

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**AS VICISSITUDES DAS NOVAS MODALIDADES DE SUBJETIVAÇÃO
O GOZO COMO *PATHOS* PÓS-MODERNO.**

CURITIBA

2019

FABIANO DE MELLO VIEIRA

**AS VICISSITUDES DAS NOVAS MODALIDADES DE SUBJETIVAÇÃO
O GOZO COMO *PATHOS* PÓS-MODERNO.**

Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

CURITIBA

2019

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

V658v
2019
Vieira, Fabiano de Mello
As vicissitudes das novas modalidades de subjetivação : o gozo como
pathos pós-moderno / Fabiano de Mello Vieira ; orientador, Rogério Miranda
de Almeida. – 2019
229 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2019
Bibliografia: f. 221-229

1. Filosofia – História. 2. Prazer. 3. Desejo (Filosofia). 4. Hedonismo. 5.
Civilização moderna. I. Almeida, Rogério Miranda de.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 109



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidade
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – *Stricto Sensu*

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 29 DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Fabiano de Mello Vieira

Aos vinte e cinco dias do mês de março de dois mil e dezenove, às quinze horas e trinta minutos na sala Defesa, no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Fabiano de Mello Vieira** intitulada: AS VICISSITUDES DAS NOVAS MODALIDADES DE SUBJETIVAÇÃO: O GOZO COMO PATHOS PÓS-MODERNO. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Rogério Miranda de Almeida, Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr.ª Debora Patricia Nemer Pinheiro, Dr.ª Ana Maria Szapiro. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca CONFERE ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 18 h00 min, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. A avaliadora Prof.ª Dr.ª Ana Maria Szapiro, participou da banca de Defesa de Tese por videoconferência e está de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida – PUCPR		9,8
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR		9,8
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR		9,8
Prof.ª Dr.ª Debora Patricia Nemer Pinheiro – UP		9,8
Prof.ª Dr.ª Ana Maria Szapiro – UFRJ	Participação por videoconferência	9,8
MÉDIA FINAL	9,8	CONCEITO A

Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Vivian (*in memoriam*) por ter deixado como herança simbólica o desejo de sermos eternos estudantes.

Ao meu pai, Paulo por ter me ensinado sobre o prazer de trabalhar.

À minha mulher, esposa e companheira Lislaine pelo amor e carinho ao longo dessa jornada que começou ainda na faculdade.

À minha filha Sofia que mostra diariamente porque tudo isso vale a pena.

À minha irmã Ana Paula, pela parceria em todos os momentos e por seu exemplo de força e coragem.

A todos os demais familiares que sempre entenderam as minhas ausências e deram o apoio necessário para essa caminhada.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida, pelas valiosas lições de filosofia ao longo desses anos e pela postura ética que marca seu trabalho, servindo sempre de inspiração.

Ao Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca por ter acolhido as minhas primeiras “viagens filosóficas” e por me apresentar uma leitura rigorosa de Freud, mudando, definitivamente a minha forma de pesquisar.

Ao Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia pelos apontamentos precisos desde a qualificação.

À Profª Drª. Débora Patricia Nemer Pinheiro, que em 1996 disse uma frase que mudou a minha vida. Reencontrá-la na banca de defesa dessa tese é para mim um motivo de muita honra.

À Profª Drª. Ana Szapiro que gentilmente aceitou o convite para participar dessa defesa.

À Profª. Angela Valore que me apresentou à psicanálise e ao Prof. Dr. Gilberto Gnoato pelas aulas na Graduação que eu nunca esquecerei.

Ao Prof. Dr. Cleverson Leite Bastos, outra grande fonte de inspiração.

Aos meus grandes amigos de jornada: Robson, Fernando, Garcia (*in memoriam*) e Rita.

“O prazer, como bem principal e inato, não é algo que deva ser buscado a todo custo e indiscriminadamente, já que às vezes pode resultar em dor. Do mesmo modo, uma dor nem sempre deve ser evitada, já que pode resultar em prazer.” (Epicuro)

“Começa com as cócegas e termina com a labareda da gasolina. Tudo isso é, sempre, o gozo.” (Jacques Lacan)

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo a identificação do gozo (*jouissance*) como o *pathos* pós-moderno. Partimos da definição de pós-modernidade apresentada por Jean-François Lyotard o qual ressaltou os aspectos ligados à queda dos grandes metarrelatos de legitimação e a supervalorização do desempenho e da *performance*, passando por outros autores da filosofia e da psicanálise que, utilizando outras nomenclaturas e abordando aspectos diferentes também retrataram de maneira crítica tal período histórico. Em seguida, resgatamos na história da filosofia as raízes da tradição hedonista com recortes desde a Antiguidade, passando pelo moralismo francês e pelo utilitarismo inglês, culminando no pensamento do Marquês de Sade. Assim, o sujeito que, ao longo da história, manteve os traços de uma tradição hedonista encontra na pós-modernidade e, mais precisamente, no neoliberalismo – que dá ao mercado o lugar de um novo “Deus” – um cenário ideal para que o gozo se estabeleça como o *pathos*. O gozo ocupa um lugar especial na teoria psicanalítica. Em Freud, é possível observar seus contornos próximos ao conceito de pulsão de morte, naquilo que se revelou como sendo “além do princípio do prazer” e em Lacan, o gozo, propriamente dito, representa um campo. Não obstante, algo permanece presente nas suas diferentes formulações ao longo da obra lacaniana: 1) Condensa num mesmo conceito as noções de prazer e desprazer; 2) Apresenta-se como repetição; 3) Mantém uma relação com o desejo embora não seja a mesma coisa. Concluimos que na pós-modernidade, em função tanto de uma presentificação maciça do objeto – a partir da oferta do Mercado –, quanto de uma lógica perversa enfraquecedora dos obstáculos limitadores do gozo pleno, o sujeito substitui a construção da fantasia pelo fetiche e prioriza o gozo em detrimento do desejo.

Palavras-chave: gozo, desejo, pós-modernidade, hedonismo.

ABSTRACT

The present research aims the identification of joy (*jouissance*) as the post-modern *pathos*. We start from the definition of post-modernity presented by Jean-François Lyotard who highlighted the aspects related to the fall of the records of legitimization and the overvaluation of the performance, going past other philosophy and psychoanalysis authors who, using other nomenclature and approaching different aspects, have also portrayed in a critical way the moment we are in. Thereafter, we redeemed the philosophy history the roots of the hedonist tradition with a view from the ancient times, going through the French moralism and the English utilitarianism, culminating in Marquis de Sade thoughts. This way, the subject that, throughout the history, kept the traces on a hedonist tradition finds in post-modernity and, most precisely, in neoliberalism – giving the market a new God – an ideal scenario for the joy to be established as the *pathos*. The joy in psychoanalysis occupies a special place in theory. In Freud, it is possible to note outlines near of the concept of death drive, on what has been shown as “beyond the pleasure principle” and in Lacan, the joy, as such, represents a field. Nevertheless, there are points that remain present on its different formulations throughout lacanian work: 1) It condensates into the same concept the notion of pleasure and displeasure; 2) It presents itself as repetition; 3) It holds a relation with desire even though it is not the same thing. We conclude throughout the search that in post-modernity, due to also a heavy presentification of the object – as of the market offer – from a perverse logic that disempowering the restraining obstacles of the full enjoyment, the subject replaces the development of the fantasy by the fetish and prioritizes the joy to the detriment of desire.

Key-words: joy, desire, post-modernity, hedonism

RESUMÉ

L'objectif de cette recherche est d'identifier la jouissance en tant que *pathos* post-moderne. Nous partons de la définition de post-modernité présentée par Jean-François Lyotard qui a souligné les aspects liés à la chute des grands métarécits qui légitiment et survalorisent le rendement et la *performance*, passant par d'autres auteurs de la philosophie et de la psychanalyse qui utilisent d'autres nomenclatures qui abordent des aspects différents, représentent également de manière critique le moment où nous vivons. Ensuite, nous avons récupéré dans l'histoire de la philosophie les racines de la tradition hédoniste avec un découpage depuis l'antiquité, passant par le moralisme français et par l'utilitarisme anglais, culminant avec la pensée du Marquis de Sade. Ainsi, le sujet qui a maintenu, tout au long de l'histoire les traits d'une tradition hédoniste, trouve, dans la post-modernité et, plus précisément, dans le néolibéralisme –qui offre au marché l'arrivée d'un nouveau Dieu – un scénario idéal pour que la jouissance s'établisse comme *pathos*. La jouissance occupe une place spéciale dans la théorie de la Psychanalyse. Chez Freud, il est possible d'observer ses contours proches du concept de pulsion de mort, dans ce qui s'est avéré comme étant « au-delà du principe du plaisir » alors que chez Lacan, elle représente un champs de recherche. Cependant, tout au long de l'oeuvre de Lacan nous trouverons: 1) Les notions de plaisir et de déplaisir condensées en un seul concept ; 2) La présence de répétitions ; Le maintien d'un rapport entre jouissance et désir, même si distincts. Au long de cette recherche nous avons conclu que dans la post-modernité, aussi bien en fonction d'une présentification massive de l'objet – à partir de l'offre du Marché – que d'une logique perverse affaiblissant les obstacles limiteurs de la pleine jouissance, le sujet remplace la construction de la fantaisie par le fétiche et privilégie la jouissance en détriment du désir.

Mots clé: jouissance, désir, post-modernité, hédonisme

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Ciclo do Dinheiro x Ciclo do Capital	44
Figura 2 - Alienação/Afânise	157
Figura 3 - Separação	158
Figura 4 - O \$ujeito e o significante	159
Figura 5 - O surgimento de dois \$ujeitos	160
Figura 6 - Função de corte e <i>objeto a</i>	162
Figura 7 - O \$ujeito, o objeto e a fantasia	184
Figura 8 - <i>das Ding</i>	189
Figura 9 - Demanda x <i>das Ding</i>	190
Figura 10 - O circuito pulsional	198

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A PÓS-MODERNIDADE E SEUS GOZOS	14
1.1. ALGUMAS DEFINIÇÕES DA PÓS-MODERNIDADE	15
1.2. A CRISE DOS METARRELATOS E O PROBLEMA DA LEGITIMAÇÃO.....	27
1.3. DAS QUESTÕES ECONÔMICAS.....	34
1.3.1. A questão da mais-valia em Marx e na psicanálise.....	43
1.4. DAS QUESTÕES TEOLÓGICAS	46
1.5. UMA DAS EXPRESSÕES DO CONSUMO: O CORPO COMO MERCADORIA ...	53
1.6. DA SOCIEDADE DISCIPLINAR À SOCIEDADE DE CONTROLE.....	58
1.7. ALGUMAS MODALIDADES DE SUBJETIVAÇÃO NA PÓS-MODERNIDADE ..	61
2. UM RETORNO À TRADIÇÃO HEDONISTA.....	71
2.1. UMA LEITURA DE PLATÃO E ARISTÓTELES	73
2.1.1. Platão: Os caminhos do prazer	73
2.1.2. Aristóteles: a alma e o prazer	79
2.2. ARISTIPO E EPICURO: A AFIRMAÇÃO DA FILOSOFIA HEDONISTA.....	82
2.3. DOS MORALISTAS FRANCESES AO UTILITARISMO INGLÊS	86
2.3.1. Montaigne, La Rochefoucauld e La Bruyère	87
2.3.2. O utilitarismo: entre as virtudes morais individuais e a felicidade para todos.....	98
2.4. DOIS SENSUALISTAS: CONDILLAC E LA METTRIE.....	101
2.5. A LIBERTINAGEM COMO PONTO DE CHEGADA E PASSAGEM.....	109
3. O PRAZER E A SATISFAÇÃO NA PSICANÁLISE FREUDIANA.....	116
3.1. NO PRINCÍPIO: UM MATERIALISMO ENERGÉTICO	117
3.2. O DESEJO NA INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS	120
3.3. PRAZER E REALIDADE.....	122
3.4. UMA DESNATURALIZAÇÃO DO HOMEM	124

3.5. A LIBIDO E O NARCISISMO	127
3.6. UM ENTRE-DOIS: O LIMITE ENTRE O PSÍQUICO E O SOMÁTICO	128
3.7. NO FIM: UM EXCESSO	133
3.8. MAIS QUE UM MEDIADOR: O SUPEREU	137
3.9. A RELAÇÃO COM O OBJETO E A PSICOLOGIA DAS MASSAS.....	140
3.10. UM MAL-ESTAR INEVITÁVEL E NECESSÁRIO	142
3.11. O HUMOR, O CHISTE E O FETICHE COMO ELEMENTOS DO GOZO	149
4. O GOZO NA PÓS-MODERNIDADE E NA PSICANÁLISE LACANIANA	153
4.1. O NASCIMENTO DE UM SUJEITO	156
4.1.1. Os Nomes-do-Pai: Balizas para a constituição de um \$ujeito	168
4.2. O SUJEITO E A RELAÇÃO DE OBJETO	174
4.2.1. O Fetiche: Condição do perverso	179
4.2.2. A fantasia: Recurso neurótico	183
4.3. O DESEJO E O GOZO.....	185
4.3.1. A ética da psicanálise, o gozo e o <i>Das Ding</i>	188
4.3.2. O gozo e a agonia de <i>Eros</i>	197
4.3.3. O mais-de-gozar	201
4.3.4. Os tipos de gozo	205
4.4. UM TRATAMENTO PARA O PATHOS	208
CONCLUSÃO.....	213
REFERÊNCIAS	220

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa parte da análise das relações estabelecidas entre sujeito e objeto na pós-modernidade, e posiciona o gozo (*jouissance*) – assim como a psicanálise o entendeu – como o *pathos* pós-moderno. Isso significa dizer que, a partir dessa noção complexa da psicanálise freudiano-lacanianiana, encontramos uma característica essencial dos laços do sujeito atual: aquilo que dá contorno às suas satisfações e aos seus sofrimentos, à sua vida e sua morte. Trabalharemos com a hipótese de que o gozo atua tanto junto ao desejo quanto na sua redução a segundo plano e, se o desejo, para existir, necessita de um desencontro, de uma falta, o gozo supõe o encontro com o objeto. Chamaremos de “sujeito pós-moderno” não aquele que resulta de uma nova forma de constituição, mas aquele cujos laços objetivos coincidem com as marcas dessa nova era. Não queremos também polemizar com aqueles que defendem a tese de uma não existência de um sujeito na pós-modernidade, ou, ainda, de que ele teve o seu fim nesse novo tempo. A expressão “sujeito pós-moderno” – adotada neste trabalho – tem por objetivo reforçar a importância da noção de sujeito para a psicanálise, noção essa que representa uma mudança epistemológica fundamental entre as teorias de Freud e Lacan.

