunicação tanto serve para disseminar, compartilhar algo, como também serve para interrogar ou mesmo subverter a ordem instituída.

Retomando a interlocução com Melman<sup>572</sup>, então, o que acontece hoje frente a esse Outro, lugar estruturalmente vazio? Sua interpretação é de que há hoje, não a negação, mas uma verdadeira forclusão do Outro. Havendo uma forclusão desse Outro, uma manifestação qualquer de comando pode ser vivida como intrusiva, como uma violência sentida de modo paranóico. Só uma divisão em relação ao que pode ser suposto como demanda do Outro evita o fanatismo. Douville<sup>573</sup>, que trabalha com a

---

<sup>571</sup> Id., *ibid.*, p. 56.

<sup>572</sup> Id., *ibid.*, p. 61.

<sup>573</sup> Ao refletir sobre a figura do estrangeiro em Freud e as incidências subjetivas das situações de bilingüismo, faz um paralelo entre situações pós-coloniais, quando muitas vezes o sujeito é privado de memória e de língua, e as incidências subjetivas da globalização. O autor trabalha num diálogo da psicanálise com a Antropologia.

DOUVILLE, Olivier. Uma melancolização do Laço Social? In: *Ágora, Estudos em Teoria Psicanalítica*. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia UFRJ, 2009. (Original: *Pour Introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social*, in *Cliniques méditerranéennes*. Paris. n<sup>o</sup>. 63, 2001/1, pp. 239-262.)

hipótese de que ocorre hoje uma melancolização do laço social, também observa que a função do terceiro está amortecida, quando as trocas são cada vez mais diretas e imediatas e predominam cultos identitários, numa tentativa de se privar definitivamente do Outro.

Há um convite da economia liberal a que se transponham restrições de gozo que poderiam vir de uma mensagem recebida do Outro, aceitando a dimensão do excesso na relação com os objetos como algo normal, observa Melman.<sup>574</sup> Aquilo que parecia ser demais, o que era obsceno e que antes devia ser rejeitado ou ficar invisível, agora está em primeiro plano. Ao mesmo tempo, aquilo que tinha direito a representação e era considerado normal hoje aparece como invisível e sem interesse. Para ele há hoje uma promoção social do objeto *a*, quando sem percebermos, vivemos no meio dos nossos dejetos.

É o que pode ser visto em certas apresentações *trash*, de modelos e estrelas, que são representações capazes de atrair o olhar e de valer ou aparecer como ideal, concebidas com base em um modelo desses dejetos que tínhamos o hábito de eliminar, diz ele. Parece ser o caso da série de mulheres “vegetais” que se exibem na TV, como a mulher melancia, mulher pêra, mulher jaca, mulher morango, mulher samambaia e por aí vai. Também é o caso de certos atos exibidos sem pudor, como o que aconteceu recentemente num programa de humor, elitizado até, para os padrões vigentes: um conhecido ator de televisão, ao ser perguntado pelo repórter/humorista que lhe entrevistava, sobre o que tinha vontade de fazer com ele, respondeu que era de cuspir-lhe na cara, o que não só disse, mas efetivamente fez. Ainda que a cena tenha sido acompanhada de críticas na apresentação do programa, ela foi exibida. Há programas, não só de humor, que se consagram inteiramente à exibição detalhada de representações de dejetos ou se dedicam a explorar a fundo a emoção e o horror, formas de convocação coletiva à identificação.

Conforme Melman<sup>575</sup>, a presença crescente em nosso mundo, de representações do objeto *a*, está ligada a essa rejeição do Outro, mas também à ideologia da economia liberal que nos força ao gozo, acarretando inclusive mudanças morais. A vida, que me era dada eu devia transmiti-la, mas não era seu proprietário, no dispositivo capitalista nada tem de sagrado e eventualmente pode até se tornar um valor mercantil. Ao mesmo tempo em que a vida parece não ter mais valor, é

<sup>574</sup> Melman, *Novas Formas Clínicas*, op. cit., p. 84.

<sup>575</sup> Id., *ibid.*, p. 86.

proclamada como valor maior. Se antes, com a predominância do gozo fálico estávamos condenados a somente gozar com o semblante do falo, agora, diz o autor, o gozo objetual nos permite tomar um objeto real. Ou seja, o pênis passa a ser tomado como objeto parcial do mesmo modo que o objeto oral, anal ou escópico.

Na medida em que tende a desaparecer o Outro, diz Melman<sup>576</sup>, o objeto *a* cessa de ser o suporte da alteridade para se tornar tão somente o suporte do semelhante, o que está na base do fenômeno comunitarista, ou seja, a disseminação de grupos em comunidades. Esses grupos têm na sua origem uma identificação puramente imaginária dos membros entre si, sendo rejeitado o dessemelhante. Eles podem até estar em torno de um pai comum, mas um pai que não ocupa o lugar do Outro. O que os une não é um ancestral comum, mas um inimigo comum, como é o caso das gangues, grupos nos quais não há limite para a violência em suas ações, o que já seria um modo de sintomatização.

A ideologia liberal que fundamenta o laço social capitalista faz com que os governos respeitem o comunitarismo pois, na visão do autor, importa garantir a todos os cidadãos a satisfação de suas demandas. Nas nações ricas, essas satisfações são democraticamente distribuídas, podendo todos, ricos e pobres, gozar em massa (férias, viagens, mil e um objetos e objetinhos de consumo).

Conforme Melman<sup>577</sup>, isso é da mesma natureza do que fundamenta a chamada sociedade dos mestres, como a democracia ateniense, que também ressurgue nesses tempos. Sociedade dos mestres que não tem nada a ver com o laço social instaurado pelo discurso do mestre, pois este está sujeito à alteridade. Também o gozo narcisista pode ser compartilhado, ou seja, podem se constituir grupos narcisistas para viver o gozo de seus narcisismos. A palavra entre dois *eus* exalta o narcisismo comum, a admiração recíproca, celebra uma fraternidade que dá um sentimento maníaco de onipotência. É isso o que dá poder às gangues. Esses grupos não são recusados pela ideologia da economia liberal, pois não lhe constitui obstáculo, uma vez que só pedem para participar do gozo objetual.<sup>578</sup>

Mas, mesmo entre irmãos, há sempre o sentimento de que um tem mais que o outro, estimulando a agressividade. Quanto mais homogêneo o grupo mais estará predisposto a cisões. O estádio do espelho mostra como a relação de eu a eu é sempre

---

<sup>576</sup> Id. Ibid., p. 89-89.

<sup>577</sup> Id., ibid., p. 90.

<sup>578</sup> Id., ibid., p. 92.

construída de tal maneira que o eu com o qual estou lidando aparece sempre como ideal, portanto meu próprio eu sempre aparecerá numa posição de insuficiência em relação a essa imagem. O limite para essa tendência a uma corrida igualitária na direção do Mesmo se encontra no próprio fato de que há linguagem, é o que permite que a alteridade seja restabelecida e que se possa mudar de discurso.

Tomo a análise de Melman, bem como de outros autores que tratam dos fenômenos atuais, como referente àquilo que tende a ocorrer quando da dominância do discurso do capitalista, não como uma generalização. Mestre Capital, forma metafórica que estamos utilizando para falar do comando que advém do dispositivo capitalista, por não constituir uma referência simbólica, por funcionar como uma autoridade fluída e transparente, por não permitir uma imaginarização, realmente não pode povoar o lugar do grande Outro.

No entanto, se pensamos que o discurso do capitalista é uma “forçagem” para alterar internamente a estruturação do discurso do mestre e se tratando de um dispositivo discursivo, não há aí uma naturalização, nem uma fixação. Os discursos giram, portanto a posição do sujeito e sua referência ao Outro é outra nos demais discursos que se sucedem. Por isso, tanto uma forclusão do Outro, como uma aderência massiva a ele, podem ser compreendidos como modos de sintomatização a que está sujeito o laço social contemporâneo, não exatamente uma mutação do laço, pois nesse caso, estaríamos supondo um aprisionamento, sem saída<sup>579</sup> no discurso do capitalista.

#### 4.2.2.2 Fenômenos de massa contemporâneos

A mutação no discurso do mestre, que faz surgir o discurso do capitalista, promove o eclipsamento do sujeito pelo Eu, a ilusão de autonomia e a negação da castração do sujeito pela suposição de acesso direto ao objeto ao tomá-lo pelo objeto de consumo. Como consequência, nos fenômenos de massa a ligação não se dá tanto pela identificação resultante de um amor compartilhado pelos membros entre si ou em relação a um terceiro idealizado, mas pela identificação imaginária que fica no

---

<sup>579</sup> Em razão do que, conforme Goldenberg, (Goza!, op. cit.), a psicanálise, a educação e a expressão do sintoma não seriam possíveis no seio das relações de produção capitalistas!

nível do eu ideal. Por exemplo, no *facebook*, um dos sites de relacionamento, mais difundidos no momento que forma uma comunidade de “amigos” conectados virtualmente podendo ser ou não numa sincronia temporal, mas desde espaços diferenciados e individuais, há uma forma de troca em que prepondera mais a “mostração” que a interlocução. Há uma proliferação de imagens. Cada vivência pessoal é fartamente documentada e posta na rede para que seja vista por toda a comunidade. Nas formas de trocas verbais prevalecem comentários claramente dirigidos ao reforço das imagens de si ou dos outros.

Dufour faz sua leitura das formações coletivas contemporâneas vendo nelas uma diferença estrutural em relação à massa descrita por Freud<sup>580</sup>, uma vez que a sociedade inventa hoje um novo tipo de agregado social que combina egoísmo e gregariedade, o qual denomina formação ego-gregária<sup>581</sup>. Sua hipótese é de que saímos do individualismo<sup>582</sup> e caímos no egoísmo. Enquanto o individualismo impõe a saída das exigências do pequeno *eu* tirânico, o egoísmo procede de sua defesa absoluta. Por isso a preferência do autor pelo termo egoísmo, consonante com o fundamento da ideologia liberal dominante. Há uma proliferação de egos cegos ou cegados, pois não percebem que são recrutados em conjuntos massificados, se crêem iguais e vivem em pequenos “rebanhos” alinhados ao grande rebanho de consumidores. Para Dufour, ao mesmo tempo em que os indivíduos vivem separados uns dos outros, alimentando o egoísmo, estão ligados uns aos outros de modo virtual, de modo a serem conduzidos a fontes de abundância de interesse do capitalismo.

Nessa tentativa de invasão do espaço subjetivo, o marketing, tendo descoberto que o motor do desejo mantém o sujeito em permanente busca, é encarregado de descobrir pontos sensíveis, de potencial interesse para poder sugerir objetos e objetinhos que ele possa comprar para manter-se ocupado e iludido de que assim consiga tamponar sua falta. A saída dos aparelhinhos eletrônicos, cada vez mais fascinantes, é fantástica, filas se formam quando um novo modelo é lançado, para

<sup>580</sup> Dufour reitera que a teoria freudiana é tributária do programa moderno das Luzes, que visava a autonomia crítica e criativa do indivíduo. O Divino Mercado, op. cit., p. 22-23.

<sup>581</sup> Gregário vem do latim *gregarius*, de *grex*, *gregis*, rebanho.

<sup>582</sup> Após o avanço moderno do individualismo, (conforme os trabalhos pioneiros de Louis Dumont e de Norbert Elias) que promoveu a independência e a autonomia, mas também o incremento de um narcisismo pós-moderno com a invasão do Eu por toda a parte, hoje o risco é de que essa bela conquista leve ao perecimento das próprias bases da vida em sociedade. Dufour concorda com Gauchet ao dizer que o individualismo é suscetível de se transformar num narcisismo de “má qualidade”, pela tendência a se desenvolver no desconhecimento daquilo que o possibilitou, ou seja, de que há princípios transcendentais situados numa instância coletiva constitutiva do político, leis que dão direitos e deveres, instituições, um Estado.

adquiri-lo imediatamente, não importando o preço. Principalmente entre adolescentes, mas não só, muito sensíveis à opinião do grupo, temendo sempre ficar à margem, ser visto portando um modelo “ultrapassado” pode ser motivo de verdadeiro sofrimento. Enquanto isso, a publicidade ocupa-se da formatação estética da economia libidinal. Sem nos darmos conta, hoje vivemos em meio à publicidade e ao *merchandise*. Já não é figura, é fundo, nem percebemos. O próprio *facebook* vai inserindo na página do perfil do usuário uma coluna com publicidade de produtos que o sistema vai deduzindo serem do interesse do mesmo, na medida em que vai coletando seus dados. Há hoje, inclusive, trabalhos especializados que consistem na análise de tendências que surgem nas redes sociais para orientar a produção de novos produtos.

No laço social, de acordo com a tese defendida por Dufour, a entrada dos objetos, especialmente o áudio-visual, intensifica o comportamento gregário, o funcionamento do rebanho, não o individualismo, ao contrário do que parece manifesto. Ele lembra que Nietzsche já havia antecipado que vivemos numa sociedade-rebanho e que também Kant (*O que é o Iluminismo?*) já havia dito que o arrebanhamento intervém desde que os homens renunciando a pensar por si mesmos se colocaram sob a proteção de guardiões que por “bondade se propõe a velar por eles e que ordenam: Não pensem! Obedeçam! Paguem! Creiam!” Hoje cabe acrescentar o que o comerciante ajudado pelo publicitário ordena ao rebanho de consumidores: “Não pensem! Gastem!” A paixão democrática pela igualdade, conclui Dufour<sup>583</sup>, não pode descuidar do risco de outro tipo de despotismo<sup>584</sup> que tenta fazer com que a sociedade se transforme num rebanho de animais tímidos e industriais livres do “distúrbio de pensar”.

Mestre Capital, dessa forma aciona múltiplos olhos coordenados entre si compondo uma grande rede para olhar os membros do rebanho um a um fornecendo-lhes pontos cegos onde cada um pode se refletir e assim conduzi-los mansamente às fontes de consumo.

A inclusão na massa ou num conjunto ego-gregário, nos termos de Dufour, ainda que com o apoio artificial cotidiano da diversão, é um movimento de alienação

---

<sup>583</sup> Para o autor a modernidade foi um projeto nunca totalmente realizado, houve malogro na tentativa de uma sociedade de iguais. Id., *ibid.*, p. 50.

<sup>584</sup> Dufour comentando o pensamento de Alexis de Tocqueville, *De La Democratie em Amérique*, [1840], OEuvres II, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1991(*Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre*, p. 840).

que implica perda da singularidade, perda da estima de si. O efeito pode ser o desamparo, o sentimento de solidão, a liberação de angústia. Isso nos chega na clínica quando escutamos adolescentes falarem da busca incessante de festas onde ficam juntos para “fazer” as mesmas coisas, dançar, beber, se drogar, “ficar”, sem que consigam obter um prazer com que possam ficar supridos ao menos temporariamente, logo o circuito precisa ser repetido até alcançar a saturação muitas vezes por exaustão, exaustão física mesmo. Aqueles que conseguem falar, por vezes conseguem indagar sua própria posição, seu próprio desejo, o que promove um resgate do sujeito e impede uma dissolução na massa.

A constatação desse tipo de fenômeno de massa na atualidade, no entanto, não significa que toda a sociedade tenha se transformado num grande conjunto egregário. O que acontece é que a tendência forçada pelo dispositivo capitalista à sua disseminação acaba conferindo, por vezes, essa característica ao laço social contemporâneo. A diferença em relação às massas descritas por Freud, não parece ser estrutural, como afirma Dufour, mas uma variação fenomenológica. Embora nas primeiras a ligação seja libidinal e nas segundas o compartilhamento se dê no plano do gozo, estruturalmente há em comum a identificação imaginária dos membros entre si e a exclusão da alteridade.

O que faz a ligação nos grupos ou comunidades organizadas, também pode ser pensada a partir de outro aspecto levantado por Žižek<sup>585</sup>, o de uma mentira primordial. Ao invés da culpa, ou seja, de uma identificação por uma culpa compartilhada, uma recusa fetichista dessa culpa. Uma mentira compartilhada, diz ele, torna um laço mais eficaz para um grupo que a verdade e dessa negação coletiva resulta o gozo. A função do senhor, nesse caso, talvez seja estabelecer a mentira capaz de sustentar a solidariedade.

Há hoje, como ressalta Douville<sup>586</sup>, uma exacerbação dos traços identitários e a exclusão do próximo, donde as formações dos guetos ou tribos que não são o ressurgimento da origem reencontrada, embora proliferem cultos comemorativos e simulacros de retorno do tradicional, que funcionam não por fidelidade a alguma herança, mas por uma afiliação narcísica.

No entanto, o preço de uma disseminação desse tipo pode ser pago com a sintomatização, com tropeços na subjetivação e mal-estar. No laço social, conforme

---

<sup>585</sup> As Metástases do Gozo, op. cit., p. 183-185.

<sup>586</sup> Op. cit.

aponta Douville, o efeito pode ser de uma melancolização, com risco do sujeito deslizar para uma posição de objeto em um social que não transmite mais o vazio necessário à inscrição. Sua conclusão é de que não há nisso nada de fatal, uma vez que em cada um de nós, fazem-se e se desfazem os laços que constituem nossa humanidade simbólica. Cada um é "refém" antes de ser autor da troca, se é que ele chega a sê-lo. A partir daí, há a necessidade deste tempo ser pensado a várias vozes como um tempo coletivo de remanejamento identitário, exposto a conflitos de representações e de soberania absolutamente intensos e como travessia heterogênea dos modos de sintomas e de sublimação.

Outros fenômenos de massa contemporâneos podem ser localizados na violência por grupos a outros minoritários, como os imigrantes, trazendo consigo uma relação entre prazer e gozo na luta contra o corpo estranho "ex-timado". Žižek<sup>587</sup> reconhece na economia libidinal subjacente os tipos comuns de mal que ele classifica usando como princípio a tríade freudiana do Eu, Supereu e Isso. O tipo mais comum de mal é o *mal do Eu*, o comportamento motivado pelo cálculo egoísta e pela ambição, isto é, pela ignorância dos princípios éticos universais. O *mal do Supereu* é atribuído aos fundamentalismos fanáticos, o mal realizado em nome da devoção fanática a certos ideais ideológicos. Mas, aponta que, quando os *skinheads* agridem os estrangeiros, não é possível detectar um cálculo egoísta, nem uma identificação ideológica precisa. Todos os argumentos sobre as possíveis ameaças que eles representam podem induzir ao erro, mas um exame mais apurado do que diz um *skinheads* pode indicar que espancar os estrangeiros o faz sentir-se bem, que a presença dos estrangeiros o perturba. Trata-se do *mal do Isso*, "estruturado e motivado pelo desequilíbrio mais elementar entre o prazer e o corpo estrangeiro do gozo ao nível mais profundo".

O mal do isso põe em cena o "curto-circuito" mais elementar na relação do sujeito com o objeto-causa elementar perdido do seu desejo: o que nos "incomoda" no "outro" (judeu, japonês, africano, turco...) é o fato de ele parecer manter uma relação privilegiada com o objeto; o outro ou possui o objeto tesouro, porque nô-lo roubou (e por isso nós não o temos), ou representa uma ameaça para a nossa posse do objeto. Em resumo, a "intolerância" do *skinheads* em relação ao outro não pode ser concebida adequadamente sem referência ao objeto-causa do desejo, que é, por definição, um objeto ausente.<sup>588</sup>

---

<sup>587</sup> Id., *ibid.*, p. 199.

<sup>588</sup> Id., *ibid.*, p. 200.

Creio que a emergência desses fenômenos de massa sinaliza as formas de expressão do mal-estar e mesmo da sintomatização destes tempos. Diferente das massas descritas por Freud, os fenômenos de massa pós-modernos talvez, mais do que promover a identificação pela ligação libidinal, do amor dos membros entre si, sustentam a dependência do reconhecimento dos outros para a própria construção e manutenção da imagem de si. Mas, como Žižek analisa, há fenômenos que excedem o que se passa no nível do Eu. A descrição de Dufour das formações ego-gregárias dizem dos efeitos do discurso do capitalista, algo eminentemente contemporâneo, mas há muito nos fenômenos de massa atuais do que retorna de outro modo, do que se repete na história.

#### 4.3 O MAL-ESTAR NO ATO EDUCATIVO

O mal-estar na educação concerne ao impossível, um dos nomes do real, a partir do qual cada discurso é estruturado, ou seja, o mal-estar vai estar relacionado ao modo pelo qual o gozo não alcançado é modulado em cada discurso. Embora o ato de educar, um dos atos ditos impossíveis por Freud, venha sendo vinculado ao discurso do universitário, uma vez que há nele a aplicação do saber, não significa que todo ato educativo passe somente por esse discurso.

Para a análise do que vem a ser o ato educativo a partir dos vários discursos, primeiro vamos situar o ato. O ato já era pensado por Freud como ligado ao inconsciente quando na *Psicopatologia da Vida Cotidiana* ele distinguia mecanismos inconscientemente determinados no que chamou de atos sintomáticos e casuais (quebrar, trocar ou outros atos impróprios); atos perturbados (lapsos), em que há uma liberação parcial de uma representação parcialmente recalçada e nos atos inibidos em que o recalque é total. A esses atos Freud dava a mesma significação que aos sonhos, a de que neles há a realização de um desejo inconsciente. Os atos substitutos e sintomatizados são atos de afirmação do desejo, nem precisam ser realizados para que se cumpra o desejo, diz Costa.<sup>589</sup> O ato é um tempo sem pensamento, resume a autora.

---

<sup>589</sup> A Ficção de Si Mesmo, op. cit.

Dessa forma, o ato desde Freud apresenta uma dimensão de linguagem e a partir de Lacan, ato vem no lugar de um dizer. Pode-se pensar que no que se refere à educação, ou seja, um ato que possa ser situado como educativo também porta um encontro faltoso, há nele uma dimensão do que não pode se realizar, mas também de uma ruptura de onde pode emergir um sujeito.

O ato implica a dimensão do real, da falta e do sujeito, enquanto efeito de corte como o que ocorre no ato trágico ou no ato falho, o que coloca uma diferença radical para com uma ação educativa, que implica os personagens da cena, o que poderia se reduzir ao plano das estratégias de ensino. O ato não se refere ao que é dito, mas ao dizer que perpassa cada um. Isto significa que o ato educativo gerado a partir de cada discurso vai ser determinado não pela vontade de um agente, mas pela verdade inconsciente subjacente a cada discurso que conduz a diferentes produções.

Quinet<sup>590</sup> refere que ato é um dizer que funda um fato. Assim, um discurso é definido pelo ato que nele se insere que são fatos de discurso, não pelo *setting*, nem pelas palavras pronunciadas. No entanto, se há um ato específico ao discurso do analista (psicanalisar), ao discurso da histeria (fazer desejar), ao discurso do capitalista (consumir/consumir-se), ao discurso do mestre (governar), o discurso universitário se refere ao educar, mas isto pode ser pensado apenas como um modo de educar. A educação, o ato educativo é mais abrangente do que o ato inerente ao discurso universitário.

#### 4.3.1 No discurso do mestre

A educação se inicia com o discurso do mestre, laço social pelo qual o sujeito entra no laço da civilização. O discurso do mestre é o primeiro laço social que se instaura na experiência inicial da criança com os pais, os quais, por sua posição de agente diante dela, são quem enunciam significantes fundamentais que constituem o inconsciente. Uma palavra de ordem faz andar o corpo da criança, mas também o do adolescente e do adulto, como refere Julien.<sup>591</sup> O primeiro laço social é instituído por um mestre, um significante mestre, porque é enunciado no imperativo por alguém

<sup>590</sup> Psicose e Laço Social, op. cit., p. 41.

<sup>591</sup> JULIEN, Philippe. **Psicose, perversão, neurose**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2002, p. 184-185.

que tem autoridade. Assim, segundo o autor, o “faça isto!” é tomado como “seja isso!” e nessa identificação aos traços unários, recolhidos na série dos  $S_1$ , se constrói um ideal de domínio sobre si mesmo e sobre o outro.

O discurso do mestre como laço civilizador seria um primeiro tempo que vai permitir a instituição do ato educativo, aquele que se inicia muito precocemente e se realiza de uma geração à outra, pois não se pode dizer que já há ato no início. Conforme Lacan<sup>592</sup> só pode haver ato num contexto já preenchido por tudo que advém da incidência significante. Nesse primeiro tempo o pai real enquanto efeito de linguagem, uma vez que opera através do discurso da mãe, faz o trabalho da agência mestra.

É nesse sentido amplo que a educação é inaugurada, uma vez que é quando se fundam seus pilares, pela transmissão dos significantes mestres que incidem sobre a criança no momento inicial de alienação ao grande Outro, sob a dominância da lei de estrutura, que leva à estruturação subjetiva. Essa transmissão que se efetua pouco tem a ver com o que se quer ou se imagina transmitir, mas com o recalcado, o que fora excluído, exatamente aquilo que não se suporta ou não se aceita e que retorna nos filhos. Nesse momento, portanto, não se trata da transmissão de conhecimentos, mas da transmissão da falta que resulta em um saber insabido também do lado do outro, a criança no caso. Na relação do que não se sabe, diz Lacan<sup>593</sup>, é que reside a base do que se sabe. E poderíamos acrescentar, é sobre essa base que irá se assentar toda a possibilidade de aquisição do conhecimento.

A instância do mestre faz a mediação na medida em que produz o significante mestre. É um lugar autenticado, legitimado pela referência a um fundador e de alguma maneira corresponde à função do pai como agente da castração, função essencialmente simbólica, em que está em questão o falo imaginário<sup>594</sup>. Esse lugar presente na vida familiar, escolar, mas também na vida social em geral, é ocupado por alguém que legitima sua autoridade, mesmo que não tenha as qualidades requeridas, por sua referência a uma autoridade fundadora, seja ela, religiosa, paterna ou universitária, que terá procedido à nomeação, diz Melman<sup>595</sup>. É a

---

<sup>592</sup> O Avesso, op. cit., p. 119.

<sup>593</sup> Id., ibid., p. 28.

<sup>594</sup> Id., ibid., p.117.

<sup>595</sup> Exposição de Charles Melman sobre a Identidade Histórica no quadro de um seminário sobre a identificação, Reims, 06 de Junho de 1994, Tradução de Francisco Settineri.

passagem pela castração que dá acesso a esse lugar. Para ele, o que identifica alguém como mestre é uma identificação simbólica que se sustenta na liberação de um signo, de um puro símbolo, de uma pura nomeação, alguma forma de referendar um “te reconheço como” tal, nesse lugar.

O discurso do mestre organiza o laço educativo, seja entre pais e filhos ou entre professores e alunos, quando há uma relação de autoridade representada por uma figura de mestre sustentada simbolicamente. Ou seja, quando há referências exteriores, referências fálicas que sustentam esse lugar. Como diz Lacan<sup>596</sup>, nesse discurso, o mestre é a lei e o professor ou o legislador sustentam essa lei.

Quando a autoridade do que ocupa esse lugar não é validada simbolicamente são acionados recursos a aspectos imaginários para lhe dar sustentação, ou então, a imposição pode se dar mesmo pela força bruta. Essa forma de laço pode assumir um caráter repressivo e deslizar para o totalitarismo quando alguém, pessoa, grupo, instituição, seja no âmbito da família, da escola, de governo se confunde com o lugar e, sendo tomado num engano da totalidade, na negação da castração, se toma pelo Outro, encarna o mestre, faz a lei, impõe aos outros e obriga-os a trabalhar. Por isso é interessante a aposta de Pereira<sup>597</sup> de que “o ato de educar deva ser marcado pelo esvaziamento do mestre como inflação imaginária, mas reconvocato como lei simbólica”.

Então, o pequeno mestre que ocupa esse lugar pelo reconhecimento e autorização do Outro, tem uma autoridade legitimada, que faz com que sua palavra tenha um poder sobre o outro, um poder no sentido de potência de alteração. Isso tem algo a ver com o que na psicanálise se define como transferência, tanto na legitimação do lugar que parte de uma pressuposição de saber por parte do educando, como do educador, que, ao sustentar uma relação numa dimensão de alteridade, confere poder às suas palavras ou ensinamentos.