Freud, quando escreveu o texto “Mal Estar da Civilização” em 1929, afirmou que os sofrimentos psíquicos eram decorrentes da insatisfação dos impulsos, imposta pela sociedade. Tal condição seria responsável pela própria fundação da civilização, na medida em que a contenção dos impulsos mais primitivos do homem garantiria a vida em sociedade, ainda que às custas de um mal-estar decorrente da renúncia pulsional. Da mesma forma, o psicanalista já havia afirmado em 1920 que o princípio do prazer não dava conta de explicar todas as ações do homem, pois haveria também algo da ordem de um “além” descompromissado com o prazer direto, porém não sem satisfação. O homem freudiano pode encontrar prazer e dor tanto na vida quanto na sua proximidade com a morte.

O inventor da psicanálise não utilizou especificamente a expressão “sujeito” para definir esse homem civilizado cuja insatisfação se apresenta como marca fundamental. Tal tarefa ficou a cargo de Lacan, que apresentou a noção de \$ (sujeito barrado pela castração) marcado pela falta estrutural que o coloca na condição de “desejante”. A ligação entre a noção freudiana de pulsão e a noção lacanianiana de desejo se apoia, entre outras coisas,

na ideia de que um objeto, para alcançar o status de objeto para o desejo, precisa ser também objeto para a pulsão. Ou seja, para a psicanálise – desde Freud até Lacan –, a marca da insatisfação representa a condição necessária para o início do circuito pulsional e do desejo enquanto molas propulsoras do sujeito em direção aos objetos que, ilusoriamente, são escolhidos como capazes de suprir tal insatisfação. A relação estabelecida entre desejo/pulsão é ilusória, na medida em que a satisfação resultante pode se dar apenas de maneira parcial.

A pós-modernidade também apresenta um homem resultante de seus modos de subjetivação. O homem pós-moderno assume, entre outras coisas, o status de consumidor nessa nova era, e sua potência está principalmente na capacidade de consumir, de maneira desenfreada, tudo aquilo que lhe é oferecido. Muitos são os indícios de que as relações de gozo são supervalorizadas, e a pós-modernidade explicita essas relações a começar pela promessa de satisfação que contraria a lógica própria do desejo. É, sobretudo, uma questão de economia! O neoliberalismo enquanto faceta econômica pós-moderna do liberalismo de Adam Smith transforma tudo em mercadoria, estimulando em níveis perversos a competitividade em nome da eficácia e da meritocracia. Vícios individuais, conforme anunciou Bernard de Mandeville, nunca foram tão aproximados à riqueza coletiva, e a liquidez alcançou o nível das relações humanas, desembocando em novos posicionamentos éticos.

A partir dessas reflexões, surgem os questionamentos que motivaram esta pesquisa: seria então a pós-modernidade uma era marcada pelo excesso de gozo, sinônimo de dor e prazer, de usufruto e de consumo? como se apresenta o desejo diante disso? seria possível estabelecer uma relação entre o gozo e o desejo, em que o aumento do primeiro representa a diminuição do segundo?

Na busca de possíveis respostas, a temática foi desenvolvida em quatro capítulos. O primeiro recebeu o nome de “A pós-modernidade e seus gozos”, no qual foram explicitados os cortes epistemológicos que demarcam a pós-modernidade a partir de Jean-François Lyotard. Na esteira desse autor evidenciaram-se também o pensamento de outros importantes críticos da pós-modernidade, como David Harvey, Anthony Giddens, Terry Eagleton, Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky, Jean Baudrillard, Dany-Robert Dufour, Jean-Pierre Lebrun e Charles Melman. Filósofos, sociólogos e psicanalistas que apontaram seus estudos para a observação dos fenômenos típicos de uma época no campo da ética, da estética, da comunicação, das relações humanas e do consumo. Este primeiro capítulo apresenta o suporte teórico necessário para as análises que se seguem nos capítulos posteriores.

No segundo capítulo, intitulado “Um retorno à tradição hedonista”, foi trilhado um caminho singular por algumas raízes históricas que configuram a pós-modernidade como uma era hedonista por excelência. A partir de Platão e Aristóteles, chegamos à filosofia do Marquês de Sade, o nosso ponto de travessia da história da filosofia à teoria psicanalítica. O recorte escolhido não compreende todos os movimentos da tradição hedonista ao longo da história até chegar à pós-modernidade, mas apresenta os elementos fundamentais para entendermos o hedonismo como a marca que continua presente no homem atual.

A escolha do último autor desse capítulo merece um destaque especial. A filosofia de Sade, implícita nas suas obras literárias, indica uma aproximação interessante entre prazer e sofrimento, assim como a psicanálise faz na sua construção da noção de gozo desde Freud. Há ainda no sistema sadeano uma ênfase sobre a figura do libertino, que representa aquilo que a psicanálise chama de perversão. Análises tanto das características do sujeito perverso quanto da própria lógica perversa que movimenta a economia neoliberal permeiam a presente pesquisa.

De maneira mais específica, no terceiro capítulo, cujo título é “Do princípio ao além: O prazer e a satisfação na psicanálise freudiana”, foram apontados no interior da teoria os movimentos que situam o prazer – e aquilo que vai além dele – como princípios fundamentais de constituição de um aparelho psíquico. Mostramos o caminho percorrido por Freud desde o que chamamos de “materialismo energético” (com a ênfase dada aos neurônios), passando pela última dualidade pulsional e os conceitos de pulsão de vida e de morte, até chegar aos textos sociais, que buscam entender os conceitos teóricos articulados ao modo de viver em sociedade. Chamamos a atenção para o fato de que Freud utiliza, em alguns momentos de sua obra, o termo *Genuss* – que seria equivalente a gozo ou fruição –, mas é no conceito de pulsão de morte que o *Jenseits des Lustprinzips* nos permitirá identificar aquilo que, em Lacan, seria da ordem do gozo.

Por fim, no quarto capítulo, de nome “O gozo na pós-modernidade e na psicanálise”, articulamos o que foi dito até então aos conceitos de desejo e gozo na teoria lacaniana, enfatizando a intrínseca relação entre os dois. Tal tarefa perpassa a constituição do sujeito e as peculiaridades daquilo que, mais do que um conceito ou uma noção, é um campo – o campo do gozo.

CAPÍTULO 1

A PÓS-MODERNIDADE E SEUS GOZOS

Este primeiro capítulo tem dois objetivos principais. Primeiramente, analisaremos o próprio conceito de pós-modernidade presente na teoria de alguns pensadores, de modo a criar condições para justificar a existência de um “sujeito pós-moderno”. Devemos, de saída, deixar claro que conceituar a pós-modernidade é uma tarefa árdua, sobretudo quando verificamos que alguns desses autores que se dedicam ao estudo da contemporaneidade, não a definem como pós-moderna. Não obstante, dentre aqueles pensadores que defendem a utilização do prefixo “pós” no entendimento dos fenômenos atuais, encontramos diferentes leituras que apontam para perspectivas igualmente distintas. O que é possível notar, entre os autores que defendem a existência de uma “pós-modernidade”, é o consenso de que alguns fenômenos observados atualmente apresentam transformações e, por que não dizer, ressignificações de muitos postulados modernos outrora bastante discutidos. Segundo esses pensadores, há sim na pós-modernidade alguns cortes epistemológicos suficientes para delinear uma era que, ao mesmo tempo representa cronologicamente uma continuidade e, conceitualmente, uma ruptura.

Em segundo lugar, afirmando a possibilidade de análise da era atual como pós-moderna, partiremos da ideia de que ela não existe sem a modernidade e nos esforçaremos para apontar suas especificidades que não são poucas. Trataremos a pós-modernidade como o cenário principal de sujeitos que, ao passar dos séculos, apresentaram diferentes modos de subjetivação com novas lógicas de articulação dos impulsos, novas formas de assujeitamento e novos discursos que caracterizam mudanças no campo da epistemologia, da ética, da política e da estética. Não trataremos cada uma dessas áreas individualmente, contudo, seria impossível a caracterização de um sujeito pós-moderno e suas vicissitudes desarticulando-o das dimensões citadas.

Iniciaremos conceituando a pós-modernidade a partir de Jean-François Lyotard por entendermos que ele foi o principal pensador a popularizar o conceito, para em seguida desembocarmos em outros autores que consideramos tão importantes quanto Lyotard e que,

de alguma maneira, procuraram algum distanciamento ou aproximação do autor de “*A condição pós-moderna*”.

Finalmente, trataremos de investigar o que consideramos serem os cortes epistemológicos primordiais para o entendimento da pós-modernidade enquanto uma era que apresenta o gozo – assim como a psicanálise o entendeu – como paixão predominante.

1.1. ALGUMAS DEFINIÇÕES DA PÓS-MODERNIDADE

O principal responsável pela popularização da noção de pós-modernidade foi o francês Jean-François Lyotard. Segundo o autor de *A condição pós-moderna*, o termo “pós-moderno”, no que se refere às sociedades, “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”¹. A ênfase dada por Lyotard trata da crise dos relatos de legitimação do saber observada, por exemplo, na pouca relevância dada à ciência, no papel atual assumido pelas religiões, na diminuição do pensamento crítico e nas novas formas de comunicação.

Da mesma forma, outros autores que estudaram o que Lyotard chamou de pós-modernidade, utilizaram nomenclaturas próprias como “pós-modernismo”, “ultra-modernidade” e “hipermodernidade”, por exemplo, para situar a era cujas particularidades fazem com que ela possa ser pensada não apenas como uma diferente leitura da modernidade, mas que possa representar um corte epistemológico significativo no movimento moderno.

Segundo Almeida, tanto o conceito de modernidade quanto o de pós-modernidade não apresentam uma definição unívoca, embora o segundo possa representar uma sequência cronológica do primeiro.² Contudo, o autor afirma que não se trata apenas de uma sequência lógica e utiliza a noção de “exclusão interna”³ para identificar as inúmeras rupturas e retomadas necessárias para a formulação de um novo conceito advindo de uma mesma tradição. O fato é que, a partir dessa visão multifacetada da pós-modernidade, encontramos mudanças no meio sócio-histórico, filosófico e artístico-literário⁴.

David Harvey, outro importante pensador da pós-modernidade, considera-a não apenas como um conjunto de ideias, mas sim como uma condição histórica. Sua perspectiva baseia-se em uma profunda mudança na estrutura do sentimento a partir da rejeição das

¹ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013. p. xv.

² Cf. ALMEIDA, R. M. de. *A Fragmentação da Cultura e o fim do Sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 268.

³ Noção desenvolvida por Roland Sublon e constantemente utilizada por Rogério Miranda de Almeida para designar as desconstruções conceituais sofridas a partir do próprio enfraquecimento das bases que, em outro momento da história, serviram para a formação desse mesmo conceito.

⁴ Ibid, p. 278.

narrativas, assim como sugeriu Lyotard. Harvey afirma que no modernismo o campo da estética sofreu os efeitos da comercialização e a mercadificação. Os artistas mudaram as bases de seu juízo estético para vender o seu produto. Assim, notamos a proliferação dos efeitos da influência político-econômica em áreas que até então preservavam sua independência.