No plano do laço entre o educador e o educando, de onde viria a autorização? Seria muito simplista responder imediatamente, que é do aluno, pois não se trata de uma simples dualidade. Para que o aluno reconheça o professor, por exemplo, é preciso que haja um Outro que o reconheça, ele precisa ser autorizado pela instituição de ensino e mais amplamente pela comunidade ou mesmo pela sociedade. Não há

---

<sup>596</sup> **Alocuções sobre o Ensino.** In Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

<sup>597</sup> PEREIRA, Marcelo Ricardo. Subversão docente: ou para além da “realidade do aluno. In: MRECH, (Org.) O Impacto da Psicanálise na Educação, op. cit., p. 110.

como excluir do contexto simbólico, salvo exceções que costumam ser tomadas, de forma idealizada, das quais não faltam ilustrações nos meios de comunicação, ou mesmo, como ficção no cinema. Em meio a uma realidade contraproducente qualquer, seja do lado de uma escola autoritária, ou, ao seu inverso, anárquica, seja do lado de grupo de alunos desinteressados, com dificuldades, sem falar de questões sociais e culturais, surge um pequeno mestre benevolente, carismático, que solitariamente e por si mesmo, consegue mudar o rumo das coisas e conduzir a educação a “bom termo”.

É importante considerar que o ato educativo através do laço discursivo do mestre pode apresentar muitos estilos. Como lembra Quinet<sup>598</sup>, isto pode estar “articulado ao manejo, ou mesmo ao destino que se dá à verdade que ele detém”. Da mesma forma, resultam muitas formas de mal-estar, mas esquematicamente poder-se-ia dizer que balizadas por operações que não se dão no mesmo nível.

Uma é a operação inerente ao próprio processo de subjetivação, inclui a renúncia pulsional que se impõe para que haja civilização, uma renúncia necessária ao gozo, princípio de toda educação. É inevitável o mal-estar na medida em que há gozo que é perdido, desejo que é recalcado e ocultamento da castração do mestre. Outra, inerente ao exercício da mestria no âmbito social, quando personagens encarnam o significante mestre tomando-se pelo grande Outro e exercem o domínio sobre o outro, o semelhante, em condição de dependência. Também aqui não há um único efeito, um único mal-estar, são muitos modos de responder à repressão autoritária. Assim, tanto pode haver uma acomodação ao imperativo do mestre a que as coisas funcionem como ele quer, mantendo uma alienação que pode levar à dessubjetivação, mas pode também haver resistência, o que aumenta o mal-estar, mas pode conduzir a uma mudança de posição.

#### **4.3.2 No discurso da histérica**

O primeiro giro discursivo a evidenciar o que é da ordem do inconsciente faz o sujeito do desejo ascender à posição de comando, como agente do discurso, logo

---

<sup>598</sup> Apoiado em R. Jakobson, “*La Dominante*” in *Questions de poétique*. Paris: Seuil, 1973, p.145. *Psicose e Laço Social*, op. cit., p. 36.

estabelecendo uma nova relação com o saber, o que já produz uma mudança em relação à educação. O sujeito dividido, verdade não reconhecida no discurso do mestre, assume o comando animado pelo desejo no discurso dito da histérica. O sujeito então busca saber e para isto vale-se de um mestre que desta vez é quem tem de trabalhar para produzir esse saber. O discurso da histérica é um laço social que motiva alguém saber, mas saber o que? Não é do mesmo saber que se trata em cada discurso. Se no discurso do mestre o saber fica no lugar do outro, o que tem de trabalhar para transferir saber ao mestre, no discurso da histérica o saber é a produção, mas está em disjunção com o gozo, ou seja, esse saber não dá conta do gozo.<sup>599</sup>

Dessa posição discursiva o sujeito, ignora a verdade do buraco, do que lhe falta causando seu desejo e ao buscar saber, ao mesmo tempo desafia a autoridade do mestre que fica impotente em satisfazer sua demanda. Por não dar conta do gozo, a insatisfação sustenta o desejo de continuar buscando o saber, o que promove a aprendizagem e até mesmo o desenvolvimento da ciência, a partir do princípio de que a insatisfação mobiliza a continuidade da busca.

A produção do saber que se dá a partir da verdade da falta real é diferente do saber produzido no discurso do mestre. No laço social histórico, trata-se de uma invenção ou da ficção para dar conta dessa falta, um saber mítico. É o que acontece com a criança ao construir suas teorias sexuais infantis, diante da diferença do sexo. Como diz Freud, não só as teorias sexuais infantis, mas as teorias em geral nascem dessa condição impossível de dar conta do real. O discurso da histérica que permitiu o saber científico, a emergência da ciência<sup>600</sup>, permite também a emergência do sujeito tal qual é concebido pela psicanálise, como dividido, em disjunção com o objeto.

Ao considerarmos o que a psicanálise descobre acerca da divisão do sujeito e o que o move a buscar saber, a partir da escuta da histérica, à qual responde com um novo laço social na instituição do discurso do analista, podemos pensar que este giro

---

<sup>599</sup> Por isso, Lacan diz que a histérica quer que se saiba que ela como mulher “pode abrir para o gozo”. O Avesso, op. cit., p. 32.

<sup>600</sup> Durante certo tempo Lacan havia identificado o discurso da ciência ao discurso do mestre, identidade encontrada ao especular sobre a origem mítica da ciência, no século XVII, quando o saber era garantido por Deus. Saber sobre o mundo que começa a se transformar com o raciocínio lógico-dedutivo desenvolvido por Descartes e que sofre uma mudança radical mais adiante, com a manipulação do número e de uma busca de formalização da verdade sob forma de axiomas, quando cai o monopólio da verdade atribuída a Deus, à religião ou à magia. Até que, como vimos em capítulos anteriores, chega um momento em que a ciência toma o rumo do discurso universitário. O Avesso, op. cit.

discursivo do discurso do mestre para o discurso da histórica possibilita um novo ato educativo. No discurso do mestre o significante mestre (UM, ou  $S_1$ ) numa posição de comando, de poder intervir sobre o saber no lugar do outro, funda um saber “equivalente a um conhecimento que se pode imaginariamente *esgotar* pelo trabalho e pode ser acumulado e transmitido”.<sup>601</sup> No discurso da histórica, como o lugar da verdade é ocupado pelo real, é o real que efetivamente promove a produção de um novo saber, um saber que instiga a invenção. Um provoca no outro o desejo de saber.

O que será que acontece se neste dispositivo discursivo, quem ocupa o lugar de sujeito barrado é o aluno, atribuindo ao outro, no caso o professor, o lugar de mestre convocado a trabalhar? Parece tratar-se dos momentos em que o educando demanda, interpela o mestre. Aos pequenos mestres ou professores de início seduzidos por serem postos nesse lugar, não é nada fácil suportar serem depositos a cada vez, por não saciarem o desejo daqueles que se apresentam como alunos. Trata-se do desejo de saber, de saber mais, além ou aquém do que o outro pode responder, de forma a sempre bordear o impossível, pois a verdade acerca do seu gozo não encontra resposta em nenhum saber.

No texto sobre o Ensino<sup>602</sup> Lacan identifica o discurso socrático ao discurso da histórica, situando Sócrates no lugar do sujeito barrado. Ele diz que é no lugar do agente, onde está  $\$$  que se encontra o professor, isto quando existe professor. Penso que como Sócrates, é deste lugar de agente de um laço histórico que Santo Agostinho interroga Deodato, seu educando no diálogo apresentado no texto O Mestre<sup>603</sup>. Sócrates e Agostinho se valiam de um método interrogativo supondo que o outro pudesse ele próprio produzir um saber.

O ato educativo que leva em conta essa dimensão real da verdade promove a liberdade e a criatividade, o incentivo à busca de saber, à curiosidade. O educador ao se apresentar como sujeito representando o gozo para o outro, convoca (seduz?) o educando a trabalhar para produzir o saber. O ato educativo a partir do discurso histórico pode se dar nos momentos em que o pequeno mestre não fixado numa colagem imaginária ao mestre, consegue colocar o outro nesse lugar de mestre convocando-o a produzir saber, um saber barrado, poder-se-ia dizer, pois não dá conta do real. Persiste a falta instauradora do desejo. Em decorrência, o mal-estar

---

<sup>601</sup> Souza, Os Discursos na Psicanálise, op. cit., p. 140.

<sup>602</sup> Op. cit.

<sup>603</sup> Id., ibid.

que acompanha o ato educativo inerente a esse modo de laço histórico é a impotência e a insatisfação.

### 4.3.3 No discurso universitário

*É da noção de um saber que se transmite,  
que se transmite integralmente, que se produziu no saber essa peneiragem  
graças à qual um discurso que se chama de científico se constituiu.*  
Jacques Lacan<sup>604</sup>

A passagem do discurso do mestre ao discurso da histórica se dá por um giro regressivo que desvela o que era inconsciente e dá lugar ao sujeito que se mostra na sua divisão. Já no sentido oposto, o giro progressivo que promove um novo recalçamento que exclui o mestre do comando aparente, altera o laço social produzindo efeitos na educação. Trata-se da emergência do discurso universitário, quando o saber assume o lugar de ordem e passa a ser um saber construído por uma linguagem tomada em sentido absoluto, sem brechas, enquanto o significante mestre passa ao lugar da verdade.

Esse saber se apresenta como unívoco e sem representante, como se fosse acéfalo, mas, na verdade, esse saber é sustentado pelos mestres, aqueles que se apropriaram do saber fazer do escravo. A um significante assim posto, não há espaço para a verdade inconsciente e só quem pode responder é o Eu. O Eu responde enunciando um saber que contém como verdade o significante mestre que corresponde ao Eu do mestre, um Eu idêntico a si mesmo.<sup>605</sup>

No laço educativo assim organizado<sup>606</sup>, o estudante que trabalha fica colocado no lugar de objeto, sem que seja mais preciso um mestre concreto para que permaneça o imperativo “continua a saber”. Como saber organizado e conservador, pode mesmo submeter e conduzir o educador que é tão somente um porta-voz do saber sustentado pelos mestres, o qual não tem relação com o sujeito. Esse é o saber muitas vezes em jogo na educação, um saber universal, sustentado por inventores desse saber.

---

<sup>604</sup> Mais, Ainda, op. cit., p. 193.

<sup>605</sup> O Avesso, op. cit., p. 57-59.

<sup>606</sup> Id., ibid., p. 98-99.

Dessa forma o professor nesse discurso é *feito* “mestre”, um pequeno mestre, é *capacitado* a ensinar àqueles que ocupam a posição do outro e que não conseguem ter acesso à verdade. No mesmo texto<sup>607</sup> sobre o Ensino, Lacan refere que o professor aqui se encontra no registro da produção. Também os pequenos outros a serem ensinados só podem tomar a palavra, ancorados nas citações, ou seja, tutelados pelo Mestre. É um discurso apto a dar títulos, a preservar esse saber que está sempre acompanhado do nome de um autor. O ato educativo que corresponde a esse discurso fica enquadrado no ensino. Mas, do ensino não significa que resulte um saber, pode até mesmo ser, diz Lacan, que o ensino seja feito para estabelecer uma barreira ao saber.<sup>608</sup>

O modo de laço social estabelecido na relação professor-aluno organizado pelo discurso universitário, portanto, se caracteriza pelo domínio do saber sendo o estudante, o dominado e outro da relação, objetivado, produzindo como conseqüência um sujeito dividido, revoltado ou sintomatizado. O sujeito, seja ele o professor ou o aluno, é produto do domínio do saber, sem ter acesso ao mestre que na verdade o comanda. Nesse discurso, a situação extrema pode ser uma verdadeira perversidade educativa, quando o outro é instrumentalizado.

O perverso é um burocrata do gozo que “age com seu saber sobre o gozo do qual ele se situa como autor em nome do Outro da verdade; ele age sobre sua vítima objetivada para provocar sua divisão, como nos mostra o exibicionista”, exemplifica Quinet.<sup>609</sup> Por isso Lacan<sup>610</sup> dizia que o discurso universitário é um discurso do mestre pervertido. No Seminário O Averso da Psicanálise ele faz uma dura crítica a esse discurso que se mostrava dominante após a reforma universitária quando passaram a prevalecer os créditos e as unidades de valor. Da perversão educativa, da mesma ordem daquela implícita na burocracia, que em nome de um saber há uma tirania sobre o outro, ao tomá-lo como objeto de gozo, resulta uma das formas do mal-estar na civilização.

---

<sup>607</sup> Alocuções sobre o Ensino, op. cit., p. 306.

<sup>608</sup> Id., ibid., 302-303.

<sup>609</sup> Psicose e Laço Social, op. cit., p. 42.

<sup>610</sup> O Averso, op. cit., p. 176.

#### 4.3.4 No discurso do analista

*A análise veio nos anunciar que há saber que não se sabe,  
um saber que se baseia no significante enquanto tal.*  
Jacques Lacan<sup>611</sup>

Na contramão do discurso universitário, sucedendo o discurso da histérica no movimento retrógrado que dá a ver o que é da ordem inconsciente, o lugar da agência fica aberto ao real, com o discurso dito do analista. Será possível a partir de um discurso que é o contraponto do discurso do mestre um ato educativo? Lacan<sup>612</sup> diz que a “[...] a função de quem ensina é da ordem do papel, do lugar a sustentar, que é, incontestavelmente, um certo lugar de prestígio”. Certamente não é essa a posição do analista, que ao contrário, deve ocupar o lugar de agente como semblante de objeto se isentando do exercício de poder seja da ordem do governo ou do domínio pelo saber.

No discurso do analista, há poder em jogo, aquele que se transfere do que imaginariamente é depositado em seu ser à palavra do outro, que então pode produzir seus significantes mestres. Também há saber em jogo, mas ocupando o lugar da verdade é estruturada como um enigma de forma que nunca se pode dizê-la, a não ser pela metade. É no amor a essa verdade que está fundada a relação analítica.

Apesar de que o ato analítico seja contraditório ao ensino próprio ao discurso do universitário, talvez seja possível pensar que o discurso do analista uma vez tendo sido inventado num dado momento histórico, ele possa funcionar como corte e como disparador para a mudança de discurso. É como corte que aparece no transcurso de uma análise em cada passagem de um discurso a outro a emergência do discurso do analista.<sup>613</sup> Além disso, como já foi tratado anteriormente, o ensino parece mais coerente com o ato educativo que se realiza no discurso universitário e temos tentado pensar que ele seja diferente em cada laço social, inclusive no discurso do analista. Discurso do analista, que cabe ressaltar, é o laço no qual pode se dar um ato analítico, mas talvez possa se pensar que esse laço possa dar lugar a um determinado modo de ato educativo.

---

<sup>611</sup> Lacan, Mais, ainda, op. cit., p. 129.

<sup>612</sup> O Avesso, op. cit., p. 40.

<sup>613</sup> Lacan, Seminário XX, Mais Ainda, op. cit., p. 26.

Lacan<sup>614</sup> em determinado momento do Seminário o Averso, diz que um psicanalista pode relativizar o discurso da ciência e permitir a chance de fazer uma boa pesquisa. Assim, se em momentos pontuais, a agência do discurso, recuar do domínio do poder ou do saber positivado, sob a pressão da verdade do saber inconsciente que se impõe, isso basta para que o discurso gire. Como isso pode se dar? Naqueles instantes em que o educador ao abdicar de uma posição de mestria puder reconhecer o educando como sujeito dividido pelo saber insabido inconsciente, uma vez que sua verdade mesmo inacessível é o que determina suas condições de aprendizagem. É quando o professor cala e dá lugar a que na fala do aluno se expresse a sua interrogação.

Assim, de uma forma mais ampla, não se trata de que os pais ou os pequenos mestres se coloquem como analistas diante de seus filhos ou educandos, mas a persistência do discurso do analista na cena social, o reconhecimento da dignidade do inconsciente e do sujeito dividido, por si só pode ser um ato na cultura. Um ato que talvez possa fazer frente à tendência de paralisação, de travamento num só discurso, que o discurso do capitalista tenta impor.

#### **4.3.5 No discurso do capitalista**

Em relação à educação, a primeira questão a ser considerada com a emergência do discurso do capitalista é uma transformação no estatuto do saber que passa à condição de objeto com valor de troca no mercado global contemporâneo. Ou seja, o saber pode ser comprado e pode ser vendido. Por um lado, o saber científico e tecnológico alimenta a produção dos objetos a serem consumidos. Por outro, há uma tentativa de redução do ato educativo ao ensino, podendo este ser transformado em mercadoria. O mercado dessa forma tenta englobar a “educação” e disputar o “educando” que acaba também sendo tomado como objeto, embora com a ilusão de ser agente do processo ao se tornar consumidor desse novo produto que é o ensino, o saber que é ensinado.<sup>615</sup> Ou, no caso das crianças, como são os pais que pagam, são

---

<sup>614</sup> O Averso, op. cit., p. 86.

<sup>615</sup> Ilustrações no Anexo 1.

eles que exigem seus direitos, direitos como consumidores, que então fiscalizam e avaliam a qualidade da mercadoria.

O sujeito, embora ocupe o lugar de agente no discurso do capitalista como no discurso da histórica, não o faz da mesma forma. Como já vimos anteriormente, neste discurso ele não entra dividido, com seu sintoma, ignorando o desejo que lhe move, mas tomando-se ilusoriamente como autônomo, não castrado e sendo capaz de acesso ao objeto.

Dessa forma, diferente do que ocorre no discurso da histórica, não há um desejo inalcançável que impulsiona a busca de saber, ainda que através um mestre. O sujeito quer ser satisfeito sem buscar. Ele quer aceder sem esforço, ou, no máximo fazendo um esforço agradável, divertido e prazeroso, ao objeto que ele crê ser acessível, enquanto nos demais discursos, há de certa forma a noção de que ele desliza, que ele é metonímico. Ora isso, tem efeito sobre o sujeito e daí resulta uma das formas de mal-estar no ato educativo, desdobrado nos atos de ensinar e de aprender.

O saber, ao ser tomado como objeto de consumo é oferecido por Mestre Capital como promessa de satisfação, mas, como estruturalmente isso não é possível, o mal-estar resultante, ao contrário da satisfação imaginada, é tédio, insatisfação, desmotivação. Mal-estar dos alunos por se depararem com a incapacidade de saber efetivamente se transmutar num objeto consumível como gostariam. Dos professores por tomarem essa demanda como algo possível ou por serem convocados pelas empresas de ensino a atendê-la e serem então tomados pela impotência. Buscar saber torna-se menos interessante, pois é um trabalho que implica o sujeito e é marcado por limites, nunca por uma satisfação rápida e direta.

Como docente num curso de psicologia, ministrando uma disciplina de psicanálise, voltada para a prática clínica, numa ocasião ouvi de uma aluna em tom de reclamação que pretendia ser representante de toda a turma:

- Professora! Nós já estamos na terceira aula dessa disciplina e ainda não entendemos como se trabalha na psicanálise, enquanto que nas aulas das outras teorias<sup>616</sup> que estamos estudando já dá para saber como se faz!

---

Nos anexos foram selecionados títulos e excertos de publicações – notícias, artigos, entrevistas, em jornais locais e na Revista Veja, com citação de editoriais, notícias, entrevistas, artigos, contemplando tanto o que foi pronunciado por especialistas como por pessoas entrevistadas.

<sup>616</sup> Nesse curso, ao longo do 5º semestre eram ministradas disciplinas sobre psicoterapias referentes a várias teorias.

Embora seja um exemplo recolhido em minha própria experiência, casualmente num curso de psicologia, penso que é uma situação típica do que acontece hoje especialmente nas instituições privadas de ensino, quando entram no dispositivo capitalista. Há uma pressa de concluir sem instante de ver nem tempo de compreender, mas concluir logo pelo como fazer, sem elaboração, sem passar pela experiência, como se pudesse haver um modelo a ser copiado. Assim, as demonstrações, a sala de espelho, as famosas dinâmicas de grupo, as dramatizações, os filmes, desde que não sejam longos, monótonos ou antigos, são os meios preferidos para a aprendizagem. Além disso, há o fascínio pelas imagens, elas ajudam muito a tornar os textos mais acessíveis e interessantes, as longas páginas com muitas letrinhas miúdas são insuportáveis! Por isso, as revistas são bem mais toleradas que os livros, o *design* gráfico introduz um mínimo de sedução. Mas as aulas, sobretudo, elas devem ser divertidas!

Um professor considerado o maior amigo dos alunos, ao ser homenageado por uma turma, na cerimônia de formatura teve suas aulas descritas no discurso proferido pelo orador, como verdadeiros orgasmos intelectuais! Foi a expressão mais ilustrativa que já ouvi, dessa busca do gozo como forma de economizar o percurso na produção do saber. Por isso, a técnica, os meios de como fazer, distanciados tanto da teoria como das implicações subjetivas, são os mais apreciados e valorizados.

Basta ver o que acontece nos “cursinhos” preparatórios para os vestibulares, em que o objetivo maior não é a educação de uma forma mais ampla, mas a transmissão de conteúdos precisos que devem ser assimilados para dar condições ao candidato de vencer a concorrência na prova. Diante de conteúdos muitas vezes com alto grau de complexidade, o professor tem de se desdobrar e muitas vezes precisa se transformar num *showman* e as aulas em verdadeiros espetáculos, incluindo festas, gincanas, etc... Afinal, é preciso manter a clientela satisfeita, senão ela pode migrar para a empresa vizinha sempre atenta às tendências do mercado.

É o que ocorre também em empresas de ensino de línguas estrangeiras que muitas vezes vendem idéias como a de “aprender a falar em inglês tantos meses”, por exemplo, como se houvesse uma fórmula mágica. Ora, como generalizar e homogeneizar uma questão de aprendizagem? Especialmente referindo-se à aprendizagem de uma língua, em que não se trata absolutamente de transmissão de conteúdos, pois além do desejo de aprender, de todo um esforço a ser feito, um verdadeiro trabalho, falar implica uma posição do sujeito.

A segunda questão a ser considerada nas implicações do discurso do capitalista na educação refere-se ao desinvestimento do saber que era lugar e privilégio do Outro, como diz Melman<sup>617</sup>, inclusive a dimensão da transferência. Há uma dimensão imaginária da transferência que consiste na suposição de saber no Outro, mas que permite constituir uma instância de alteridade de forma que a palavra daí advinda tem o poder de produzir efeitos. Essa dimensão da transferência não é exclusiva da psicanálise, embora tenha sido nela que foi recortada enquanto fenômeno, formalizada enquanto conceito e operacionalizada na sua prática clínica. Nesses termos, a transferência é também condição da educação de forma geral, tanto a que se dá no âmbito da família, como da escola.

No entanto, para que haja suposição de saber, o Outro tem de ser reconhecido, se ele é desinvestido, isto fica obstaculizado. O esmaecimento das instâncias de autoridade e a tendência de negação da diferença geracional têm contribuído para isso, quando nesse lugar é depositado um objeto suposto de gozar. Para que o Outro possa ser jogado fora, é preciso que ele antes tenha estado ali, há uma alienação inicial ao Outro que é estruturante e condição da transmissão de uma geração à outra, dos saberes, do conhecimento, de valores simbólicos da cultura. Assim, a mudança provocada pelo discurso do capitalista, que retira referências simbólicas sob a forma de um liberalismo que procura distribuir igualmente funções entre desiguais, produz efeitos na educação.<sup>618</sup>

O reconhecimento da criança como sujeito, a abertura de um lugar digno para ela na cultura, o respeito à sua integridade física, a escuta de seus desejos, a liberdade de escolha, isso tudo foram conquistas recentes, importantes de serem preservadas, mas que podem ser perdidas, quando se lhe nega a transmissão da lei. A queda dos ideais de eu têm como conseqüência a fragilidade da face simbólica do supereu, a que inscreve a lei, e o reforço de sua face “obscena e feroz”, a que ordena mesmo fora da lei. “Por falta de uma instância que lhes peça contas, acontece de os sujeitos se tornarem indiferentes ao sentido a dar a seus próprios atos.”<sup>619</sup> Será que a ocupação desse espaço pelo objeto, sob forma das imagens fornecidas por Mestre capital que se propõe a prover com “novos ideais de eu voláteis, em constante remanejamento”, conseguem dar conta de um terceiro simbólico ordenador da cultura?

---

<sup>617</sup> Novas Formas Clínicas., op. cit., 54.

<sup>618</sup> Anexo 2.

<sup>619</sup> Dufour, A Arte de Reduzir as Cabeças, op. cit., p. 106-107.

Parece estar aí outra razão da produção do mal-estar na educação. Há uma relação entre esse enfraquecimento do Outro, que então não serve como ideal, na produção imaginária de um suposto saber, resultando na falta de autoridade de pais e professores e que pode conduzir a passagens a atos tão freqüentes hoje no espaço familiar e escolar.<sup>620</sup>

Tornaram-se comuns as mais variadas formas de violências, abusos que levam a uma busca insana de repressão e controle por parte de instâncias exteriores como a justiça, ou mesmo o apelo à segurança policialesca. Assistimos hoje por ampla divulgação nos meios de comunicação a um desfile de fenômenos que exibem passagens ao ato em série na sociedade, inclusive no espaço que seria destinado ao ato educativo, demonstrando um verdadeiro curto circuito no dispositivo capitalista. Há uma repetição da busca de explicação das causas, mas em geral elas são respondidas considerando relações de causa-efeito imediatas, bem como é recorrente o apelo a medidas de segurança e repressão, enquanto o liberalismo silenciosamente vai minando as bases simbólicas por onde a lei se alicerça.

Mas, enquanto há linguagem, há a alternativa de mudar de discurso. Essa situação só não se constitui numa catástrofe, porque esse discurso não existe sozinho, não obstante a “astúcia” de Mestre Capital que tenta travar o giro dos dispositivos discursivos. Se para chegar nele há passagem pelos outros, há que se tomar a palavra para mudar de discurso.

#### 4.4 O MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO

*Renovar a gramática e a retórica,  
complexificar o estilo daquele ou daquela que nos quis falar,  
porque não agüenta mais não dizer e não ser entendido  
– não é esse renascimento, essa nova psique que a psicanálise se propõe a descobrir?*  
Julia Kristeva<sup>621</sup>

Se o discurso do mestre não organiza mais o laço social e as figuras que tradicionalmente representavam o mestre perderam sua eficácia e não servem mais para ocupar o lugar vazio do Outro; se o que há hoje é tão somente uma denegação,

<sup>620</sup> Anexo 3.

<sup>621</sup> As Novas Doenças da Alma, op. cit.

uma vez que o mestre está mais do que nunca reafirmado; resta indagar sobre seus efeitos, nas formas do mal-estar contemporâneo, bem como os modos de sintomatização que o laço social capitalista predispõe e as possíveis respostas do sujeito.

O discurso do capitalista configura o que Lacan<sup>622</sup> chamou um *discurso fora do discurso*, um discurso excluído que não gera laço social e tira o sujeito dos outros laços sociais. Ele não faz laço com os outros, mas mantém a ilusão de uma conexão com os objetos produzidos pela ciência, na verdade, sob o comando do significante mestre capital. Seria então um falso laço social! É uma conclusão forte que tem suscitado várias interpretações, das quais tomo algumas para promover uma discussão e refletir um pouco.

Na leitura de Quinet<sup>623</sup>, se esse discurso tira o sujeito da possibilidade de outros laços sociais, é um discurso louco, psicotizante, que não regulariza como o discurso do mestre, mas segrega, uma segregação determinada pelo mercado. A consequência seria a produção de um ato psicótico na medida em que está fora do discurso, como um ataque ao outro ou como um apelo à lei para entrar no laço social como sujeito do ato. Esse discurso psicótico seria o avesso, não de um, mas de todos os quatro discursos. Portanto, conclui que o discurso do capitalista promove a foraclusão da castração, excluindo a sexualidade e a diferença dos sexos. Na foraclusão exercida pelo capital o que fica foracluído no simbólico sexual retorna no real como objeto de consumo entrando no lugar do outro excluído do laço social. Esta relação com um objeto de consumo “curto e rápido” incita um “autismo induzido”, o “empuxo ao onanismo” e estimula a ilusão de completude, não mais com um par, ou seja, um outro também sujeito ao desejo, mas com um parceiro conectável e desconectável ao alcance da mão.<sup>624</sup>

Dizer que o dispositivo discursivo capitalista, que se expressa no ato de consumir/consumir-se, produz um “*laço louco*”, é coerente com a afirmação de Lacan de que é um discurso excluído que não gera laço social e que tira o sujeito dos outros laços sociais. Mas, será que isto pode ser tomado ao pé da letra? Na verdade, Lacan não utiliza o termo foraclusão, mas rejeição. A não aceitação da castração pode resultar num delírio, numa ilusão, mas também numa fantasia. Talvez Lacan tenha se

---

<sup>622</sup> Seminário XVIII, De um discurso que não seria do semblante, inédito.