Harvey é cauteloso quando faz questão de ressaltar o “perigo” presente na descrição de relações complexas a partir de polarizações simples quando se compara o modernismo e o pós-modernismo⁵. No entanto, afirma que, “na obra de Lyotard há um indício de que o modernismo mudou porque as condições técnicas e sociais de comunicação se transformaram”⁶. Assim, o autor assevera:

O retrato do *pós-modernismo* parece depender, para ter validade, de um modo particular de experimentar, interpretar e ser no mundo – o que nos leva ao que é, talvez, a mais problemática faceta do pós-modernismo: seus pressupostos psicológicos quanto à personalidade, à motivação e ao comportamento. A preocupação com a fragmentação e instabilidade da linguagem e dos discursos leva diretamente, por exemplo, a certa concepção de personalidade.⁷

E ainda sobre as transformações na comunicação como uma das grandes realidades pós-modernas, Harvey conclui:

O *modernismo* dedicava-se muito à busca de futuros melhores, mesmo que a frustração perpétua desse alvo levasse à paranóia. Mas o pós-modernismo tipicamente descarta essa possibilidade ao concentrar-se nas circunstâncias esquizofrênicas induzidas pela fragmentação e por todas as instabilidades (inclusive linguísticas) que nos impedem até mesmo de representar coerentemente, para não falar de conceber estratégias para produzir, algum futuro radicalmente diferente.⁸

Duas observações se fazem importantes nesse momento. A primeira refere-se a uma inevitável tentativa de enquadramento da pós-modernidade num discurso que represente um tipo específico de personalidade⁹. Ou seja, a afirmação de que a sociedade pós-moderna apresenta tais características por ser composta, em sua maioria, por sujeitos com uma determinada estrutura de personalidade. Entendemos que, afirmar tal condição representa uma redução da riqueza, fruto das diferentes interpretações, do conceito amplo de pós-modernidade a um psicologismo raso e estéril.

A segunda diz respeito ao termo *pós-modernismo*, utilizado por Harvey e por outros autores que também o preferem ao invés daquele adotado por Lyotard. Para o crítico literário

⁵ HARVEY, David. *Condição pós-moderna - Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 48.

⁶ Ibid, p. 53.

⁷ Ibid, p. 56.

⁸ Ibid, p. 57.

⁹ Aqui, personalidade é entendida do ponto vista psicanalítico. Ou seja, um conjunto de sintomas psíquicos que caracteriza o sujeito como sendo neurótico, psicótico ou perverso.

Terry Eagleton, autor de *As ilusões do pós-modernismo*, a expressão *pós-modernismo* se refere em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo *pós-modernidade* alude a um período histórico específico¹⁰. Deste modo, Eagleton opta por utilizar a expressão *pós-modernismo* levando em consideração o fato de que há, como característica principal do movimento *pós-modernista*, uma negação da História enquanto teleologia. Para o autor, “o *pós-modernismo* não é, aos próprios olhos, uma ‘etapa da história’, mas a ruína de todo esse pensamento etapista.”¹¹. Utilizando-se da ideia de “verdade negativa”, Eagleton considera o *pós-modernismo* como sendo uma possibilidade de rejeição da modernidade sem a alegação de que o faz, a partir de um ponto mais elevado do desenvolvimento histórico¹².

Gianni Vattimo, a partir de sua leitura heideggeriana, afirma que o prefixo “pós” de *pós-modernidade* aponta para uma despedida da modernidade e, conseqüentemente, para o nascimento de um novo ser que “não está”, mas sim, que “se torna”. Para o pensador italiano, “a ontologia nada mais é que a interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se”¹³. Deste modo, na perspectiva de Vattimo é possível falar de um ser *pós-moderno* que se funda no processo de historicização mesmo que, para o autor a *pós-modernidade* seja caracterizada por um “fim da história”. Vattimo empresta de Arnold Gehlen a expressão “*pós-história*”¹⁴ para explicar que o advento da técnica enquanto tentativa de controle da natureza, se intensifica continuamente, fazendo com que cada novo resultado se torne cada vez menos “novo”. Ou seja, para o autor de *O fim da modernidade*:

[...] na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de `revolucionário e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo.¹⁵

Vattimo afirma que a *pós-modernidade* filosófica nasce na obra de Nietzsche. Segundo ele, em Nietzsche não é possível pensar um ultrapassamento da modernidade, visto que esta já representa a superação do velho pelo novo num movimento irrefreável¹⁶. A saída da modernidade, Nietzsche a encontra a partir de uma perspectiva niilista, onde “a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona”¹⁷.

¹⁰ EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 7.

¹¹ *Ibid*, p. 37.

¹² *Ibid*, p. 39.

¹³ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. VIII.

¹⁴ *Ibid*, p. XII.

¹⁵ *Ibid*, p. XII.

¹⁶ *Ibid*, p. 171.

¹⁷ *Ibid*, p. 173.

Partindo de um ponto diferente, Anthony Giddens chama a atenção para este fato: “Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”¹⁸. Para Giddens, estamos vivendo uma nova era que é “pós-moderna”, mas que não caracteriza uma “pós-modernidade”. O pensador inglês faz também uma distinção entre o pós-modernismo e o que poderia ser entendido como pós-moderno.

A primeira noção representaria os estilos e movimentos na literatura, artes plásticas e arquitetura, ou seja, o que diz respeito à reflexão estética da natureza da modernidade. Em última análise, representaria a consciência de uma transição sem, necessariamente, mostrar que ela existe.

Quanto à pós-modernidade, Giddens reafirma a importância de Lyotard como aquele que difundiu a noção baseada em uma disparidade com o passado e a descrença nos fundamentos preexistentes da epistemologia, bem como na noção defendida por Nietzsche e bem apontada por Vattimo de pós-modernidade como “fim da história”. O fato é que Giddens questiona se estas afirmações representam um “para além da modernidade” e seus questionamentos iniciam no que diz respeito à história. Com efeito, assevera:

[...] se Nietzsche foi o principal autor a desvincular a pós-modernidade da modernidade, um fenômeno que se supõe estar ocorrendo atualmente, como é possível que ele tenha visto isso há quase um século atrás? Por que teria sido Nietzsche capaz de uma tal ruptura sem ter, como ele mesmo disse, feito nada mais que revelar os pressupostos ocultos do próprio Iluminismo?¹⁹

O que Giddens tenta apresentar é a impossibilidade de analisar um período que ainda não foi vivido ou que ainda se está vivendo. A respeito dessa dificuldade, Steven Connor ressalta o fato de que só é possível obter e aproveitar o conhecimento sobre algo que já está acabado e encerrado, pois a dificuldade estaria justamente na separação de conhecimento e experiência²⁰. Não obstante, este parece ser um problema mais da história do que propriamente da filosofia e assim Giddens aponta que o movimento provocado por Nietzsche é o próprio entendimento da modernidade no sentido em que as sementes do niilismo já estariam presentes na filosofia das luzes que, de alguma maneira, denunciava uma circularidade da razão²¹. Giddens também não compactua com a ideia de “fim da história”, na medida em que se tratam de “várias histórias”, não caracterizando assim, uma teleologia

¹⁸ GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991. p. 13.

¹⁹ Ibid, p. 58.

²⁰ Cf. CONNOR, Steven. *Cultura Pós-moderna - Introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 11.

²¹ Cf. GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991, p. 59.

total.²²

O pensador inglês sistematizou o que ele chamou de “modernidade radicalizada” para então reafirmar as diferenças em comparação com o que vimos até agora sobre a noção de pós-modernidade. Dentre as demais diferenças, ele identifica os desenvolvimentos institucionais que criam um sentido de fragmentação e dispersão, mas não representam uma decomposição da epistemologia. A natureza das instituições modernas estaria ligada ao mecanismo de confiança nos sistemas abstratos onde o futuro estaria sempre em aberto em termos da reflexividade do conhecimento²³.

No campo da ética as teorias de Giddens foram intensamente influenciadas pelo pensamento de outro importante teórico da pós-modernidade. Trata-se do sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Sua tese baseia-se no que ele chamou de “liquidez” presente nas relações pós-modernas. O “amor líquido” assim como o “medo líquido” são características de uma natureza frágil dos laços sociais. Como consequência, a crise na dimensão ética estaria produzindo o que ele chamou de “Mal-estar da pós-modernidade”. Bauman utiliza-se do que Freud escreveu em 1929 e deu o título de *Mal estar na civilização* para situar o “seu” mal-estar – o da pós-modernidade – como uma subversão da noção freudiana. Segundo o sociólogo polonês, se antes o sujeito trocava um quilhão de felicidade por um quilhão de segurança, atualmente ele faz o contrário²⁴. A felicidade colocada em primeiro plano traz como consequências uma crise ética e a intensificação das relações de consumo. Para Bauman, o mal-estar presente na pós-modernidade apresenta algumas características que citaremos a seguir, porém, abordaremos de maneira mais aprofundada nos capítulos posteriores.

A primeira diz respeito a uma ideia de “busca da pureza” presente desde sempre, mas que ganha contornos significativos na era moderna e pós-moderna. Historicamente, a busca por uma “ordem” sempre tratou de enquadrar em um lugar muito próprio aqueles que, de alguma maneira, representavam um desvio nesse ideal. A esses “desviantes” da ordem idealizada, deu-se o nome de “estranhos”. Em qualquer sociedade, indiferentemente do momento da história, os “estranhos” representam aquele destruidor – em potencial – da harmonia buscada. Nas palavras de Bauman: “Num mundo constantemente em movimento, a angústia que se condensou no medo dos estranhos impregna a totalidade da vida diária –

²² Ibid, p. 60.

²³ Cf. Ibid, p. 96.

²⁴ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 10.

preenche todo fragmento e toda ranhura da condição humana”²⁵. Para o sociólogo, a ordem e o “critério de pureza” estabelecidos na pós-modernidade estão relacionados ao consumo, uma vez que representam a aptidão em participar do jogo consumista²⁶. Portanto, é considerado estranho aquele que recusa ou não apresenta as condições necessárias para a participação no jogo. Deste modo, assevera Bauman:

A busca da pureza moderna expressou-se diariamente com a ação punitiva contra as classes perigosas; a busca da pureza pós-moderna expressa-se diariamente com a ação punitiva contra os moradores das ruas pobres e das áreas urbanas proibidas, os vagabundos e indolentes.²⁷

Sendo essas as regras do chamado “jogo consumista”, fica o Estado incapaz de atuar como soberano, dando lugar à privatização maciça de toda e qualquer responsabilidade sobre a “nova ordem”. Os efeitos dessa relação estabelecida entre o “jogo consumista” e a “nova ordem” poderão ser observados no campo da ética onde Bauman desenvolve um trabalho de fôlego descrevendo as especificidades de uma “ética pós-moderna” e desmistificando alguns equívocos encontrados na interpretação de outros autores pós-modernos como, por exemplo, Gilles Lipovetsky. Para Bauman, o que Lipovetsky faz é uma afirmação da chamada “morte da ética” representada por um período pós-deontológico livre de qualquer vestígio opressivo dos “deveres infinitos” e “obrigações absolutas”²⁸. Contrariamente a esse posicionamento, Bauman não analisa a pós-modernidade como um “abandono dos conceitos morais modernos”, mas sim como “uma rejeição das maneiras tipicamente modernas de se tratar os problemas morais”²⁹. Não obstante, o autor de *“Ética pós-moderna”* aponta sete marcas dessa “nova” condição moral. Em nossa análise, observamos uma certa redundância nessas marcas apresentadas por Bauman e trataremos aqui de condensá-las em quatro:

A primeira delas diz respeito à ambivalência presente em todo ser humano e que impossibilita a existência de um código ético logicamente coerente. Para Bauman, não há um homem naturalmente bom ou naturalmente mau. Na sequência, aborda a essência “não-racional” dos fenômenos morais, pois precedem os cálculos de ganhos ou perdas o caráter utilitário e qualquer tipo de previsibilidade. O autor afirma ainda que as escolhas morais são resultados de conflitos entre impulsos ambivalentes, caso contrário, representariam apenas uma utopia para o “eu moral”. E por fim, verificamos a “não universalidade” da moral como

²⁵ Ibid, p. 21.

²⁶ Ibid, p. 24.

²⁷ Cf. Ibid, p. 26.

²⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 7.

²⁹ Ibid, p.8.

outra característica importante destacada por Bauman.³⁰

A pluralidade das instâncias morais e o conflito provocado por essa condição são marcas da ética pós-moderna descrita por Bauman. O autor reconhece que, no início essa pluralidade foi recebida com entusiasmo, sinônimo de uma liberdade adquirida e que representava o acesso à infinidade de possibilidades. Do entusiasmo, o homem passou à incerteza em decidir por não existir mais uma referência universal. A partir dessa leitura da ética pós-moderna, Bauman a define como “moralidade sem código ético” tirando a seguinte conclusão:

A verdade provável é que escolhas morais sejam de fato escolhas, e dilemas sejam de fato dilemas, e não os efeitos temporais e corrigíveis da fraqueza, ignorância ou estupidez humanas. Os temas não têm soluções predeterminadas nem as encruzilhadas direções intrinsecamente preferenciais. Não há princípios fixos que se possam aprender, memorizar e desenvolver para escapar de situações sem bom resultado e poupar-se do amargo gosto posterior (chame-o de escrúpulos, culpa ou pecado).³¹

É nesse contexto que Bauman baseia toda a sua ideia de “liquidez”. O “derretimento” de muitos padrões modernos instaura um novo espaço onde a vida assume a característica líquida, que se transforma constantemente, fluida e, conseqüentemente, frágil. Tal característica pode ser notada na insegurança presente nas relações pós-modernas cercadas de desejos conflitantes entre o estreitamento e o afrouxamento dos laços que se apresentam.