<sup>623</sup> Quinet, *Psicose e Laço Social*, op. cit. p. 41-42.

<sup>624</sup> Id., *ibid.*, p. 37.

utilizado de uma força retórica, pois dizer que é um laço psicotizante, não significa que se tenha hoje a predominância da psicose como modo de estruturação subjetiva. Mas, essa nova forma de relação social centrada na manipulação de objetos – ato de consumir – e não nos laços com outros homens, pode levar a esse mal-estar que parece predominar hoje e que se expressa como decepção, tristeza, tédio – ato de consumir-se –, tanto no registro da psicose como da neurose.

Talvez possamos resumir as várias maneiras de expressão do mal-estar contemporâneo como sendo ordenadas basicamente a partir de duas ordens de razões que parecem estar associadas:

– Por efeito do desaparecimento das figuras tradicionais de mestre, bem como de outras figuras como o pai idealizado que podem imaginariamente povoar o lugar do Outro. Em outras palavras, por efeito do deslocamento do significante mestre na cultura;

– Como conseqüência da mudança que o dispositivo discursivo capitalista tenta promover na posição do sujeito, o qual ao aceder ao lugar de agente do discurso, tende a ser eclipsado pelo Eu, que se toma ilusoriamente como senhor no domínio de si, do outro e com acesso a um objeto capaz de completá-lo, não mais como objeto de desejo, enquanto tal inapreensível, mas como objeto de gozo.

A confrontação com a inexistência de uma figura de mestre representativa, que não deixa de ser a substituição de um pai imaginário ideal, implica a elaboração de uma perda (simbólica) e a confrontação com uma carência que é estrutural do ser. O “sujeito contemporâneo”, quando não consegue fazer o luto do pai ideal, ao ver-se privado dessas figuras de mestres, se defende ou adocece. Dufour<sup>625</sup> diz que o sujeito pós-moderno, emancipado do grande Sujeito, nomeação que ele dá ao Outro, paga o preço da liberdade com a depressão, a impotência, para não dizer covardia. Essa saída bastante comum hoje é uma saída possível, diferente de enfrentar o mal-estar inerente ao trabalho de luto, cuja elaboração sim pode ser libertadora, mas exige a confrontação com a falta estrutural no Outro e em si mesmo.

A nostalgia do *Um* que não se realiza pode conduzir à melancolia ou a um estado depressivo neurótico. A ilusão de completude, o *Um* pode ser sustentado pelo delírio, numa saída maníaca, ou mesmo, paranóica, mas também pode se realizar no

---

<sup>625</sup> A Arte de Reduzir as Cabeças, op. cit.

plano da fantasia, o que estaria a indicar a persistência da velha neurose, ainda que revestida de uma tonalidade depressiva.

Já é lugar comum nas análises psicanalíticas da contemporaneidade, a referência à proliferação das depressões. Kehl<sup>626</sup> defende o atual aumento das depressões como um sintoma social e levanta a hipótese de que elas ocupam hoje o lugar de sinalizador do mal-estar na civilização que foi ocupado pela melancolia da Idade Média ao início da modernidade. Sintoma social aqui aparece em acordo com a primeira concepção lacaniana do sintoma como metáfora no retorno da verdade onde falha o saber e se refere a uma psicopatologia social na medida em que é engendrada pela dominância de um discurso na sociedade de uma época. Segundo ela, “a depressão é sintoma social porque desfaz, lenta e silenciosamente, a teia de sentidos e de crenças que sustenta e ordena a vida social desta primeira década do século XXI.”

Não é difícil compreender o predomínio hoje da depressão patológica, sobretudo em suas novas formas, acredita Melman. Deprimimo-nos quando temos o sentimento de não ter mais valor aos olhos do Outro. O valor é essencialmente fálico. Considera que “há um certo tônus do humor que está ligado à relação que eu tenho com o ideal, que ocupa o lugar do Outro. Se me sinto amado pelo ideal tudo vai bem. Mas se eu tiver a impressão de estar em falta com ele, caio em depressão.”<sup>627</sup>

Ora, acontece que o sentimento de dignidade humana que antes era ligado ao valor fálico, hoje aparece também ligado ao valor mercantil. A busca da referência não está numa dimensão vertical, mas no valor que os outros me atribuem. O problema é que submetido aos intercâmbios econômicos, o valor de cada um fica submetido a fatores aleatórios, imprevisíveis e que não depende de suas qualidades. Mesmo que circunstâncias aleatórias da vida conjugal e familiar tenham certo papel quanto a esse valor, de alguma forma ele se relaciona ao valor mercantil. Além do mais, complementa Melman, é preciso lutar permanentemente para se ter o valor, a qualidade da participação nas trocas sociais, reconhecido.

Lacan dizia que o inconsciente é social, que o recalçamento, especialmente o recalçamento originário provém de um consenso social. A depressão tampouco é um problema individual, é um problema social, é do social que provém o valor, inclusive do indivíduo. As pessoas nas empresas são descartáveis, exemplifica Melman, mesmo em cargos importantes, diretores podem ser jogados fora da noite para o dia.

<sup>626</sup> KEHL, Maria Rita. O Tempo e o Cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 22.

<sup>627</sup> Novas Formas Clínicas, op. cit., p. 97-99.

O fenômeno utilizado na ilustração também mostra um ponto polêmico. Realmente hoje se escuta muito isso de o desemprego ou dificuldades em relação ao trabalho, serem colocadas, não como fator desencadeante, mas como causa de um quadro depressivo, não só por “especialistas” e via senso comum pelos meios de comunicação, mas também pelo próprio paciente. Na clínica com adolescentes é comum aparecer como queixa o desânimo, a apatia, o desinteresse pela vida como sendo motivado pela perda do emprego ou pela dificuldade em entrar no mercado de trabalho.

Na realidade as exigências de qualificação e experiência são cada vez maiores e o número de vagas cada vez menor. É importante a consideração de que isso tende a ser revertido numa diminuição do valor de si mesmo pela competição imposta por Mestre Capital, o que pode produzir sofrimento. No entanto, o sofrimento mesmo intenso provocado por situações de perda faz parte do trabalho de luto, não necessariamente corresponde ou leva a uma depressão neurótica ou a uma melancolia psicótica. O que parece ser característica destes tempos é não só o predomínio da depressão patológica, mas uma imensa dificuldade na aceitação ou da confrontação da perda, qualquer perda, grande ou pequena.

O efeito da dificuldade em fazer o luto pode ser o de melancolização do laço social como se expressa Douville<sup>628</sup>, já que entramos na ordem humana, como fruto da geração, o que inclui os ancestrais e os mortos e implica a aceitação da perda até para poder gerar uma futura geração. É preciso, diz ele, “consentir em dar corpo ao Outro”. A sintomatização do laço social “reside no fato de que o gancho ao semelhante vem no lugar de um gozo perdido auto-suficiente do corpo, encerrado”. Ainda, conforme Douville, a melancolização do laço é o estado pelo qual se satisfaz uma forma de neutralização do pensamento, da distância e da diferença no culto de uma origem que retorna para o sujeito até o ponto da mascarada e do pesadelo da auto-fundação, o que só poderá levar aos mais cruéis efeitos de segregação.

Nesse quadro não haveria mais diferença que valesse, reinando a indiferença generalizada em relação às escolhas éticas e à segregação selvagem do que se coloca para o estrangeiro como outra montagem do sexual, da língua e da morte. Estaríamos em face de uma economia psíquica impotente para se ligar a representações do futuro

---

<sup>628</sup> Op. cit.

e inapta para desejar uma figuração do que é num além da borda, dos limites e das fronteiras. O que está em questão são as condições de aquisição da alteridade.

A melancolização do laço social e das formas de transmissão cultural de uma geração a outra, segundo Douville, é acompanhada da dificuldade em situar a lei, logo, de se revoltar contra ela, da dificuldade crescente em produzir conflito e conseqüentemente de traduzir o conflito em sintoma. Ou, como assinala Kristeva, da incapacidade de representação psíquica que caracteriza o que ela chama as novas doenças da alma. São novas formas de dessubjetivação, como respostas ao mal-estar nas relações sociais promovido pelo discurso do capitalista.

O laço social dessa forma promove o ideal da auto-fundação, ou seja, o ideal do sujeito na posição de se acreditar sujeito a nada, mestre virtual das palavras e das coisas, é essa a posição do sujeito no discurso do capitalista. Essa questão já se refere à segunda ordem de razão do mal-estar contemporâneo que diz respeito às conseqüências da mudança que o dispositivo do discurso do capitalista tenta promover na posição do sujeito ao se tomar ilusoriamente como senhor em pleno domínio de si e do outro.

Cabe aqui um parêntese para retomar a ênfase freudiana de que o mal-estar é inerente ao humano, mas comporta uma nuance própria a cada laço discursivo, portanto não é exclusividade do império do discurso do capitalista. Também não significa dizer que TUDO o que o dispositivo produz resulte em mal-estar ou sintomatização. Além disso, não é possível uma forma de viver restrito a um só laço discursivo, mesmo que haja tendência de domínio de um deles. É possível não se deixar tomar nessa ilusão de completude ou redução do gozo aos objetos e tirar um “bom” proveito dos objetos disponíveis, sem maior comprometimento subjetivo. Afinal, é fantástico o que a ciência e a tecnologia têm produzido de forma a facilitar o cotidiano, potencializar a capacidade humana, sem falar na prolongação da vida.

No entanto, o objeto de reflexão aqui é o mal-estar nos discursos da dominação, entre os quais o discurso do capitalista mostra-se hegemônico, ao menos nos espaços integrados pela globalização. A mutação sofrida pelo discurso do mestre gerando o discurso do capitalista ao tentar alterar a posição do sujeito, muda sua relação com o outro e induz à busca de um objeto imaginariamente capaz de completá-lo.

Sustentar o mestre pela via da denegação é aderir massivamente ao apelo do dispositivo capitalista, é ceder compulsivamente à injunção ao gozo pela via dos

objetos. É dessa condição que se pode colocar o que diz Melman<sup>629</sup>, de que o sujeito hoje aspira a esses objetos que na verdade são quem comandam, o objeto *a* como mais-valia. Há no mercado uma proliferação de *objetos plus*, objetos sutis que exigem pouca matéria prima, mas que têm seu valor agregado pela inteligência e tenacidade. Esses objetos cujo preço é definido pelo valor de troca abolem o esforço, o trabalho que teríamos que realizar. Para o autor, isso leva também a outro modo de gozo, um gozo narcísico. A infinidade de objetos, indicados pelo *Mestre Capital* e produzidos pelo saber da ciência, podem ser muito sedutores e nada impede que possam também cumprir a função de objeto fetiche, aquele que serve para obturar o lugar da falta numa recusa da castração.

O sujeito, tendo acesso direto a esses objetos não metaforizados, ao se deixar comandar numa busca de reencontrar no real o objeto perdido do gozo, conforme Chemama<sup>630</sup>, pode cair na toxicomania. Esta, para Melman<sup>631</sup>, é o triunfo da economia de mercado devido ao fato de que há hoje um objeto fabricado que tende a anular todo outro gozo que não o que ele oferece e que faz ainda com que não mais se possa prescindir dele. Além disso, a posse desse objeto desencadeia direitos: direito de consumo, da livre disposição e do gozo desses objetos.

A possibilidade de o outro ser tomado como objeto no discurso do capitalista, por outro lado, também abre a porta para a perversão. O sujeito no lugar de agente pode facilmente se impor numa posição de domínio sobre os outros transformados em objetos descartáveis. Cathelineau<sup>632</sup> observa que se o sujeito se impõe mesmo, facilmente descobrirá a tentação de exercer o domínio sobre os outros, mas de uma forma diferente do que se dá no discurso do mestre. A relação deixa de ser regulada simbolicamente, para ser uma relação em que há um exercício de poder real sobre o outro rebaixado ao grau de objeto, o que, segundo ele, avilta ainda mais o escravo moderno.

O fato do discurso do capitalista ser tão somente um substituto do discurso do mestre, que não o subtrai, conforme Soueix<sup>633</sup>, permite pensar que o sujeito ao tentar

---

<sup>629</sup> Melman, ICMS e psicanálise. *In* Goza!, op. cit., p. 118.

<sup>630</sup> Chemama, Um Sujeito para o objeto. *In* Goza!, op. cit., p. 33.

<sup>631</sup> Melman, ICMS e psicanálise. *In*, Goza!, op. cit., p. 118.

<sup>632</sup> Cathelineau, Liberalismo e Moral Sadiana. *In* Goza!, op. cit., p. 92.

<sup>633</sup> Soueix. O Discurso do Capitalista. *In* Goza!, op. cit., p. 40-48.

escapar do lugar da verdade, verdade de sua castração operada no discurso do mestre, para assumir posição de agente através do Eu, seja uma ilusão, bem como a possibilidade de acesso ao objeto travestido de objeto de consumo, que esse quinto discurso parece possibilitar. Seria essa mutação do discurso do mestre no discurso do capitalista, por uma alteração que não é propriamente um giro do discurso, o que produz seu mal-estar singular. Mal-estar que faz sintoma quando o sujeito, ou se deixa tomar pela ilusão de completude, seja por meio da fantasia ou do delírio, quando cai diante dessa impossibilidade, ou, ainda, quando entra numa busca compulsiva dos objetos, não mais dos que poderiam substituir o objeto causa de desejo, mas dos objetos de gozo.