Criticado por Bauman, Gilles Lipovetsky inicia sua teorização sobre a pós-modernidade com a afirmação de que ela teria rompido com a tradição e com qualquer outro movimento disciplinador. Para Lipovetsky, a pós-modernidade se traduz em uma sociedade pós-disciplina onde a moda – com sua natureza transformadora – é entendida como a principal articuladora da passagem da modernidade a pós-modernidade.³² Tal fenômeno é observado por Lipovetsky de forma menos pessimista³³ e atenta ao aspecto paradoxal onde se apresentam duas lógicas distintas.³⁴ Sebastian Charles, traduz da seguinte forma o pensamento do co-autor:

Não nos enganemos: se a obra de Lipovetsky propõe uma visão da pós-modernidade

³⁰ Cf. Ibid, p. 17.

³¹ Ibid, p. 41.

³² Para Foucault: “O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente.” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 133). Os colégios, os quartéis, os hospitais e as prisões representariam os lugares onde tal disciplina seria distribuída.

³³ Diferentemente da posição de Bauman, por exemplo, que se caracteriza por ser um pessimista.

³⁴ Cf. LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sebastian. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Bacarolla, 2004. p. 22.

mais complexa e menos unívoca, se ela recusa ao mesmo tempo as simplificações apocalípticas ou apologéticas que se fazem sobre nossa época, isso se dá não para enaltecer nosso presente, mas para sublinhar os paradoxos essenciais e apontar a ação paralela e complementar do positivo e do negativo.³⁵

É possível que esse caráter paradoxal seja a principal marca desse tempo na visão de Lipovetsky. De um lado um movimento que sugere uma “evolução” percebida em algumas práticas mais responsáveis, como por exemplo, os cuidados individuais com a saúde ou a postura indignada da população diante de alguns comportamentos antiéticos praticados por algumas figuras de autoridade. Por outro lado, o individualismo levado as últimas consequências, como resultado do enfraquecimento dos costumes, implica em uma nova ordem social onde os vínculos são mais complexos.

Lipovetsky afirma que os valores vinculados ao consumo de massa são os principais balisadores da passagem da modernidade para a pós-modernidade.³⁶ Logicamente, sua afirmação perpassa a análise da explosão do capitalismo dividida em três fases. A primeira diz respeito à classe burguesa que passou a ter acesso a gama de produtos, sobretudo àqueles mais luxuosos, advindos do aumento da produção industrial.

A segunda fase do consumo, descrita por Lipovetsky, surge por volta de 1950 e é caracterizada pela extensão do comportamento consumista para as classes menos privilegiadas que, naquele momento, libertas das normas tradicionais passa a mergulhar na chamada “hedonização da vida” baseada no culto ao desenvolvimento pessoal e ao bem-estar³⁷. Nesse momento já é possível observar o caráter paradoxal citado anteriormente e, para isso, Lipovetsky dá o nome de “Era do vazio”.

Ao falar da terceira fase do consumo o pensador francês apresenta a noção de “hipermodernidade”. Trata-se de um movimento de consumo carente de confrontações simbólicas e tomado pelo hedonismo extremo que suplantou a necessidade de reconhecimento social e baseia-se, exclusivamente, nas sensações íntimas de satisfação. Dentre as principais consequências advindas da experiência hipermoderna, encontra-se a substituição gradativa do sentimento de emancipação diante das “amarras” da tradição pela tensão nervosa proveniente das incertezas provocadas pela falta de sentido.

Como é possível notar até aqui, as relações de consumo, e particularmente o gozo experimentado pelos sujeitos que consomem, representam a tônica do pensamento de muitos autores que atestam a existência de uma era que se apresenta fundamentada em aspectos

³⁵ Ibid, p. 22.

³⁶ Cf. Ibid, p. 23.

³⁷ Cf. Ibid, p. 24.

distintos dos vividos na modernidade, seja em maior ou menor grau.

Jean Baudrillard é outro pensador francês que enfatiza essa característica especial da pós-modernidade, definindo o consumo como a moral do mundo contemporâneo. Sobre essa definição, Mayer cita no prefácio do livro de Baudrillard intitulado *A sociedade de consumo* o próprio autor:

Da mesma maneira que a sociedade da Idade Média se equilibrava em Deus e no Diabo, assim a nossa se equilibra no consumo e na sua denúncia. Em torno do Diabo, era ainda possível organizar heresias e seitas de magia negra. Mas, a magia que temos é branca, e não é possível qualquer heresia na abundância. É a alvura profilática de uma sociedade saturada, de uma sociedade sem vertigem e sem história, sem outro mito além de si mesma.³⁸

A ausência de mito à qual autor se refere, de alguma maneira remete a Lyotard. Poderíamos dizer que Baudrillard é mais um dos que beberam diretamente da fonte do principal propagador do pensamento pós-moderno. Mas a ênfase dada por Baudrillard às relações de consumo aponta para aquilo do qual a psicanálise tem se questionado desde Freud, mas, mais especificamente com Lacan e seus contemporâneos, que é a questão do “desejo” e do “gozo” que assumem novos estatutos na pós-modernidade. Para Baudrillard, as relações de consumo não se baseiam no aspecto de utilidade presente na aquisição de um novo produto, por exemplo, mas no conforto e satisfação associados ao ato de adquirir. Nas palavras do autor:

Encontramo-nos em pleno foco do consumo enquanto organização total da vida quotidiana, enquanto homogeneização integral onde tudo está compendiado e ultrapassado na facilidade, enquanto translucidez de uma ‘felicidade’ abstrata, definida pela simples resolução das tensões.³⁹

Não obstante, verificamos no pensamento de Baudrillard uma proximidade com a psicanálise freudiana que, na primeira década de sua invenção também se utilizou da ideia de “resolução das tensões” para esquematizar seu primeiro modelo de aparelho psíquico. Para Freud, há no interior do aparelho psíquico uma tendência a descarregar as tensões provenientes, tanto das excitações externas, quanto daquelas provocadas pelo próprio organismo, de modo a reduzi-las ao menor nível possível. Assim, se estabeleceria uma dinâmica baseada em um modelo de economia psíquica ideal onde a fuga do desprazer e, conseqüentemente, a busca pelo prazer seria o grande objetivo.

A psicanálise, pelo menos com Freud e Lacan, não tratou de estudar especificamente o que viria a ser a pós-modernidade. Porém, pelo fato de ter nascida na clínica, sempre teve o

³⁸ BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 20.

³⁹ Ibid, p. 20.

interesse direto em investigar o efeito da cultura no homem e vice e versa. Dentre as principais obras freudianas, destacam-se algumas que trataram diretamente a cultura como *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, *O mal-estar na civilização*, *Futuro de uma Ilusão*, *Totem e tabu*, *Análise das massas e psicologia do eu*, entre outros. Em “*O mal-estar na civilização*”, por exemplo, Freud analisa a renúncia das pulsões mais agressivas do ser humano como condição para a vida civilizada mesmo que às custas de uma insatisfação. Ou seja, para Freud, o “sujeito”⁴⁰ de sua época era caracterizado, salvo as exceções, por uma estrutura neurótica resultante dos conflitos entre uma natureza pulsional, que visava a eliminação do desprazer e uma exigência civilizatória castradora, que tinha na figura do pai e seus representantes (a Igreja, o Estado, entre outros), um modelo de lei.⁴¹

Aqueles que se propõem a estudar a psicanálise hoje, sobretudo aqueles que atuam clinicamente, deparam-se com um sujeito que sofre e transforma em sintoma os efeitos das mudanças culturais experimentadas desde Freud. Psicanalistas como Charles Melman, Jean-Pierre Lebrun, Dany-Robert Dufour e Slavoj Zizek, propõem uma análise dos chamados “sintomas pós-modernos” a partir da aproximação entre a teoria psicanalítica e o legado deixado por Lyotard. Com efeito, a análise psicanalítica da pós-modernidade baseia-se no efeito que sua lógica produz nos sujeitos.

Se Freud já se preocupava com os efeitos de uma sociedade repressora na constituição do que ele chamou de sintoma neurótico, Lacan deu continuidade à investigação dos caminhos utilizados pela pulsão para a obtenção de seu objetivo⁴² a partir da introdução dos três registros: o real, o simbólico e o imaginário e também, da noção de gozo. Como veremos com mais detalhes no capítulo quarto do presente trabalho, a noção lacaniana de gozo apresenta elementos bastante significativos para o entendimento da pós-modernidade. É articulado com essa noção, por exemplo, que Lacan apresenta no Seminário 17 intitulado *O Avesso da psicanálise*, os quatro discursos possíveis na relação entre sujeito e significante. Nas palavras do principal sucessor de Freud: “[...] o caminho para a morte – é disso que se trata, é um discurso sobre o masoquismo –, o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo”⁴³. Aqui podemos notar as ideias de prazer e desprazer articuladas em um

⁴⁰ Freud não utiliza a expressão “sujeito” em sua obra. Sua produção teórica é dedicada à investigação do aparelho psíquico e se mantém distante de um aspecto ontológico. Uma possível interpretação do “sujeito freudiano” pode ser encontrada em: CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. No referido trabalho, o autor identifica um sujeito na obra de Freud a partir da investigação de fonte corpórea da pulsão.

⁴¹ Castração entendida como um limite para as satisfações pulsionais.

⁴² No texto “*As pulsões e suas vicissitudes*” ou “*As pulsões e seus destinos*” de 1915, Freud afirma que a satisfação é o objetivo da pulsão.

⁴³ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 17 - O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. p. 17.

mesmo conceito como uma importante característica da noção lacaniana de gozo. Se, por um lado, aquilo que se estabelece nas relações de consumo observadas na pós-modernidade traz consigo uma satisfação que poderia ser comparada a algo prazeroso, também podemos notar a presença de uma semelhante parcela de desprazer, assim como observou Freud nos exemplos que o conduziram à elaboração do conceito de “além do princípio do prazer”⁴⁴.

Não obstante, o passo a mais que a psicanálise dá no entendimento do sujeito pós-moderno está muito mais na sua teoria sobre o sujeito do que propriamente em alguma definição de pós-modernidade desenvolvida pelos seus autores. Entender que o sujeito – assim como ele é entendido pela psicanálise – traz na sua estrutura uma falta, algo que foi perdido e que agora busca encontrar nas relações imaginárias que estabelece com os objetos, o tamponamento exato para o buraco que ali se estabeleceu, é de alguma forma entender o que está na base das relações de consumo. Nessa relação impossível do sujeito com sua falta, a linguagem assume papel fundamental enquanto possibilidade de laço simbólico com aquilo que é do campo do real. Ou seja, se é possível algum acesso àquilo que representa a falta estrutural do sujeito, isso só acontece por meio da linguagem.

Charles Melman e Jean Pierre Lebrun denunciam a existência de um “novo” mal-estar típico da pós-modernidade, que se apresenta a partir de dois pontos principais: uma nova economia psíquica e um declínio da função paterna. Melman afirma: “Estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo”⁴⁵. De alguma maneira, essa afirmação une os dois pontos no sentido em que, sendo o “nome-no-pai” o limite ao gozo pleno, seu declínio ou sua falência sugere uma alteração na economia psíquica a partir de novos deveres, novas “liberdades” e novas angústias.⁴⁶

Lebrun chama a atenção para a necessidade de se fazer uma distinção entre o que se entende por “declínio do pai” e “declínio da função patriarcal”. Para o psicanalista francês, autor de *“O Mal-estar na subjetivação”*, a função patriarcal significa “o lugar do pai na vida de nossas sociedades ocidentais como se apoiando no lugar reconhecido à transcendência”⁴⁷. Nesse sentido, a noção de declínio da função patriarcal, conforme entendida pela psicanálise, pode ser aproximada ao desaparecimento dos metarrelatos de legitimação conforme observou

⁴⁴ Conceito desenvolvido por Freud em 1920 e marca a última dualidade das pulsões, dividindo-as em pulsões de vida e pulsões de morte. O desenvolvimento desse conceito freudiano e, mais especificamente a leitura que Lacan faz dele, será nosso objeto de investigação a partir de terceiro capítulo do presente trabalho.

⁴⁵ MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade - gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008. p.16.

⁴⁶ Expressão utilizada por Jacques Lacan para caracterizar de maneira simbólica a função exercida pelo pai e que será inscrita no psiquismo do filho como função de Lei.

⁴⁷ LEBRUN, Jean-Pierre. *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC, 2010. p. 14.