Pensar o mal-estar contemporâneo como um efeito de discurso, rompe a polarização que vem aparecendo na discussão sobre se o que se produz hoje em termos de formações clínicas são mudanças estruturais ou fenomenológicas. Diante da perplexidade pela dificuldade de compreensão das manifestações clínicas contemporâneas, que cada um responde como pode, mesmo buscando uma leitura/escuta analítica, não é incomum que a resposta seja orientada pela via do desejo ou mesmo pelo sintoma de cada um. Afinal, a verdade isso fala.

Sobre o aparecimento das novas doenças da alma, Kristeva<sup>634</sup> se pergunta: Esses novos pacientes produzidos pela vida moderna são sintomas de uma época? Ou a dependência médica e a corrida para as imagens seriam as variantes contemporâneas de carências narcísicas próprias de todos os tempos? Trata-se de uma mudança histórica dos pacientes ou uma mudança na escuta? Ela considera que embora se apresentem como os neuróticos clássicos, histéricos e obsessivos, logo apresentam doenças da alma que evocam as impossibilidades dos psicóticos de simbolizarem traumas insustentáveis, donde as novas denominações narcisismos feridos, falsas personalidades, estados limite, psicossomáticos. Nessas manifestações

---

Relembremos a surpresa que a escrita desse discurso suscitou, já que Lacan, ao criar esse quinto discurso, subverteu a lógica em que se apoiou para criar os quatro. Muito me chamou atenção nos textos dos psicanalistas, a divergência na escrita desse discurso no sentido dos vetores que o orientam. Para alguns, entre eles Quinet, o vetor do lado do sujeito que nos outros era orientada para cima, significando que a verdade inconsciente trabalhava sob o agente que se mantinha na superfície, no nível manifesto, inverte-se: vai do agente para a verdade. Inversão que, conforme diz Goldenberg faz desse um discurso travado, que impede a mudança de discurso.

Para outros a direção da seta se mantém, da mesma forma que a escrita apresentado pelo *Bulletin de l'Association Freudienne* (nº 10, dezembro de 1984). Ora, isso permite diferentes interpretações. Nesse segundo grupo Soueix, considera o discurso do capitalista tão somente um substituto do discurso do mestre.

<sup>634</sup> As Novas Doenças da Alma, op. cit., p. 15.

todas, a autora encontra um denominador comum: a dificuldade de representar. Essa carência da representação psíquica entrava a vida sensorial, sexual, intelectual e pode prejudicar o próprio funcionamento biológico. O pedido, sob vários disfarces, é de que o psicanalista restaure a vida psíquica para permitir ao corpo falante uma vida melhor. Sem se preocupar em fechar as questões, ela considera que “o certo é que se o analista não escuta no seu paciente uma nova doença da alma é porque não o escuta em sua singularidade”.

Douville<sup>635</sup> considera que vários fenômenos psicopatológicos, como toxicomanias, anorexias, bulimias, violências, não devem mais ser considerados como sintomas neuróticos "clássicos", nem tampouco como variações culturais de expressão dos conflitos subjetivos. Vê nisso, muito mais uma dificuldade em produzir conflito e através dele produzir um sintoma como metáfora de sua verdade, donde a consequência chamada por ele de melancolização do laço social.

Talvez a melhor forma de avançar seja continuar levantando questões, sem tomar o manifesto como sendo o latente, o fenômeno pela estrutura, mas sem o fechamento para uma escuta clínica que pode indicar por onde se dão as mudanças. Não há como negar que as manifestações sintomáticas contemporâneas têm colocado grandes interrogações na condução da clínica psicanalítica, como no caso do que se apresenta como as depressões. Sem deixar de considerar que a emergência do sujeito num indivíduo afetado pelo inconsciente diz de um saber inapreensível, a não ser por seus efeitos, que não pode ser mapeado, congelado, fixado. Como diz Kristeva, o que aparece para cada um é singular. Além da clínica, também é importante escutar e observar o que aparece mais amplamente na sociedade hoje globalizada e manter o diálogo enriquecedor com outros campos disciplinares.

Como pensar as possíveis consequências subjetivas, do que Dufour<sup>636</sup> chama de “família televisual”? O autor sugere que a desapareção dos jogos de identificação permitidos pela inversão direita e esquerda teria algo a ver com esses estados limites que já interessavam Lacan na forma das personalidades *como se* identificadas por Hélène Deutsch. Seria isto o que confere um caráter de realismo cru, explícito de certos relatos cheio de detalhes sobre a vida privada, drogas, sexo, violência, traição, onde nada aparece de traumático que possa promover um abalo como no neurótico.

---

<sup>635</sup> Op. cit.

<sup>636</sup> Dufour, O Divino Mercado, op. cit., p. 45.

Habitante de um espaço e de um tempo retalhados e acelerados, tem com frequência, dificuldade de reconhecer em si mesmo uma fisionomia. Sem identidade sexual, subjetiva ou moral, este anfíbio é um ser de fronteira, um “borderline” ou um falso self. Um corpo que age, na maioria das vezes sem a alegria da embriagues performática. **O homem moderno está perdendo sua alma.** Mas não sabe disso, pois é precisamente o aparelho psíquico que registra as representações e seus valores significantes para o sujeito. Ora a câmara escura está avariada.<sup>637</sup>

Além de considerar sobre qual psicopatologia o sujeito tomado no discurso capitalista está mais propenso, talvez seja interessante de se observar nuances determinadas por esse laço social nas próprias estruturas subjetivas e suas manifestações clínicas. É possível serem observadas variações que escondem as velhas estruturas, como é o caso da histeria que certamente não se expressa da mesma forma que no tempo de Freud. Os sintomas orgânicos persistem, mas a espetacularização fica muito mais simulada em fenômenos que as ciências biológicas e psicológicas não cessam de classificar, rotular, legitimando a queixa e redirecionando a demanda.

Na escuta a pacientes em hospital geral é comum a enumeração de doenças como forma de se apresentar de forma exibicionista ao outro. Esse era o caso de uma mulher internada, que marcando nos dedos dizia:

– “Tenho diabete, colesterol, hipertensão, vesícula, coração..., deixa eu ver que mais que eu tenho...”

Como se estivesse enumerando atributos com os quais se fazia representar. Às vezes a mudança de contexto, de cena, de cenário ou da platéia pode levar a pensar que a estrutura do drama tenha mudado. O que encontramos na escuta da histérica hoje, como nesse exemplo colhido na clínica ampliada dos hospitais gerais, não é diferente da antiga histeria, sobre a qual Lacan alertava que o trabalho só podia principiar no momento em que a bela alma minimamente se implicasse com aquilo de que se queixava.

A decepção, a tristeza e a compulsão pelo objeto é o que encontramos nos estados depressivos e nas toxicomanias tão generalizados nos dias atuais, bem como nas mais variadas manifestações de mal-estar da vida cotidiana. As manifestações depressivas aparecem como modos de expressão do mal-estar contemporâneo decorrentes do discurso da dominação capitalista, tanto acompanhando as neuroses

---

<sup>637</sup> Kristeva, op. cit., p.

clássicas, como sob a forma clínica da melancolia, conforme a concepção freudiana, ou da nomeação psiquiátrica da depressão como transtorno, mas também em estados depressivos típicos da vida cotidiana moderna, ou melhor, pós-moderna.

Creio que se pode nomear assim uma grande incidência de manifestações banais na vida cotidiana que guardam apenas alguma relação com a depressão propriamente dita. Hoje dificilmente alguém diz que está triste, chateado, decepcionado, pessimista, sem ânimo diante de alguma situação vivida ou a ser enfrentada. As pessoas dizem que estão deprimidas, ou, referem estar com depressão mesmo, como se tivessem sido acometidas por algo, de uma forma similar às doenças que são contraídas, o que é coerente com a denominação com que são rotuladas, transtorno X..., portador de transtorno Y, diante das quais o sujeito fica isento de assumir sua responsabilidade no sintoma do qual se queixa.

O sofrimento o prende ao corpo – ele somatiza. Quando se queixa, é para melhor comprazer-se na queixa, que ele deseja sem saída. Quando não está deprimido, empolga-se com objetos menores e desvalorizados, num prazer perverso que não conhece satisfação.<sup>638</sup>

A hipótese é de que isso se dê, uma vez que o circuito que vai da busca à pseudo-satisfação no encontro com os objetos não metaforizados disponíveis no mercado, levam a uma saturação, pela busca de satisfação ininterrupta, para a qual obviamente a dose precisa ser cada vez maior e da qual resulta o vazio, o tédio, a falta de objetivos, de energia vital, de apatia e uma tentação de permanência em estado de repouso. Este pode ser um efeito, mas também uma das saídas que fazem resistência à injunção imposta pelo Mestre Capital de produção, rapidez, competência, competitividade. Como diz Kristeva, os homens e mulheres de hoje, pressionados pelo estresse, impacientes por ganhar e gastar, por desfrutar e morrer, economizam a representação de sua experiência, ou seja, da vida psíquica. Dessa forma, o ato e seu avesso, o abandono, substitui a interpretação do sentido.

O corpo efetivamente paga ao Mestre um alto preço com o sacrifício “gozoso” como conseqüência do que se convencionou chamar cotidianamente de estresse. São inúmeros modos de extravasamento corporal decorrentes de pressões da máquina discursiva capitalista que aciona uma utilização do tempo dinamizada e controlada por artefatos tecnológicos que mantém as pessoas plugadas vinte e quatro horas nas redes de comunicação e numa convocação permanente à atividade. Ter que fazer e o

---

<sup>638</sup> Kristeva, op. cit., p. 14.

que fazer é ao mesmo tempo o que motiva e o que produz falta. A falta do que fazer pode levar a uma sensação de vazio e lançar o sujeito na angústia. O futuro que já não dura muito tempo, cada vez mais imediato, precisa ser previsto e controlado, nisso se inclui paradoxalmente toda uma compulsão com cuidados saudáveis, ideais de saúde e preservação da vida.

Diante de tudo isso o corpo entra em pane, o sujeito em pânico! – Sem estresse!!! – Dita uma voz corrente, até porque logo o alívio é alcançado em pílulas, ou gota a gota, retro alimentando todo o sistema, enquanto o sujeito se consome. Mas, como interroga Kristeva, diante da neuroquímica – recurso eficaz que a sociedade oferece para alívio das insônias, angústias, acessos psicóticos, depressões – quem iria discordar?

Há outras formas de mal-estar da vida cotidiana resultantes da predominância do discurso do capitalista que parecem estar amalgamadas ao corpo, à imagem do corpo e aos males corporais. De um lado, a redução promovida pela ciência ao biológico tem dificultado a representação e levado ao culto de um corpo perfeito, “não castrado, sem limites”,<sup>639</sup> fixando uma corrida narcísica ao eu ideal e uma perda de concorrência na perspectiva do ideal do eu. De outro, a fixação na imagem e a alienação ao outro virtual, talvez única alternativa eficaz às drogas.

Quando não está sob os cuidados da droga, você tem nas imagens o “curativo”. Afoga no fluxo da mídia seus estados de alma, antes que se formulem em palavras. A imagem tem o extraordinário poder de captar suas angústias e seus desejos, de controlar-lhes a intensidade e suspender-lhes o sentido. A coisa anda sozinha. A vida psíquica do homem moderno situa-se entre os sintomas somáticos e a transformação dos desejos em imagens.<sup>640</sup>

Enfim, são essas algumas considerações tecidas na escuridão do contemporâneo, grande Outro, do qual não nos separamos o suficiente para conseguir ver melhor. Elas pretendem ilustrar como a ilusão de domínio de um Eu – que se supõe livre e autônomo, capaz de, valendo-se do saber, produzir um objeto adequado ao gozo – apesar de tentar eludir a verdade da castração do sujeito, não consegue evitar a emergência do inconsciente, através dos novos modos de expressão do mal-estar na civilização, seja através da sintomatização do laço social, de manifestações sintomáticas da vida cotidiana, ou das formações clínicas.

---

<sup>639</sup> COSTA, A Ficção do Si Mesmo, op. cit, p. 105.

<sup>640</sup> Kristeva, op. cit., 15.

O laço social organizado pelo discurso do capitalista parece produzir um mal-estar singular, embora o mal-estar tivesse sido denunciado por Freud como inerente à vida em sociedade, mas correspondia mais ao discurso do mestre, discurso do inconsciente, num tempo em que já perdia a prevalência para o discurso universitário. O mal-estar analisado por Freud se fundamenta na renúncia pulsional, enquanto o mal-estar passando pelos discursos permite tratar do mal-estar próprio do laço decorrente dos atos de desejar e fazer desejar, bem como os dos atos de educar/ser educado e dos atos de consumir/consumir-se do laço capitalista. O que persiste é o caráter inevitável do mal-estar, dada a nossa incompletude pela condição de seres de linguagem. Essa impossibilidade, pela qual nenhuma sociedade corresponderá jamais ao paraíso almejado, pois também este na sua dimensão ficcional foi perdido para sempre, não invalida a única saída possível, a tentativa de superação, de fazer algo a partir do vazio, o que Freud chamou de sublimação.

Apesar do ceticismo que Lacan transmite na fala de Milão em relação à permanência do discurso do analista diante da dominância do discurso do capitalista que favorece a disseminação do que ele chamou de *PESTERapia*, talvez seja o único discurso que pode fazer frente a isso. A psicanálise não tem a proposta de encontrar soluções, mas de colocar questões e de dirigir a cura de modo que o outro na condição de analisante possa se interrogar sobre seu desejo e se liberar de um circuito de gozo que o aprisiona numa repetição sem trégua. Na psicanálise a verdade não é revelada por Um Mestre da religião, Mestre Divino ou produzida pelo saber científico, por um Mestre Humano, mas se refere a um saber inconsciente.

O discurso do analista é o único discurso que trata o outro como sujeito levado a produzir o significante de sua singularidade. Por isso a proposta da ética da psicanálise pode servir para o laço social, o que não significa uma psicoterapia social. A ética da psicanálise é um horizonte libertador. Ela nos confronta com a tentativa de aceitar a falta e o conflito como inevitáveis, aceitar a confrontação com o *inumano*, com o despersonalizado, com o indeterminado, o que exige um esforço permanente, uma vez que não se alcança, de superação de nossa condição demasiadamente humana. O desafio é poder reconhecer os outros, sua vulnerabilidade, sua impenetrabilidade e opacidade, seu mal, o mesmo que nos habita. Mas também reconhecer que precisamos do outros. Que o homem poder ser e pode não ser o lobo do homem. Essa perspectiva permite uma abertura ética nas relações.