Lyotard. Lebrun aponta também com precisão a relação entre o delírio do patriarcado e o liberalismo econômico. Segundo este pensador:

Do ponto de vista econômico, convém lembrar como, para se organizar, a economia mundializada teve inicialmente a necessidade de se libertar da ligação entre o ouro e a moeda, e em seguida entre as moedas e o dólar como moeda padrão. O desaparecimento em dois tempos de qualquer limite é reconhecido pelos economistas como necessário para o desenvolvimento desenfreado que conhecemos.⁴⁸

Assim, uma possível leitura da psicanálise atual se encaminha para uma clínica do social, no sentido em que, as mutações econômicas, políticas, éticas e estéticas se relacionam dialeticamente com essa nova economia psíquica. É nessa esteira que outro importante pensador contemporâneo apresenta uma importante contribuição. Trata-se de Dany-Robert Dufour, que publicou uma trilogia onde são apontados três diferentes cenários em que o liberalismo se apresenta como elemento principal na constituição do sujeito.

O primeiro fala de uma mutação antropológica na matriz do sujeito da modernidade assassinado pela presença do capitalismo contemporâneo. Nem mais como o sujeito crítico kantiano, nem como o neurótico freudiano, o sujeito pós-moderno vê no gozo sem limites a sua vocação. Esse cenário é apresentado no livro *“A arte de reduzir cabeças – Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal”*.

O segundo corte aparece no livro *“O divino mercado – A revolução cultural liberal”* onde Dufour lança a ideia do surgimento de uma nova religião que reina sem restrições. Tal religião tem como soberano o Mercado⁴⁹ que privilegia os interesses egoístas numa perspectiva já apontada por Mandeville na revolucionária *“Fábula das abelhas”*⁵⁰.

Finalmente, em *“A cidade perversa – liberalismo e pornografia”*, Dufour dá nome ao sujeito enunciado no primeiro livro da trilogia. Esse sujeito é o sadeano que se situa como o hiperburguês que expõe ao mundo seu gozo obsceno ou como o consumidor proletarizado exigido para que consuma excessivamente. Dufour deixa claro que o estado de gozo existe desde sempre e o que caracteriza sua diferença para a era atual é, justamente, a ostentação desse estado na esfera pública.⁵¹ Assim, se estabelece o que ele chamou de *“sistema pornográfico”*⁵² que surge da substituição gradativa do discurso pela exibição do corpo, do

⁴⁸ Ibid, p. 15.

⁴⁹ Propositamente com “M” maiúsculo para representar uma metáfora em relação ao grande Outro sugerido por Lacan.

⁵⁰ O poema de Bernard de Mandeville e a sua influência na construção da ideologia liberal será, por várias vezes, discutido no presente trabalho.

⁵¹ DUFOR. Dany-Robert. *A cidade perversa - liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013. p. 18.

⁵² Ibid, p. 33.

simbólico para o que é do campo do real, do mistério, para a “certeza”, por fim, da queda das grandes narrativas para a multiplicação das pequenas narrativas. Ou seja, uma constatação daquilo que Lyotard definiu como uma das principais características da pós-modernidade e que aprofundaremos na próxima secção intitulada *A crise dos metarrelatos e o problema da legitimação*.

Entendemos que, a partir desse conjunto de definições que dá à pós-modernidade um lugar diferenciado na história, independentemente do nome que recebeu, reunimos os elementos suficientes para o início de uma investigação mais aprofundada em alguns pontos desse todo que nos foi apresentado. Para isso, continuaremos a discussão a partir de uma investigação mais aprofundada sobre a característica principal da pós-modernidade indicada por Lyotard.

1.2. A CRISE DOS METARRELATOS E O PROBLEMA DA LEGITIMAÇÃO.

Dentre as principais rupturas que definem a pós-modernidade como uma era que necessita ser pensada a partir de suas peculiaridades, Jean François Lyotard trata de abordar a crise sofrida pelos metarrelatos ou metadiscursos como ponto essencial. Para o autor de *A condição pós-moderna*:

Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde, sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores, os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo.⁵³

Como observamos com Lyotard, surge a questão de como pensar algum tipo de legitimação sem a utilização dos metarrelatos explicativos.⁵⁴ A supervalorização da operacionalidade tecnológica em detrimento da verdade científica, por exemplo, aponta para uma ênfase dada na otimização das performances, da utilidade e da eficácia, transformando a informação no mais valorizado “Bem”. Com efeito, outro problema surge: quem é o “dono” da informação enquanto saber? Segundo Lyotard, tal saber deixa de ser exclusivo dos Estados-nações e sua tradição histórica e passa a pertencer ao domínio dos chamados “*experts*” representantes da chamada “classe dirigente”. Assim definiu o autor:

⁵³ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013. p. xvi.

⁵⁴ Lyotard traça um paralelo que ele mesmo admite ser um tanto quanto forçado para explicar o seu conceito de legitimação. O autor de *A condição pós-moderna* utiliza-se dos exemplos da lei civil e do enunciado científico para mostrar que, no primeiro, a legitimação se dá na promulgação da lei como norma a partir da figura do legislador, enquanto no segundo, a figura de autoridade estabelece as condições de consistência interna e de verificação experimental para que esse discurso se torne científico.

A classe dirigente é e será a dos decisores. Ela já não é mais constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais.⁵⁵

Com efeito, aquele saber que tinha antes valor histórico, recebe agora o valor pelo seu pragmatismo e pela “cadência métrica das ocorrências dos relatos e não à diferença de tom de cada *performance*”⁵⁶. Isso significa dizer que, em tempos pós-modernos, a legitimidade dos discursos não necessita de uma validação criteriosa como na ciência, por exemplo. A ciência não ignora o recurso narrativo, inclusive utiliza-se dele também, mas sua validade não se justifica apenas dessa forma, e sim com a existência de uma verdade instituída a partir de testes que a comprovem.

Com o advento do recurso narrativo enquanto instituidor de um discurso que legitima, a linguagem e seus jogos ocupam um lugar privilegiado. Lyotard faz três importantes observações a esse respeito: 1) as regras de linguagem não possuem legitimação em si mesmas, mas sim a partir de um contrato entre os “jogadores”; 2) na ausência de regras não existe jogo; 3) todo enunciado deve ser considerado um “lance” no jogo.

Com efeito, tais observações nos permitem apresentar os seguintes questionamentos acerca do cenário que se apresenta: Na pós-modernidade, quais são as cláusulas do contrato e quem são os jogadores? Quais são as principais regras do jogo e como se caracterizam os enunciados atuais?

O que tentamos apresentar até agora é que, utilizando desse modelo lyotardiano de leitura da pós-modernidade que prioriza os jogos de linguagem, a crise dos metarrelatos e problema de legitimação dos saberes atuais, desembocaremos não só numa discussão epistemológica, mas, sobretudo, numa dimensão ética, estética e política. Um era pós-moderna supõe um sujeito pós-moderno.

Uma aproximação entre a estética e a retórica⁵⁷ é realizada por Vattimo quando afirma que “a verdade hermenêutica, isto é, a experiência de verdade que a hermenêutica reivindica e que vê exemplificada na experiência da arte, é essencialmente retórica”⁵⁸. Isto é, partindo do conceito de *Erfahrung*⁵⁹ e da perspectiva de Gadamer, Gianni Vattimo recupera a arte como experiência de verdade, substituindo a noção de verdade como conformidade da proposição à coisa por uma noção hegeliana que entende as mudanças no observador ocorridas pelo

⁵⁵ Ibid, p. 27.

⁵⁶ Ibid, p. 41.

⁵⁷ Vattimo, assim como Gadamer, entende a retórica como a arte de persuasão mediante os discursos.

⁵⁸ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 135.

⁵⁹ Experiência.

encontro com o objeto como uma experiência de verdade autêntica⁶⁰. Vattimo deixa claro que esse gênero de verdade apresentado tanto pela estética quanto pela retórica não representa um gênero de verdade distinto. A importância dada à retórica por ele na sua leitura de Gadamer está no fato de que a ciência para se tornar verdade necessita tanto da sua reportação das leis descobertas à consciência comum quanto da sua própria verificação como leis. Nas palavras de Vattimo:

A verdade de uma proposição científica não está em sua verificabilidade controlável em termos de regras publicamente estipuladas e adotáveis idealmente por todos – o que seria um modo de reduzir a um significado puramente formal o nexo entre lógica e retórica; ela está, ao contrário, em última análise, em levar as regras de verificação vigentes em cada âmbito científico a uma esfera pública que é o *logos*-linguagem comum, tecido e retocado continuamente em termos retórico-hermenêuticos, porque a sua substância é a continuidade de uma tradição que se mantém e se renova mediante um processo de reapropriação (do objeto-tradição pelo sujeitos, e vice-versa) que se desenrola com base em “evidências” de tipo retórico.⁶¹

Vattimo ainda nos apresenta o que ele considera o mais essencial nexo entre a verdade e a retórica. Trata-se da não mais necessidade da chamada “luminosidade interior” para se chegar ao campo das evidências, e sim, de sua substituição pelas admissões participadas e compartilhadas sem maiores critérios de interrogação⁶². Aqui, notamos em Vattimo e sua leitura de Gadamer, uma aproximação com as ideias de Lyotard no que diz respeito às narrativas. Ganha lugar como verdade muito mais aquilo que se torna público e, conseqüentemente passa a ser compartilhado como informação mais recente.

Com efeito, seguimos verificando um distanciamento cada vez maior entre o saber e a ciência. Na pós-modernidade o saber é entendido como as “determinações e aplicações dos critérios de eficiência (qualificação técnica), de justiça e/ou felicidade (sabedoria ética), de beleza sonora, cromática (sensibilidade auditiva, visual), etc.”⁶³, compondo assim, um quadro de competências baseadas em excelência de performance.

No campo da moral e da ética encontramos nesse sujeito pós-moderno, agora autônomo, uma desorientação decorrente da ausência de um discurso legitimador, de um sistema explicativo consistente. O ser humano nasce sempre prematuro e sua formação toda fora do útero se dará pela presença de um outro ser humano. Dany-Robert Dufour afirma que a moral só pode ser feita “em nome de...” e, portanto, na autonomização contínua o indivíduo

⁶⁰ Cf. Ibid, p. 122.

⁶¹ Ibid, p. 139.

⁶² Cf. Ibid, p. 140.

⁶³ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013. p. 36.

passa a ficar à deriva⁶⁴. O autor de *A arte de reduzir cabeças* diz ainda que, na história da filosofia o sujeito sempre apareceu submetido ao “Um”. Não há um sujeito no mundo que tire sua existência de si mesmo. Do devir dos sofistas ao grande Outro de Lacan, passando pela natureza dos pré-socráticos, a razão kantiana, a história hegeliana, entre outros, encontramos um sujeito submetido a um traço externo que o funda.⁶⁵

Para a psicanálise e, mais especificamente com Lacan, todas essas figuras que fundam um sujeito a partir de uma alteridade recebem o nome de grande Outro. Dufour define o grande Outro nestes termos:

O Outro é a instância pela qual se estabelece para o sujeito uma anterioridade fundadora a partir da qual uma ordem temporal se torna possível; é também um ‘lá’, uma exterioridade graças à qual se pode fundar um ‘aqui’, uma interioridade.⁶⁶

Essa definição que Dufour dá ao grande Outro lacaniano atesta sua característica fundadora, na medida em que um sujeito só pode ser pensado na sua condição de “assujeitado a”. Com efeito, o grande Outro legitima a existência do sujeito por meio de um lugar definido, primeiramente, pela linguagem conforme podemos observar, por exemplo, na citação retirada da Bíblia Sagrada: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”⁶⁷. Outro exemplo pode ser encontrado na relação mãe-bebê, onde o nascimento do segundo se dá muito antes de qualquer sinal de vida em seu aspecto biológico. A mãe dá ao futuro bebê um lugar na linguagem e, portanto, no seu desejo no momento em que pronuncia algo como: “se meu próximo filho for menino, ele se chamará Pedro”. “Pedro” já se encontra no desejo da mãe, basta saber se ele corresponderá a esse desejo ou não. Podemos concluir, por enquanto, que o primeiro grande Outro é a linguagem e esse será o meio para a fundação de um sujeito.

Notamos com Dufour que o que fica mantido como traço comum entre o sujeito e os diversos “Outros” é a relação com a submissão e o que muda é o que chamaremos de vicissitudes dos modos de subjetivação. Ou seja, as especificidades da relação do sujeito com um determinado “Outro” marcam o sujeito enquanto “sujeito da história” ou ainda “sujeito da cultura”. Não obstante, Dufour enfatiza o fato de que na modernidade já era possível notar a presença de uma diversidade de discursos “Outros” que vieram substituir a dominância da Igreja perante as descobertas científicas – marca de uma era anterior. Tal diversidade é

⁶⁴ Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *A Arte de Reduzir Cabeças - Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005. p. 26.

⁶⁵ Ibid, p. 28.

⁶⁶ Ibid, p. 38.

⁶⁷ BÍBLIA, N.T. JO, 1,1. Evangelho segundo São João. In: BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave-Maria, 2009.

representada, por exemplo, pela figura do Deus do monoteísmo, do Rei, do povo, do proletariado e, sendo assim, aponta para uma natureza instável e crítica⁶⁸. Dufour se aproxima de Lyotard quando fala da crise dos discursos tradicionais de legitimação, porém, ao invés de sustentar a ideia de um sujeito completamente à deriva e sem referência, ele sugere uma substituição dos discursos tradicionais por um novo modelo de legitimação baseado em uma perspectiva neoliberal⁶⁹. Contudo, antes de tratarmos de maneira mais específica as mudanças provocadas pela pós-modernidade no âmbito político, dedicaremos, neste momento, atenção especial às implicações psicológicas que a crise dos metarrelatos e das formas tradicionais de legitimação provocam nos sujeitos da pós-modernidade.