Assumir a responsabilidade pelos próprios atos, longe de levar a uma atitude onipotente de se crer capaz de tudo e responsável por tudo, implica aceitar que, apesar de que há o inalcançável, que há o inconsciente e a castração, há sempre algo que pode ser feito, há sempre algo que depende de cada um. A liberdade está numa ruptura que começa de si mesmo, pois o ato ético não está embutido na estrutura do universo<sup>641</sup>. A ética proposta pela psicanálise, sobretudo nos leva a renunciar à garantia de algum grande Outro, um grande Mestre capaz de tudo, o que pretensamente isentaria cada um de sua responsabilidade. Ou se faz o luto ou se faz sintoma: o mal-estar é inevitável.

---

<sup>641</sup> Arriscar o impossível: conversas com Žižek, op. cit., p. 154.

## ANEXO 1

## MERCANTILIZAÇÃO DO ENSINO

**COM MEDO DOS ALUNOS**

(VEJA 11/05/2005)

Não se trata da violência que, nos bairros pobres, ultrapassa os muros escolares e ameaça fisicamente os educadores, mas sim um fenômeno de subversão do senso de hierarquia que ocorre em grandes redes de ensino privadas e também está presente em colégios tradicionais. Uma explicação parcial para essa mudança de comportamento é a seguinte: os alunos ignoram a autoridade do professor porque o vêem como uma espécie de empregado ou prestador de serviços, pagos por seus pais.

[...] O professor acaba submetido a múltiplas pressões. É seu dever ensinar, impor disciplina aos alunos e, ao mesmo tempo, evitar que a escola perca “clientes” [...]

**“EU TE PAGO PRA QUÊ”?**

(ZERO HORA 06/08/2005)

[...] Questionar avaliação é moda, sobretudo nas escolas particulares. Houve uma forte discussão entre uma professora e sua aluna [...] A conversa acabou quando outra moça, de maneira agressiva, reclamando da atitude da professora, gritou a plenos pulmões: “Eu te pago pra quê?”

**QUE UNIVERSIDADE QUEREMOS?**

(ZERO HORA 09/10/2008)

[...] o que se vê hoje é a proliferação de instituições mais preocupadas com os lucros para seus acionistas e proprietários do que com objetivos mais nobres [...]

**MAU EXEMPLO**

(ZERO HORA, 12/12/2010)

**Pais compram trabalhos escolares.****ENSINO À VENDA**  
(ZERO HORA 13/12/2010)**Escolas buscam se proteger de fraudes**

Surpreendidos com a prática de compra e venda de trabalhos escolares, instituições de ensino e professores têm desafio agora de tentar aperfeiçoar seus controles e métodos para se proteger das armadilhas.

**INDIQUE PARA GANHAR!**

A cada novo aluno matriculado que você indicar, ganhe um bônus de R\$100,00.

**Regulamento da Promoção**

“QI – Inteligente é quem indica a ...

A promoção também premia o curso com o melhor índice de indicações, com um bônus de R\$10.000,00 (dez mil reais), para ser aplicado em projetos definidos pela coordenação. [...]

(Extraído de folder promocional de uma Universidade privada, 2008)

## ANEXO 2

### DISPOSITIVO CAPITALISTA E ALTERAÇÃO DE VALORES NA EDUCAÇÃO:

#### A QUEDA DA AUTORIDADE

#### A DECADÊNCIA DO PATER FAMILIAS

(04/07/2005 13:06)

<http://www.insanus.org/hermano/archives/010469.html>

[...] a propaganda da Claro [...] a correspondência é aberta sem qualquer consulta ao marido [...] Depois, um risível, prematuramente grisalho e impotente maridão (magrela) diz NÃO ABRA AINDA. E faz uma macaquice como que

IMPLORANDO pela atenção da família. Logo após, um displicente caçula derruba o pai:

- *É um picareta mesmo.*

Ele não tem qualquer reação de reprimenda

[...] Depois da explicação do plano, a gracinha final da peça:

- *Eu vejo onde você foi ontem com seu namorado.*

[...] a filha [...] bate nele com sua revista [...]

#### HOJE, SOMOS OS PAIS MAIS DEDICADOS E COMPREENSIVOS.

(O SUL 24/25/12/2007)

Uma menina totalmente transtornada porque a mãe não lhe compraria um telefone celular que ela, aparentemente, queria de forma brutal. Ameaçou e, em seguida, espancou a mãe. [...] Logo após todo o ocorrido, a mãe entrou na loja para comprar o

aparelho carregada pela mão triunfante da filha!

Somos as primeiras gerações de pais decididos a não repetir com os filhos os erros de nossos progenitores.

[...] à medida em que as fronteiras hierárquicas entre nós e nossos filhos foram se desvanecendo, hoje, os bons pais são aqueles que conseguem que seus filhos os amem, ainda que pouco os respeitem.

#### O QUADRO NEGRO DA INDICIPLINA

(ZERO HORA 22/07/2009)

#### Tema ganha espaço no 10º Congresso da Escola Particular Gaúcha

- *Antes o professor estava em uma posição de autoridade, porque a sociedade lhe conferia isso. Mas os valores mudaram. Hoje a autoridade está nas mãos de quem tem mais poder aquisitivo.*

- *O problema é que a maioria dos professores leva as más atitudes dos alunos para o lado pessoal e acaba confrontando e brigando com eles em sala de aula. Isso gera um clima de estresse muito grande e, sem dúvida, contribui para piorar o desempenho de todos.*

- *É difícil culpar os pais, porque eles também estão numa posição complicada, já que precisam trabalhar para dar o melhor aos filhos.*

- *Um professor sem preparo adequado quase que inevitavelmente vira alvo do aluno mal-intencionado.*

- *Há causas externas e internas. Entre as externas [...] a primeira é a violência social [...] Outra [...] é a influência da mídia, que está mexendo na visão de mundo e no estilo de vida dos jovens. [...] A terceira causa é o ambiente familiar. É consenso entre os estudiosos que as aulas têm de ser mais atraentes e conectadas à realidade da garotada. O grande desafio da escola nesse sentido é ser desafiadora. E, mais do que isso: surpreender.*

#### BASTA À INDISCIPLINA

(ZERO HORA 25/09/2009)

Educador comenta episódio em que professora puniu adolescente pichando e propõe um novo olhar sobre a paternidade

[...] *Alguém tem que dar limites, alguém tem que dizer chega.*

[*Nós vivemos em um mundo em que há um animal em extinção, e não poderia. O adulto. Há pais que agem como colegas de seus filhos. Estou cansado de ir a festas em que os pais compram vodca com energético para os filhos de 12, 13 anos. Cansado de ver pais reclamarem do professor do filho porque ele aplicou uma prova um pouquinho mais difícil.*]

## ANEXO 3

### PASSAGENS AO ATO EFEITOS DE EXCESSOS DO LIBERALISMO NA EDUCAÇÃO

---

#### A FACE DA VIOLÊNCIA NA ESCOLA (ZERO HORA 27/03/2008)

Uma bandeira sinaliza luto na escola onde atuava o professor morto ontem após ser agredido quando apartava briga entre alunos

#### ROTINA DE HOSTILIDADE

Brigas entre alunos, depredação de escolas e agressões a professores são cada vez mais comuns  
**1999** – No Colégio ...[...] professora ... foi atingida, no estacionamento, por uma cadeira arremessada de uma janela por alunos.

**2000** – Uma professora de uma escola particular de PA teve o nariz fraturado por um soco desferido por aluno.

**2003** – Mãe de um aluno ... tentou impedir que seu filho fosse agredido e acabou espancada por oito jovens.

**2006** – Uma cadeirada na cabeça deixou quase cega a professora...

**2006** – A professora de matemática ... é atingida no rosto por uma pedra com meio quilo de peso, arremessada por um aluno [...] O garoto de 11 anos, fazia cálculos em voz alta e foi repreendido.

**2007** – [...] uma aluna da 6ª série foi atingida no olho esquerdo por um giz arremessado por um colega. O objeto foi disparado por uma funda.

#### A RECEITA QUE DEU CERTO

(ZERO HORA 27/03/2008)

Com aproximadamente 2,2 mil alunos, a maior escola estadual da Serra [...] conseguiu reduzir a violência em 95% no último ano [...]

os desentendimentos começaram a ser intermediados por professores e solucionados antes do final do turno, evitando brigas.

#### VIOLÊNCIA FREQUENTA O ENSINO PRIVADO

(ZERO HORA 28/03/2008)

Pesquisa com professores de todo o Estado revelou que 92 deles já viveram ou presenciaram situações agressivas dentro do ambiente escolar

[...] No ensino privado, a violência é mais moral e psicológica [...] *“Alunos acham que podem fazer o que quiserem, porque “não*

*dá nada”. E muitas vezes as direções pressionam os professores, com interferência sobre as formas de avaliação e do processo pedagógico. Os professores se sentem desautorizados”.*

#### AULAS DE REALIDADE (ZERO HORA 30/03/2008)

O crime de Vacaria mostra a degradação progressiva que toma conta da escola

[...] Uma visão falsa de “democracia” inverte a ordem natural e o aluno é que se sente na obrigação de “ensinar” ao professor sobre como deve mandar e ensinar. Em alguns colégios e faculdades privadas, a situação tende a se agravar ante o temor de “perder o freguês” e a respectiva contribuição financeira da mensalidade.

#### PLANO DE CRIANÇAS PARA ATACAR PROFESSORA CHOCA AMERICANOS

(ZERO HORA 03/04/2008)

Grupo de alunos de apenas oito a 10 anos foi detido no Estado da Geórgia

### **PROFESSORA USA FITA ADESIVA PARA TAPAR BOCA DE CRIANÇA**

(ZERO HORA 18/03/2009)

Uma professora de Educação Infantil de Caxias do Sul foi demitida após ter confessado que tapou a boca de um aluno de cinco anos com fita adesiva para que ele ficasse calado.

### **BRIGA EM ESCOLA FERE ADOLESCENTE**

(ZERO HORA 13/03/2009)

Uma briga entre dois colegas de aula, na terça-feira, terminou com um dos jovens ferido gravemente no maxilar, em Mormaço, no norte do Estado.

### **QUAL O LIMITE DO PROFESSOR PARA DISCIPLINAR**

(ZERO HORA 19/03/2009)

A conduta de uma professora de Caxias do Sul, que admitiu ter usado fita adesiva para tapar a boca de um aluno de cinco anos no início desta semana reacendeu uma discussão antiga entre educadores e psicólogos e colocou em alerta pais e familiares de crianças em idade escolar: afinal até que ponto deve chegar à imposição de limites em sala de aula?

*“Em que mundo vivemos!”*

Muito abalada, a mãe do menino agredido passou o dia de ontem resolvendo pendências do caso registrado na Polícia Civil na terça-feira. Seu desejo é de que a professora seja punida.

### **EDUCAÇÃO**

(ZERO HORA 20/03/2009)

**Professora é suspeita de mais agressões em Caxias**

Duas novas suspeitas de agressão recaem sobre a professora que teria usado fita adesiva para tapar a boca de um aluno de cinco anos em Caxias do Sul.

### **MAIS UM CAPÍTULO DA VIOLÊNCIA ESCOLAR**

(ZERO HORA 24/03/2009)

**Aluna de 15 anos de colégio na Capital agride professora, que sofreu traumatismo**

### **ANTES DO LEITE DERRAMADO**

(ZERO HORA 29/03/2009)

Em 2007 [...] pesquisa sobre violência escolar [...] 87% dos alunos entre 5ª e 8ª série foram vítimas de atos de violência em um espaço de sete meses e que 47% sofreram cinco ou mais agressões.

[...] Sustento, em síntese, que nossas escolas precisam de uma nova instituição, fundada no valor da palavra e no debate em seu interior. Ou isso, ou a violência, como nos ensinou Lacan [...]

### **AS MARCAS DA VIOLÊNCIA NA VIDA OS PROFESSORES**

(ZERO HORA 29/03/2009)

**Não posso mais ensinar**

A educadora tentava apartar dois brigões mirins – um de 10 anos outro de oito – quando um deles arremessou uma cadeira contra ela. O assento atingiu o rosto de

... e um dos pés perfurou o glóbulo ocular direito da professora, causando uma lesão irreversível.

**Fiquei sete anos fora**

Um aluno entra na sala de aula, aproxima-se da professora, que está de frente para o quadro-negro, levanta uma régua [...] e golpeia a cabeça da mestre. Em surto, a professora agarra com as duas mãos o pescoço do garoto, aperta com toda a sua força até desfalecer e cair no chão com as mãos ensangüentadas, antes de quase matar o adolescente.

**Fico envergonhada com o que aconteceu**

[...] a mãe de uma aluna caminhou pelos corredores da escola arrastando ... [a professora] pelos cabelos

**Vou desistir da profissão**

Aborrecida pelas insubordinações de alunos que não aceitam regras básicas de convivência, cansada de ser chamada de “*vadia*” por adolescentes e desmotivada pelo salário [...] ela avisa: - *Desisti*.

### **MEDO NA ESCOLA**

(ZERO HORA 02/04/2009)

[...] A constatação, por meio de pesquisa do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), de que o medo se incorporou como um novo elemento no cotidiano do ambiente escolar confirma uma percepção comum a alunos e professores já algum tempo. [...]

**PROFESSORA LEVA  
TAPA DE MÃE EM  
ESCOLA DE BAGÉ**  
(ZERO HORA 03/04/2009)

Colégio havia chamado mulher para tratar sobre atraso de quatro filhos

---

**O TAPA COLETIVO  
NOS PROFESSORES**  
(ZERO HORA 17/04/2009)

O aluno “agressor” constitui a exceção perto dos alunos não agressores. O problema que as exceções se repetem com mais frequência e as mesmas exceções se prestam para generalizações infundadas tipo “os alunos de hoje são violentos”.

**“NO FINAL DO DIA, O  
PROFESSOR ESTÁ  
ARRASADO”**

(ZERO HORA 26/04/2009)

[...] Embora pretenda voltar a lecionar, precisa recuperar os movimentos e superar o medo.