O psicanalista francês Jean-Pierre Lebrun afirma que a crise dos metarrelatos de legitimação encontra apoio na ideia de declínio da função patriarcal enquanto “lugar reconhecido à transcendência”⁷⁰. Ao referir-se ao declínio do pai na vida social, o autor de *Mal-estar na subjetivação* assevera:

Podemos então introduzir a hipótese segundo a qual falar de declínio do pai na vida social é uma maneira de dizer a ossatura das mudanças às quais assistimos. Com efeito, é o sintoma maior de nosso social atual, no que ele segue em cortejo tanto com a evolução da democracia como com os progressos das tecnociências e com o desenvolvimento do liberalismo econômico.⁷¹

Declínio do patriarcal como sugere Lebrun, distingui-se do “declínio da função paterna”, onde o primeiro está muito mais ligado ao enfraquecimento do pai no social⁷² do que na figura do pai enquanto terceiro na relação edípica. Ainda que possamos afirmar que essa segunda definição tenha fundamental importância na constituição do sujeito e sua relação com a lei – ponto que será intensificado para o entendimento da noção de gozo em Lacan – nesse momento de descrição de algumas vicissitudes pós-modernas, uma melhor investigação da primeira definição faz-se mais importante.

A correlação entre o que se entende por “pai no social” e função paterna propriamente dita se dá, na medida em que para o exercício da segunda, só é possível a partir de uma afirmação da primeira. Ou seja, aqui encontramos as raízes da legitimação que configuram a condição necessária para a existência de um pai da realidade. É na articulação entre os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário, que o pai pode se estabelecer enquanto

⁶⁸ Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *A Arte de Reduzir Cabeças - Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005. p. 49.

⁶⁹ O neoliberalismo será melhor discutido na seção 1.3 intitulada: “Das questões econômicas”.

⁷⁰ LEBRUN, Jean-Pierre. *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC, 2010. p. 14.

⁷¹ Ibid, p. 15.

⁷² Ibid, p. 16.

função, independentemente de qualquer aspecto biológico⁷³. Assim, mais uma vez notamos a importância da linguagem que, nesse caso, assume uma anterioridade e institui – ou não – o lugar que, mais tarde, poderá ser ocupado por alguém na condição de pai. Basta notarmos, por exemplo, a predominância da figura de um pai enquanto entidade transcendental máxima na maioria das religiões, bem como nos seus representantes terrenos como no caso do Papa, dos padres e dos “pais de santo”, por exemplo. Além das religiões, o Estado e as autoridades militares representam outros modelos de figuras masculinas elevadas ao status de referência e autoridade a partir de uma posição hierárquica instituída pela linguagem. Sobre essa questão, Lebrun assevera:

Então, hoje tudo se passa como se, por não ter mais o apoio do patriarcado, aquele que ocupa o lugar de pai real não tivesse mais legitimidade para intervir junto a seu filho. Na atualidade, a averiguação frequente e banal de uma criança a quem tudo parece permitido – ou antes, a quem nada mais está proibido e cujo pai voluntariamente confessa que não pode colocar limite, pois ele temeria não mais ser amado pelo filho – vem corroborar plenamente o que afirmamos. O *papai* hoje não se sente mais reconhecido nesse lugar de colocador de limite, pois este último é precisamente aquele de que o social da modernidade crê ter-se emancipado.⁷⁴

Lebrun afirma ainda que essa progressiva desautorização do pai institui uma “nova família” baseada na reorganização dos lugares ocupados por cada uma das figuras que a constitui. Nas palavras do psicanalista:

A família sempre foi o caldeirão da vida social, o lugar onde se preparava para o futuro sujeito o acesso à sociedade de que fazia parte; no seio dessa família, que, então, nunca foi somente privada, mas desde sempre estreitamente articulada com o social, o papel do pai era representar a autoridade – idêntica àquela do topo da pirâmide social – e encarnar a figura de exceção pela qual transmitia a legitimidade na continuidade temporal.⁷⁵

Como é possível notar, o autor constata um fenômeno de privatização da instituição familiar onde a hierarquia antes verificada deu lugar a um movimento de igualitarismo onde as relações passam a ser lineares, dispensando a participação de um terceiro significativo. Como consequência imediata, assistimos a uma invasão da figura da mãe que, além de não ter perdido seu lugar no decorrer da história, ainda acumulou funções que antes era de exclusividade da figura do pai.⁷⁶ A perda de autoridade e, conseqüentemente, de legitimidade da função paterna é reflexo de dois movimentos que caminham na mesma direção: o declínio

⁷³ Embora no que se refere às questões legais, a paternidade ainda seja pautada no critério da consanguinidade, para a psicanálise trata-se de uma construção exclusivamente psíquica.

⁷⁴ LEBRUN, Jean-Pierre. *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC, 2010. p. 18.

⁷⁵ Ibid, p. 14.

⁷⁶ Cf. Ibid, p. 15.

das figuras tradicionais de autoridade e a conseqüente abertura do caminho para a figura em ascensão que é a mãe.

Melman chama a atenção para as questões do patriarcado e do matriarcado. Segundo o autor, existem diferenças fundamentais nos dois regimes a começar pela causalidade que caracteriza o matriarcado. Para ele: “A mãe é a causa do filho”, e nesta perspectiva não há nenhum mistério nisso.⁷⁷ Já com relação ao patriarcado, este se mostra como acessório, distante da necessidade, rompendo com a linearidade da relação objetal entre mãe e criança. Ainda sobre essa diferença, Melman diz o seguinte:

[...] com o patriarcado, é a dimensão do real que é assim introduzida no campo do psiquismo, da especulação mental. E, com ela, introduz-se também um efeito que poderíamos dizer traumatizante, pois fica claro que essa operação implica que os objetos com os quais eu poderia me satisfazer jamais serão mais que substitutos, semblantes.⁷⁸

Isso indica que, desde sempre, o patriarcado necessitou de um esforço extra para se apresentar e efetuar uma ruptura eficaz diante de algo tão positivado quanto a uma relação mãe-bebê. Atualmente, como vimos, essa atribuição ao pai está ainda mais difícil, fazendo com que o matriarcado ressurgja e traga consigo todas as conseqüências de uma vida marcada por uma positividade essencial.

Mas como nadar contra essa corrente se ela representa não termos que lidar com a limitação paterna? Lembremos, que o primeiro sentimento experimentado em direção ao pai é o de hostilidade. Com efeito, o acesso ao desejo que será possibilitado pela interdição paterna, não pode ser vivenciado *a priori*. Portanto, na ausência de algo interessante para compensar o efeito da castração, o que poderá fazer frente à demanda materna?

Tal cenário psíquico parece entrar em conformidade com a lógica capitalista e neoliberal com a qual nos deparamos na pós-modernidade. Entender quem deriva de quem – se o sujeito é fruto da lógica pós-moderna ou se as conseqüências desse cenário psíquico atual fundam a pós-modernidade – não nos parece o mais importante, ao menos nesse momento. O fato é que não parece ser possível dissociar o sujeito do seu sintoma psíquico e social.

Veremos a seguir como as questões econômicas (psíquicas e mercantis) se entrelaçam na caracterização de mais um corte epistemológico que demarca a pós-modernidade.

⁷⁷ Cf. MELMAN, Charles. *O Homem sem gravidade - Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008. p. 79.

⁷⁸ *Ibid*, p. 80.

1.3. DAS QUESTÕES ECONÔMICAS

Como segundo corte epistemológico típico da pós-modernidade, traremos à discussão as consequências típicas da implantação de um projeto neoliberal que se instaura como o viés político-econômico da era atual. Dufour justifica a importância de tais questões a serem estudadas pela filosofia, pois elas afetam diretamente a definição do *Logos* e da Cidade como representantes de uma dimensão constituinte da civilização.⁷⁹

Na obra “*O Mal estar na civilização*”, de 1929, Freud faz uma associação direta entre as pulsões – que representam as verdadeiras forças motrizes do ser humano – e a capacidade do homem em se tornar civilizado, na medida em que renuncia a uma parte da satisfação pulsional. Diferentemente da posição assumida por Thomas Hobbes – que define o *conatus* como desejo primordial do ser humano para a vida segura, distante de um fim trágico e de uma morte violenta e, para isso, o contrato civilizatório se apresenta como uma solução – Freud aponta a insatisfação como o resultado direto do processo civilizatório, visto que a natureza mais primitiva do homem tende à busca pela satisfação a todo custo, inclusive o da destruição do outro. Se, para Hobbes, o Estado tem a função de regulamentar as relações entre os homens de modo a fazer prevalecer o *conatus* a partir de um contrato social onde se evita a guerra de todos contra todos, para Freud é o superego, enquanto instância psíquica, o verdadeiro responsável pela possibilidade de apaziguamento dos impulsos mais primitivos e da entrada na vida civilizada.

Ou seja, o impulso primordial no homem de Hobbes é único – o *conatus* – que tende a sobrevivência. Com isso, a natureza humana em Hobbes apresenta uma teleologia positiva. Em Freud, existe um conflito no próprio interior do aparelho psíquico onde uma parte dele tende a aliviar o desprazer interno e outra parte tende a limitar esse processo, funcionando como uma instância reguladora. Estamos falando das instâncias psíquicas *id* (*isso*) e *superego* (*supereu*). Um maior desenvolvimento acerca dessas duas instâncias bem como de uma terceira chamada *ego* (*eu*), e de outros elementos que aumentam a complexidade do aparelho psíquico freudiano irão caracterizar no homem de Freud uma natureza entrópica. O desenvolvimento do *superego* só acontece a partir de uma relação que o sujeito estabelece com o grande Outro e é intermediada pela figura do “nome-do-pai”, conforme vimos anteriormente.

⁷⁹ Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009. p. 14.

Não obstante, se essa relação com a figura paterna e com o grande Outro apresenta algumas peculiaridades na pós-modernidade, podemos aqui afirmar que existe algum tipo de relação entre a formação do psíquico no ser humano e suas vivências políticas. Conclusão essa que nos coloca diante da necessidade de uma investigação maior acerca dessa relação.

Na sociedade vitoriana – cenário onde Freud cresceu e desenvolveu a psicanálise – a repressão marcava a relação que o sujeito estabelecia com os objetos de satisfação. A herança superegóica, resultado de uma relação de autoridade estabelecida pela figura paterna, apontava para uma limitação. É certo que essa forma de se relacionar com mundo trazia como consequência uma insatisfação irreconciliável. O preço cobrado pela vida civilizada era pago pela moeda da insatisfação, ou como Freud preferiu chamar, pelo “Mal-Estar”.

É, de alguma maneira, a partir daí que o pensamento neoliberal encontra espaço. Na medida em que se conclui que a censura promove o mal-estar, a perspectiva liberal decorrente do advento do capitalismo se ocupa em dar conta de evitá-lo ao máximo. A relação entre o modelo econômico e a forma como os sujeitos lidam com suas satisfações é apontada por Hayek, um dos principais pensadores da ideologia liberal. Eamonn Butler, um importante comentarista do liberalismo reforça o ponto de vista de Hayek dizendo: “Hayek lamenta que muitos não consigam aceitar que a união da humanidade depende, afinal, das relações econômicas e do modo como elas fornecem a satisfação pessoal. Mas a verdade é essa.”⁸⁰

Com efeito, podemos notar que o germe do pensamento liberal é apoiado na ideia de busca da satisfação pessoal. A própria crítica ao liberalismo e, principalmente à sua mais recente configuração – o neoliberalismo – baseia-se nos mesmos pontos levantados por aqueles que a defendem. Nas palavras de Souza, crítico do neoliberalismo:

O neoliberalismo é uma tentativa de responder a essa dupla necessidade do capitalismo moderno: ter uma ideologia positiva, legitimadora do sistema, e ao mesmo tempo justificadora da nova ação de seus monopólios no conjunto do mundo. E tenta fazê-lo, como o próprio nome indica, mais uma vez, a partir da bandeira da liberdade, da nova liberdade.⁸¹

Mas de que liberdade exatamente o liberalismo fala? Na tentativa de responder a essa questão, buscaremos entender melhor as bases do liberalismo a partir das ideias de seus principais defensores. Tendo o empirista John Locke como o primeiro nome, de um modo geral, o liberalismo é entendido como uma doutrina que prioriza o homem livre. Bianchi comenta que Locke expressa em seu *Ensaio* o seguinte: “sua teoria ética de inspiração

⁸⁰ BUTLER, Eamonn. *A contribuição de Hayek às ideias políticas e econômicas de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987. p. 47.