*O adolescente percebeu que tudo pode. Pode desafiar, xingar, bater, jogar, fazer o que for porque é menor de idade. Se o professor levantar um pouco o tom de voz está errado. Se for um pouco mais ríspido está errado. O professor não pode dizer não. [...]*

---

**ESCOLA FECHA  
PORTAS EM LUTO POR  
MORTE DE ALUNO**

(ZERO HORA 28/04/2009)

Brincadeira entre estudante e aluna pode ter provocado a execução na saída de colégio do bairro cristal

---

**VIOLÊNCIA NA  
ESCOLA**

(ZERO HORA 29/04/2010)

Mãe decide enfrentar o bullying

---

**DISCIPLINA NA  
ESCOLA**

(ZERO HORA 23/09/2009)

**Reação de professora a pichação recebe apoio**

[...] Apesar da contestação dos pais do aluno, a maior parte dos leitores de ZH que se manifestaram considera que a professora agiu corretamente ao exigir que o aluno de 14 anos apagasse as marcas que fez na parede de sua sala de aula e retocasse a pintura de outras oito salas.

**Especialistas apontam excessos**

*“Quem sabe isso faz ele pensar. Temos que cuidar desse patrimônio público, que hoje parece que não é de ninguém. Acho que tudo serve de aprendizado.”*

(professora)

*“Não estou acobertando, aquilo foi humilhação.”*  
(pai do aluno)

---

**PROFESSOR USA  
REMÉDIO PARA  
SUPPORTAR A  
ROTINA**

(ZERO HORA 11/10/2009)

Insolência e humilhação afastam os profissionais  
Perda da autoridade leva ao descontrole emocional  
A constante indisciplina, o clima de agressividade e os surtos de violência em colégios gaúchos comprometem a saúde mental dos professores. O magistério sente no espírito os efeitos da falta de limites nas escolas.

**QUANDO A  
EDUCAÇÃO VIRA  
CASO DE POLÍCIA**

(ZERO HORA 12/10/2009)

Um levantamento inédito da Polícia Civil, realizado pelo Departamento Estadual da Criança e do Adolescente (Deca) a pedido de ZH, revela que o ensino já faz parte da rotina policial. No primeiro semestre, 236 das 3.169 infrações registradas pelo órgão na Capital foram cometidas dentro ou diante de um colégio – um ato de violência a cada 18 horas [...]

**Violência inclui rede privada**

**Carro riscado e ameaça de morte**

**Menina fere os colegas com agulha**

---

## REFERÊNCIAS

- A Bíblia Sagrada:** Antigo e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida, Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- AGAMBEM, Giorgio. **O que é o Contemporâneo? E outros ensaios.** Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AMIGO, Silvia. Notas sobre o Discurso do Analista. In: VEGH, Isidoro [et al.]. **Os Discursos e a Cura.** Tradução: Miriam Celli Dyskant. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ARRIGHI, Giovanni. **O Longo Século XX,** dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- ASSOUN, Paul-Laurent. O Sujeito e o Outro em Lévinas e Lacan. In: **Cadernos de Subjetividade,** São Paulo, 5 (1): 91-116, dezembro, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Vida para o Consumo:** a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida.** Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Capitalismo Parasitário.** Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010
- CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo.** Trad. Álvaro Cabral. Campinas. SP: Ed. da Unicamp, 1994.
- CATHELINÉAU, Pierre-Christophe, Liberalismo e Moral Sadiana. In: GOLDENBERG, Ricardo (Org.) **Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise.** Salvador: Ágalma, 1997.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. Para uma explicitação da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo na Fenomenologia do Espírito. In: **Educação e Filosofia.** Departamento Uberlândia: Faculdade de Educação e de Filosofia da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade de Uberlândia. 17 (1) 11-15, jan/jun. 1995.

- CHEMAMA, Rolando. Um Sujeito para o Objeto. In: GOLDENBERG, Ricardo (Org.) **Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise**. Salvador: Ágalma, 1997.
- COELHO, Teixeira. **Moderno, Pós-moderno**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.
- COSTA, Ana. **A Ficção do Si Mesmo: interpretação e ato em psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 1998.
- DARMON, Marc. **Ensaio sobre a Topologia Lacaniana**. Porto Alegre: Artes Médicas. 1994, p. 220.
- DESCARTES, René. **Discurso sobre o Método**. Trad. Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus Ed., 1978.
- DOUVILLE, Olivier. Uma melancolização do Laço Social? In: **Ágora**, Estudos em Teoria Psicanalítica. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia UFRJ, 2009.
- DUFOUR, Dany-Robert. **A Arte de Reduzir as Cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultra liberal**. Trad. Sandra Regina Felgueiras. São Paulo: Companhia de Freud Ed., 2005.
- \_\_\_\_\_. **O Divino Mercado: a revolução cultural liberal**. Tradução Procópio de Abreu. São Paulo: Companhia de Freud, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Os Mistérios da Trindade**. Trad. Dulce Duque Estrada, São Paulo: Cia de Freud, 2000.
- DUMONT, Louis. **O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- ENRIQUEZ, Eugène. **Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social**. Trad. Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2. Ed., 1991.
- FELIPPI, Maria Cristina Poli. **O Espírito como Herança: As origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- FERRY, Luc e GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. **Revisitando as Psicologias**. São Paulo, Petrópolis: Vozes, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.
- FREUD, Sigmund. **Totem y Tabu**. [1912-3]. In: **Obras Completas**, Trad. Luis Lopez-Ballesteros. 3ª. Ed., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, Vol. II, p. 1746-1850.

\_\_\_\_\_. **Moises y la Religión Monoteísta: três ensaios.** [1934-8 (1939)]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud.** Trad. Luis Lopez-Ballesteros. 3ª. Ed., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, Vol III, pp. 3241-3324.

\_\_\_\_\_. **Psicologia de las Masas y Analisis del Yo.** [1920-1921] In: **Obras Completas de Sigmund Freud.** Trad. Luis Lopez-Ballesteros. 3ª. Ed., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, Vol. III, pp.2563-2610.

\_\_\_\_\_. **El Porvenir de uma Ilusion.** In: **Obras Completas de Sigmund Freud.** Trad. Luis Lopez-Ballesteros, 3ª. Ed., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, Vol. III, pp.2961-2996.

\_\_\_\_\_. **El Mal Estar en la Cultura** [1929-1930]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud.** Trad. Luis Lopez-Ballesteros. Vol. III, pp. 3017-3067, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

\_\_\_\_\_. **La Moral Sexual “Cultural” y la Nerviosidad Moderna** [1908]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud.** Trad. Luis Lopez-Ballesteros. Vol. II, pp. 1249-1261, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973.

\_\_\_\_\_. **La Negacion.** [1925] In: **Obras Completas de Sigmund Freud.** Trad. Luis Lopez-Ballesteros. Vol. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1972, pp. 2284-2286.

GOLDENBERG, Ricardo. (Org.) **Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise.** Salvador: Ágalma, 1997.

HALLAM, Elizabeth. **O Livro de Ouro dos Deuses e Deusas.** São Paulo: Ediouro, 2002.

HEGEL, George Wilhem Fridrich. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOBSBAWN, Eric. **A Era dos Extremos, o breve século XX.** Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HYPPOLITE, J. El Informe de Jean Hyppolite In: LACAN, J. **Escritos 2.** México: Siglo Veintiuno Editores, 1985, 12ª edição.

JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio.** Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 1996.

JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. **Dicionário de Filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

JULIEN, Philippe. **O Estranho Gozo do Próximo.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

\_\_\_\_\_. **Psicose, perversão, neurose.** Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2002.

\_\_\_\_\_. **Abandonarás teu pai e tua mãe.** Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2000.

KANT, Immanuel [1793]. **La Religion dans les Limites de la Raison**. Paris: Félix Alcan, 1913.

KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Tempo e o Cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

KITTO, H. D. F. **Os Gregos**. Trad. José Manuel C. e Castro. Coimbra: Armênio Amado Editora, 1990.

KRISTEVA, Julia Kristeva. **Novas Doenças da Alma**. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LACAN, Jacques. **Os Complexos Familiares na formação do indivíduo**: ensaio de análise de uma função em psicologia. Trad. Marco Antonio Coutinho Jorge / Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. **O Mito Individual do Neurótico**. Trad. Brigitte Cardoso e Cunha, Fernanda Bernardo, Margarida Medeiros, Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

\_\_\_\_\_. **De uma Questión Preliminar a todo Tratamiento Posible de la Psicosis**. In *Escritos 2*. 12. Edição. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. **Función y Campo de la Palabra**. In: *Escritos 1*. 12. Edição. México: Siglo Veintiuno Ed., 1985.

\_\_\_\_\_. **La Instancia de la Letra no inconsciente ou a razão desde Freud**. In: *Escritos 1*. 12. Edição. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. **Respuesta al Comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud**. In: *Escritos 1*. 12. Edição. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. **Subversión del Sujeto y Dialéctica del Deseo en el Inconsciente Freudiano**. In: *Escritos 2*. 12. Edição. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. **Posición del Inconsciente**. In: *Escritos 2*. 12. Edição. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. **La Ciência y la Verdade**. In: *Escritos 2*. 12. Edição. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. **A Relação de Objeto e as Estruturas Freudianas [1956-1957]**, Publicação para circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. Seminário **Les Formations de l'inconscient**. Inédito.

\_\_\_\_\_. **De um Discurso que não seria do semblante**. Trad. Telma Corrêa da Nóbrega Queiroz. Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1995.

\_\_\_\_\_. **Nomes-do-Pai**. Trad. André Telles. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 7 : A Ética da Psicanálise**. Tradução: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 11. Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 16. De um Outro ao outro**. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 17. O Averso da Psicanálise**. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. ... **Ou Pire**, Séminaire 1971-72. Inédito.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 20: Mais, Ainda**. Trad. M. D. Magno. 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

\_\_\_\_\_. **Televisão**. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

\_\_\_\_\_. **Radiofonia**. In: **Outros Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.

\_\_\_\_\_. **Alocução sobre o Ensino**. In: **Outros Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.

LEBRUN, Jean-Pierre. **O Futuro do Ódio**. Trad. João Fernando Chapadeiro Corrêa. Porto Alegre: CMC Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. **Um Mundo sem Limite**, ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Trad. Sandra R. Felguqiras. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 10. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MANDEL, Ernst. **Introdução ao Marxismo**. Trad. Mariano Soares. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1982.

MELMAN, Charles. **Novos Estudos sobre a Histeria**. Trad. David Levy. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

\_\_\_\_\_. **Novas Formas clínicas no Início do Terceiro Milênio**. Porto Alegre: CMC Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Homem sem Gravidade**, gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Trad. Sandra R. Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

\_\_\_\_\_. Por que o ICMS não é aplicável à sessão de psicanálise. In: GOLDENBERG, Ricardo (Org.) **Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise**. Salvador: Ágalma, 1997.

MOINGT, Joseph [et al.]. **Litoral: do pai**. Rio de Janeiro: Campo Matemático, Cia de Freud Ed., 2002.

MRECH, Leny Magalhães. **O Impacto da Psicanálise na Educação**. São Paulo: Avercamp, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**, de como a gente se torna o que a gente é. Trad. Marcelo Bakes. Porto Alegre: L&PM, 2003.

PEREIRA, Marcelo Ricardo. Subversão Docente: ou para além da “realidade do aluno”. In: MRECH, Leny Magalhães. (Org.) **O Impacto da Psicanálise na Educação**. São Paulo: Editora Avercamp., 2005.

PETRIE, A. **Introducción al Estudio de Grécia**. Trad. Alfonso Reyes. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

PORGE, Érik. **Jacques Lacan, Um Psicanalista: percurso de um ensino**. Trad. Cláudia Thereza Guimarães de Lemos, Nina V. Leite e Viviane Veras. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os Nomes do Pai em Jacques Lacan**. Trad. de Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

\_\_\_\_\_. **Transmitir a Clínica Psicanalítica: Freud, Lacan, hoje**. Trad. Viviane Veras e Paulo Souza. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

QUINET, Antonio. **Psicose e Laço Social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

RABINOVICH, Diana S. El Psicoanalista entre el Amo y el Pedagogo. In: **Analítica**. Caracas: Editorial Ateneo de Caracas, 1979.

ROUDINESCO, Elizabeth . **A Família em Desordem**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. **Por que a psicanálise?** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

SAFATLE, Vladimir. **Confrontar-se com o Inumano**. In: **Cult** N. 125, Junho/2008, ano 11, p. 38-41.

SANTO AGOSTINHO. **O Mestre**. Introdução de Maria Leonor Xavier, Trad. De António Soares Pinheiro. Lisboa: Porto Editora, 1995.

SISSA, Giulia e DETIENNE, Marcel. **Os Deuses Gregos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOUÉIX, André. **O Discurso do Capitalista**. In GOLDENBERG, Ricardo. (Org.). **Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise**. Salvador, BA: Ágalma, 1997.

SOUZA, Aurélio. **Os Discursos na Psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

SPINOZA. **Ética**. Trad. Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1994.

STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. *In: Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 1994, 16/3, p. 24-47.

VEGH, Isidoro. **O Próximo**: Enlaces e desenlaces do gozo. Trad. André Luis de Oliveira. São Paulo: Companhia de Freud Ed., 2005.

VEGH, Isidoro [et al.]. **Os Discursos e a Cura**. Trad. Miriam Celli Dyskant. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

WAINSZTEIN, Sílvia. O Discurso do Mestre. *In: VEGH, Isidoro [et al.]. Os Discursos e a Cura*. Trad. Miriam Celli Dyskant. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj e DALY, Glyn. **Arriscar o Impossível**: conversas com Žižek. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **As Metástases do Gozo**: Seis Ensaios sobre a Mulher e a Causalidade. Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2006.

\_\_\_\_\_. **Como Ler Lacan**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010

\_\_\_\_\_. **Violência em Acto**: Conferencias em Buenos Aires. Buenos Aires: Paidós, 2005.

\_\_\_\_\_. Não Existe Grande Outro. *In: Cult*, N. 125, Junho/2008, ano 11, p. 59-65.