⁸¹ SOUZA, Nilson Araújo de. *O colapso do neoliberalismo*. São Paulo: Global, 1995. p. 15.

hedonista, teleológica como a de Maquiavel e Hobbes, posto que deriva a justificativa moral da conduta das consequências que acarreta para o bem-estar do indivíduo”⁸². Em sua obra mais voltada à economia intitulada *Dois tratados sobre o governo* podemos encontrar as raízes do liberalismo na afirmação da existência de um estado natural que torna os homens livres e iguais e capazes de organizar o poder a partir de um consentimento. Podemos notar que a posição de Locke, e do liberalismo em geral, é contrária a de Hobbes que considera o estado natural do homem extremamente egoísta e incapaz de gerar coletividade sem a mediação do Estado. Locke, por sua vez, pensa o estado natural do homem como essencialmente bom.

Adam Smith (1723-1790) foi outro grande nome que, a partir das ideias de Locke e da crítica ao mercantilismo presente na época, deu forças ao liberalismo econômico baseado no crescimento da iniciativa privada. A divisão do trabalho teve papel decisivo no aumento da produtividade. Com o aumento da produtividade, surgiu a possibilidade do excedente, ou seja, de se produzir além do próprio sustento. Com o excedente nasce a possibilidade do escravagismo e da troca. Aqui, ainda não nascia o mercado, pois o excedente não era mercadoria, ou seja, algo produzido dirigido ao mercado. Só o excedente era trocado⁸³. No regime feudal começou a se gerar o excedente sob a forma de produto, mas ainda assim não era mercado, pois o que era produzido era pra consumo do feudo. O excedente era o embrião da mercadoria. O nascimento da propriedade privada e a conversão da força de trabalho em mercadoria constituem, pois, a base para que o conjunto dos bens, que antes eram meros valores de uso ou meros embriões de mercadorias, se convertessem, efetivamente, em mercadorias, em unidade de valor de uso e valor de troca. Agora, a produção já não era mais para o auto-consumo, com troca apenas do excedente; era inteiramente destinada à troca, ao mercado. Só se pode, portanto, afirmar que o mercado nasceu quando a própria força de trabalho se converteu em mercadoria⁸⁴.

Em sua obra, *A riqueza das Nações*, Smith entende, entre outras coisas, que o progresso natural da riqueza se dá a partir das trocas mercadológicas entre o campo e a cidade. Surge então a ideia de mercado e a noção da “mão invisível” que harmoniza naturalmente os interesses individuais de modo a transformá-los em bem comum. Dufour faz uma importante observação sobre essa relação entre mercado e “mão invisível” dizendo que é

⁸² BIANCHI, Ana Maria. *A Pré-história da economia - De Maquiavel a Adam Smith*. São Paulo: Editora Hucitec, 1988. p. 84-85.

⁸³ Cf. SOUZA, N. A. *O colapso do neoliberalismo*. São Paulo: Global, 1995. p. 90.

⁸⁴ Cf. *Ibid*, p. 94.

ela que permite “transfigurar os interesses egoístas em riqueza coletiva”⁸⁵. Esse movimento caracteriza o chamado “*laissez-faire*” ou “deixar-fazer”, termo difundido pelos economistas Jean-Baptiste Say (1767-1832) e Destutt de Tracy (1754-1836) para representar essa harmonia entre posições aparentemente distintas.

É possível aproximar o pensamento de Adam Smith ao de Bernard de Mandeville (1670-1733) e sua celebre *Fábula das Abelhas*, porém, uma diferença importante deve ser apontada. Mandeville fala em “vícios individuais transformados em riqueza coletiva” e, desse modo, ressalta a característica egoísta do homem por meio da expressão “vício” que denota algo em nome de uma vontade irracional ou ainda, como um ponto negativo. Em suma, um “mal” que se transforma em bem. Mandeville aponta para a luxúria como um grande exemplo das suas ideias, no sentido em que o consumo ou a demanda efetiva funcionam como molas propulsoras do comportamento humano e da vida econômica em geral, encorajando a produção de bens e dando emprego à massa trabalhadora⁸⁶.

Já em Smith, todo o movimento de transfiguração dos interesses individuais em riqueza coletiva corresponde a um movimento da vontade iluminada pela razão. Aquilo que Mandeville chama de “vício”, Smith procura diferenciar do que poderia ser entendido como virtude. Em sua *Teoria dos sentimentos morais*, Smith discute os sistemas que distinguem os vícios das virtudes. Utiliza os critérios de conveniência e inconveniência, benevolência e os demais princípios de ação, bem como a prudência real e a insensatez cega ou temeridade precipitada⁸⁷ para realizar tal distinção. Desta forma, Bianchi resume a teoria smithiana deste modo:

A proposta de uma nova teoria do conhecimento, com exposto fundamento empirista; uma teoria ética que foge à tradição ao definir bem e mal a partir de metas estabelecidas pelo indivíduo; a concepção de um estado natural, onde homens são dominados por suas paixões; a necessidade de um pacto capaz de unir as vontades e garantir a harmonia social; a ideia de uma conduta pautada pelo cálculo racional, consoante necessidades e conveniências dos indivíduos; o primado das paixões razoáveis, associado ao reconhecimento da possibilidade de um acordo entre interesse próprio e utilidade social, na direção de uma espécie de ‘egoísmo esclarecido’.⁸⁸

Quanto ao esquema econômico de Adam Smith, Napoleoni o define da seguinte maneira:

⁸⁵ DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009. p. 87.

⁸⁶ BIANCHI, Ana Maria. *A Pré-história da economia - De Maquiavel a Adam Smith*. São Paulo: Editora Hucitec, 1988. p. 93.

⁸⁷ SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 380.

⁸⁸ Cf. BIANCHI, Ana Maria. op. cit, p. 101.

A riqueza depende do grau de produtividade do trabalho (quando se verifica a relação entre trabalhadores produtivos e improdutivos); o grau de produtividade depende da divisão do trabalho; a divisão do trabalho depende da amplitude do mercado, isto é, da extensão da troca; a troca sob a forma de ‘propensão à troca’, é suposta como elemento inato, como um traço da natureza humana que não necessita ser explicado posteriormente.⁸⁹

Seguindo a linha de pensamento de Smith, Hayek considera que uma economia não pode ser entendida como fruto de objetivos deliberadamente conhecidos, mas sim da organização de uma grande variedade de objetivos individuais. Dada a dificuldade óbvia em conhecer toda a gama de objetivos individuais que formam uma sociedade, a política liberal propõe a livre operação de mercado como forma organização possível. Sobre essa relação do mercado e dos objetivos individuais, Butler, comentador de Hayek, afirma:

O mercado é superior porque não requer acordo quanto aos objetivos a serem buscados. Ele permite aos homens de diferentes valores e propósitos viverem juntos e em paz para mútuo benefício, pois, ao seguir seus próprios interesses, cada um estará atingindo os objetivos de muitos que tenham interesses diferentes e até mesmo conflitantes.⁹⁰

Hayek sustenta a ideia de que as instituições sociais não foram inventadas ou planejadas, mas apresentam um desenvolvimento semelhante ao de uma árvore. Desse modo, o conhecimento seria produto da civilização e não causa e a manutenção da existência de um determinado conhecimento está relacionada à sua utilidade. Com efeito, os preceitos liberais darão origem, mais tarde, ao que se entende por utilitarismo.⁹¹

Sendo a liberdade individual o ponto chave de todo o liberalismo, a sua coordenação parece ser o ponto crucial. Os principais teóricos do liberalismo criticam a atuação do Estado totalitário como um dos meios de coordenação e dão à cooperação voluntária dos indivíduos por meio da técnica do mercado o nome de capitalismo competitivo⁹². Apesar de não depender do governo para alcanças seus objetivos, os homens livres temem que esse mesmo governo possa destruir a liberdade individual. Uma solução é apontada por Friedman a partir de duas maneiras:

- 1) O poder do governo deve ser distribuído, evitando o controle do Governo Federal e assim permitir a mudança em caso de insatisfação;

⁸⁹ NAPOLEONI, Claudio. *Smith, Ricardo, Marx*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 120.

⁹⁰ BUTLER, Eamonn. *A contribuição de Hayek às ideias políticas e econômicas de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987. p. 46.

⁹¹ Relação esta que será melhor discutida no capítulo 2.

⁹² Capitalismo competitivo é também chamado de capitalismo concorrencial. Seu auge ocorreu nos anos entre os anos de 1860 e 1870 e caracteriza-se pela livre concorrência entre empresários individuais. Diferentemente, o capitalismo monopolista atinge sua maturidade logo após a Segunda Guerra Mundial e sugere a centralização dos capitais.

2) O objetivo do governo deve ser o de proteger a liberdade individual entre os próprios indivíduos preservando a ordem, reforçando os contratos privados e promovendo mercados competitivos.⁹³

O que parece utópico no pensamento de teóricos como Hayek e Friedman é o fato de ambos acreditarem que a competitividade acontecerá entre os indivíduos de forma justa e natural. Se para Friedman, o governo deve proteger a liberdade individual entre os próprios indivíduos, significa que existe nestes mesmos indivíduos um potencial que atesta contra os objetivos harmoniosos propostos pelo liberalismo. Um modo de funcionar que não combina com um comportamento competitivo justo.

Friedman aposta muito na ideia de um sistema liberal como reflexo da evolução do homem. Para o autor liberal, os grandes avanços da civilização, em diversas áreas nunca vieram de governos centralizados que sempre promoveram a mediocridade uniforme em lugar de uma variedade de experimentação⁹⁴. Essa talvez seja uma das grandes bandeiras do capitalismo atual, a ideia de que, através dele, e das possibilidades dadas, o sujeito caminhe para uma evolução sem limites.

A ética liberal é baseada no ajuste natural dos interesses individuais. Segundo Friedman: [...] não há nada que dizer sobre o que o indivíduo faz com sua liberdade; não se trata de uma ética geral. De fato, o objetivo mais importante dos liberais é deixar os problemas éticos a cargo do próprio indivíduo.⁹⁵

É justamente nesse ponto que surge uma das críticas da psicanálise ao modelo liberal. Não é possível desprezar, numa análise do sujeito pós-moderno, a descoberta freudiana de que há também outra economia em jogo – trata-se da economia psíquica. O aparelho psíquico, assim como Freud o concebeu, “funciona” a partir da ideia de um princípio regulador que busca, de todas as maneiras, evitar o desprazer proporcionado pelas exigências do mundo externo e pelo próprio organismo. Há de certa forma, um movimento do ser humano em busca dos seus interesses individuais baseado nesse princípio. Tal ideia pode ser aproximada ao pensamento liberal. Defendemos a ideia de que a popularização dos princípios liberais se deve, em parte, à sua equiparação com o próprio funcionamento do aparelho psíquico. Em resumo, economia mercantil e economia psíquica agem sobre princípios semelhantes.

A questão é que o processo civilizatório age justamente como freio a esse movimento psíquico. Ou seja, o sujeito verdadeiramente “livre” levaria sua busca às últimas

⁹³ Cf. FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e Liberdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 12.

⁹⁴ Cf. *Ibid*, p. 13.

⁹⁵ *Ibid*, p. 21.

consequências e impediria o processo civilizatório, portanto, a condição que se instaura é a da renúncia à boa parte dos seus impulsos em prol da vida civilizada. Assim, a partir de Freud, notamos que a civilização cerceia a liberdade. Isso não significa que o homem civilizado seja vítima de uma clausura e impedido de viver. A questão é que, segundo a psicanálise, fica difícil pensar um processo natural de auto-regulação dos interesses individuais. Para Freud, não há no homem uma natureza auto-reguladora que permita que a harmonia surja naturalmente e o processo competitivo seja, conseqüentemente, livre de violência.

A aproximação entre o pensamento freudiano e as ideias polêmicas de Mandeville não é difícil de ser constatada. Dufour comenta o fato de que Mandeville foi talvez o primeiro grande psicanalista da história – antes mesmo de Freud. Já em 1711, Mandeville, que era médico, escreve sobre as paixões histéricas e quanto à liberação dessas paixões – provenientes dos chamados “espíritos animais” – é fundamental para que o ser humano consiga viver. Segundo Dufour, a sua forma revolucionária de tratar as enfermidades nervosas seria responsável pela semente do pensamento liberal, posteriormente adotado por Adam Smith, Friedrich Hayek, entre outros⁹⁶. A não popularidade de Mandeville possivelmente se deve ao caráter libertino dado à sua “*Fábula das Abelhas*”. Tom esse, dado por ele mesmo quando exalta os bordéis e critica as escolas de caridade para afirmar sua tese dos “vícios individuais”. Assim, o pensamento de Mandeville pode ser aproximado à psicanálise no que diz respeito ao entendimento da “liberação das paixões” como forma de tratamento – assim como fez Freud no tratamento da histeria – mas distancia-se quando afirma que tal “liberação” deva ocorrer sem nada que limite. Para a psicanálise – sobretudo a lacaniana –, uma determinada limitação – e falamos aqui novamente da lei paterna – é justamente o ponto de regulação da economia psíquica onde aquilo de que se abre mão – o gozo – é necessário para o surgimento do essencial – o desejo.

Assim, começamos a notar o quanto a economia psíquica e a economia mercantil estão próximas e, por que a psicanálise caminha mais ao lado das teorias econômicas que criticam o modelo liberal. Há, como vimos, no pensamento liberal um discurso emancipador em relação ao Estado, na medida em que este desfavorece os interesses liberais. Para a psicanálise, a presença de uma instância reguladora é condição para a estruturação do sujeito. O sujeito, assim como a psicanálise o entende, não se faz sem a presença do Outro, aquele que, enquanto ocupante de um lugar de alteridade e de autoridade, propicia as condições necessárias para a constituição do *Eu*. Ser sujeito é, acima de tudo, ser reconhecido no desejo de outro sujeito.

⁹⁶ Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009. p. 260.

Veremos⁹⁷ no processo de constituição do sujeito que as figuras que representam o chamado “grande Outro” ao mesmo tempo que apresentam ao sujeito em formação uma ideia de mundo a partir dos significantes que são apresentados, também é responsável por sua privação e frustração, na medida em que o que se transmite no final das contas é a falta, ou seja, um lugar vazio fundamental para que o desejo se instale. Com efeito, as relações que o sujeito estabelece com as instâncias reguladoras, ao mesmo tempo em que o constituem, também o afastam da pós-modernidade e de uma economia neoliberal.

Do ponto de vista da economia mercantil, o pensamento marxista se apresenta como a principal crítica ao modelo liberal. Para Marx, as relações que se estabelecem nas trocas são entre indivíduos reciprocamente indiferentes, isolados, separados uns dos outros onde “o vínculo não se estabelece no trabalho vivo, mas sim no estágio do trabalho morto, do trabalho precisamente objetivado no produto em mercadoria”⁹⁸. Assim, notamos como a crítica marxista ao modelo econômico liberal baseia-se também na modificação dos laços existentes no processo de troca. Para Marx, a relação que se estabelece na troca é puramente objetiva e os próprios sujeitos são menosprezados face à ênfase no produto.

Outra questão que se estabelece diz respeito à participação maior ou menor do governo nas escolhas do sujeito. O liberalismo reconhece a dificuldade de realização de um ideal de unanimidade entre os interesses individuais. Desse modo, posiciona o governo como um limitador algumas vezes necessário. Segundo Friedman, “o papel do governo, até aqui considerado, é o de fazer alguma coisa que o mercado não pode fazer por si só, isto é, determinar, arbitrar e pôr em vigor as regras do jogo”⁹⁹. Mas como isso seria possível com a ideia de um estado mínimo conforme prega o neoliberalismo? Ou seja, a própria ideologia liberal e neoliberal considera o mercado incapaz de se auto-regular, porém, levanta a bandeira de um estado mínimo. Com efeito, só nos resta pensar que no jogo neoliberal há ao mesmo tempo uma necessidade e uma ausência de regras fazendo com que os interesses individuais e os de mercado se alinhem num processo de colaboração mútua. Assim, observamos constantemente um discurso baseado na igualdade de direitos e uma prática pautada na desigualdade de oportunidades. A igualdade de direitos é resultado da ideia de homem livre e a desigualdade de oportunidades é resultado direto do capitalismo e da lógica do mercado.

Para o economista brasileiro Cláudio Katz:

⁹⁷ A partir da pág. 157.

⁹⁸ NAPOLEONI, Claudio. *Smith, Ricardo, Marx*. São Paulo: Paz e Terra. 2000, p. 120.

⁹⁹ *Ibid*, p. 33.

O neoliberalismo contraiu os rendimentos da população, afetou a capacidade de consumo, aumentou a superprodução de mercadorias e agravou várias modalidades de superacumulação de capital. Além disso, intensificou uma deterioração do meio ambiente que ameaça desencadear desastres ecológicos inéditos.¹⁰⁰

Segundo Souza, o neoliberalismo conecta-se com a sociedade a partir de alguns pontos principais, entre eles a globalização da economia caracterizada por um mundo sem fronteiras econômicas, a revolução científico-técnica, a falência do Estado e a eficiência do mercado – uma ideia de processo evolutivo, amplamente defendida por teóricos liberais e neoliberais como vimos com Smith, Hayek e Friedman. Sendo assim, cabe aqui algumas observações sobre cada um desses pontos.¹⁰¹

Para Martin & Schumann, a globalização pode ser entendida como a união de alta tecnologia nas telecomunicações, preços baixos no transporte e comércio livre sem limites convertendo o mundo em um único mercado¹⁰². Com efeito, por detrás do anúncio revolucionário desse fenômeno pós-moderno, críticos como Martin & Schumann profetizavam cortes drásticos nas conquistas sociais, diminuição de empregos e aumento na disparidade social. A tecnologia trouxe vários benefícios facilmente observáveis como o aumento da agilidade nos processos de comunicação verificado a partir das ferramentas de áudio e vídeo que aproximam de maneira acessível pessoas que estão geograficamente distantes. Do mesmo modo, o uso indiscriminado dessas mesmas ferramentas promoveu um distanciamento significativo das pessoas que estão perto transformando, por exemplo, as antigas reuniões familiares em grupos de troca de informação virtual que, naturalmente, subtraem uma parcela de afeto dessas mesmas relações tornando-as mais frias.

Na visão de Boaventura de Sousa Santos o processo de globalização trouxe mudanças nas dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas, bem como a interligação de modo complexo dessas diferentes dimensões.¹⁰³ Não obstante, ao contrário do que previam os entusiastas desse processo, ao invés de homogeneização e uniformização, a globalização intensificou a desigualdade social, os conflitos étnicos, os problemas ambientais, as guerras civis e o crime organizado. É possível pensar ainda que, se essa tentativa de uniformização traz, por um lado, uma possibilidade de ascensão àqueles que se encontravam em posições – sociais, por exemplo – menos favorecidas, traz também o desconforto, e, porque não dizer medo, daqueles que já se encontravam em uma melhor posição. Em outras

¹⁰⁰ KATZ, Cláudio. *Neoliberalismo, Neodesenvolvimento, Socialismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2016. p. 81.

¹⁰¹ Cf. SOUZA, N. A. de. *O colapso do neoliberalismo*. São Paulo: Global, 1995. p. 16.

¹⁰² Cf. MARTIN, Hans-Peter; SCHUMANN, Harald. *A Armadilha da globalização - O assalto à democracia e ao bem-estar social*. São Paulo: Globo, 1998.

¹⁰³ Cf. SANTOS, B. S. A *globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2011. p. 26.

palavras, a igualdade de condições às populações menos favorecidas e historicamente discriminadas representa uma ameaça àqueles acostumados a ocupar um lugar social e econômico privilegiado.

No que diz respeito à revolução científico técnica, vale lembrar a constatação de Lyotard de que na pós-modernidade a ênfase é dada na eficiência técnica e os homens se transformariam em *experts*. Realmente, Lyotard estava certo ao lançar esse prognóstico mesmo sem levar em consideração o quanto esse avanço técnico entraria em conformidade com o capitalismo e sem conhecer os efeitos do que seria a globalização. Hoje, conhecendo toda essa engrenagem, fica ainda mais fácil concordar com Lyotard. O desenvolvimento da técnica sugere uma padronização das formas de resolução dos problemas que, agora se baseiam na eficácia e estimula a competitividade entre os *experts*. O capitalismo, por sua vez, dita as regras do jogo e possibilita que o desenvolvimento da técnica se transforme em um bem valioso que movimenta de maneira desenfreada o mercado. O mercado necessita que novas técnicas, novas ferramentas sejam desenvolvidas para transformar o anterior em obsoleto e apresentar o novo como algo bastante valioso. Com efeito, o mercado se torna eficiente quando apresenta novas técnicas e ferramentas para lidar com problemas – muitas vezes antigos – mas agora com uma otimização do desempenho.

A falência do Estado, mais do que uma constatação é, para o sistema neoliberal globalizado um desejo. Vimos com Friedman e Hayek que o Estado representa um empecilho às motivações neoliberais, na medida em que se apresenta como limitador dos interesses individuais. A constatação de um Estado falido traz como consequência a diminuição das restrições impostas ao mercado e a abertura de uma via livre para o “*laissez faire*”. Em outras palavras, o mercado só não é mais eficiente devido ao poder atribuído ao Estado.

1.3.1. A questão da mais-valia em Marx e na psicanálise

Para entendermos melhor os elementos que constituem o mercado, e o quanto eles se aproximam da lógica na qual se constitui o aspecto econômico do aparelho psíquico, retomaremos algumas noções marxistas fundamentais. Em “*O Capital*”, Marx apresenta, entre outras coisas, uma definição de mercadoria como sendo:

um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa. Aqui também, não se trata de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se imediatamente, como meio de

subsistência, isto é, objeto de consumo, ou se indiretamente, como meio de produção.¹⁰⁴

A natureza dessa mercadoria que não depende nem da necessidade e nem de como ela satisfaz essa necessidade, apresenta dois fatores: o valor de uso e valor propriamente dito. Segundo Marx, o valor de uso diz respeito a sua utilidade e, assim, constituem o “conteúdo material da riqueza”¹⁰⁵. Paralelamente, se assim podemos dizer, junto ao valor de uso está o valor de troca de uma mercadoria. O valor de troca diz respeito apenas ao aspecto quantitativo de uma mercadoria, enquanto o valor de uso representa o aspecto qualitativo. Por exemplo, uma mercadoria X pode ser trocada por duas mercadorias Y, ou por meia mercadoria Z. Notamos então que uma determinada mercadoria pode ter diferentes valores de troca quando colocada em relação a outra mercadoria, assim como seu valor de troca independe do seu valor de uso. Atrelada à mercadoria, porém, subtraindo-se seu valor de uso e de troca está o trabalho que se complementa à própria natureza do objeto.

Marx afirma: “A circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital”¹⁰⁶. No momento em que afirma isso em sua obra “O Capital”, o pensador alemão apresenta a diferença entre dinheiro como dinheiro e dinheiro como capital que se dá na forma diferente como circulam. Marx representa essa diferença em duas equações:

$$M - D - M$$

Ciclo do dinheiro

$$D - M - D$$

Ciclo do capital

Figura 1

O ciclo do dinheiro, como podemos notar, inicia e termina com a mercadoria. Nesse ciclo a mercadoria não depende de ser vendida mais cara do que foi comprada e o ciclo se encerra quando a mercadoria sai da circulação e entra no consumo. Com efeito, o valor de uso

¹⁰⁴ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p. 45.

¹⁰⁵ Ibid, p. 46.

¹⁰⁶ Ibid, p. 125.

é o objetivo final. Esse processo é também chamado de “circulação simples de mercadorias”.

No ciclo do capital, o dinheiro é adiantado para tornar-se apoderado novamente. Tal processo só tem sentido se o dinheiro que retorna apresentar uma diferença quantitativa, um incremento. Aí, nesse incremento que se encontra a noção de mais-valia. O dinheiro acrescido da mais-valia é o capital. Segundo Marx:

O fim de cada ciclo individual, em que a compra se realiza para a venda, constitui, portanto, por si mesmo o início de novo ciclo. A circulação simples e mercadoria – a venda para a compra – serve de meio para um objetivo final que está fora de circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, pelo contrário, uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. Por isso o movimento do capital é insaciável.¹⁰⁷

A mais-valia, enquanto importante noção da teoria econômica marxista, será fundamental no entendimento do sujeito pós-moderno, na medida em que todo esse processo envolve não só o dinheiro e a mercadoria, mas principalmente a maneira como esse incremento é administrado por aquele que investe o dinheiro. Ou seja, se a mais-valia é esse “a mais” que se espera no retorno da relação dinheiro-mercadoria, o que está em jogo na administração dela? Os caminhos para responder a essa questão levam àquele que é responsável por esse movimento: o capitalista. Marx reforça a ideia de um capitalista consciente é dotado de um impulso insaciável quando diz:

Como portador consciente desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e o ponto de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação – a valorização do valor – é sua meta subjetiva, e só enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo indutor de duas operações, ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência. O valor de uso nunca deve ser tratado, portanto, como meta imediata do capitalismo. Tampouco o lucro isolado, mas apenas o incessante movimento de ganho.¹⁰⁸

Podemos incrementar a ideia de Marx aliando a ela a influência decorrente do inconsciente que atua em consonância à consciência do capitalista, de modo que a economia psíquica também trabalha em função da mais-valia. Desde o “*Projeto para uma psicologia Científica*”, de 1895, Freud apresenta uma ideia de economia presente no aparelho psíquico. Na ocasião, ele fala de economia e dispêndio de energia a partir de uma teoria neuronal¹⁰⁹. Princípios físicos como o da inércia, por exemplo, são utilizados pelo inventor da psicanálise na tentativa de demonstrar o funcionamento de uma estrutura mental que ele chamou de

¹⁰⁷ Ibid, p. 129.

¹⁰⁸ Ibid, p. 129.

¹⁰⁹ A referida teoria será retomada e debatida no capítulo 3 do presente estudo.

aparelho psíquico, onde reina o inconsciente. É de um trabalho e um jogo de forças que Freud está falando.

Lacan, posteriormente, porém, sem abandonar Freud, traduz essa economia psíquica para o campo da linguagem, mais especificamente da linguística de Saussure e associa a noção de significante – e a relação que um significante estabelece com o outro formando uma cadeia de elementos inconscientes – a um trabalho realizado que produz algo a mais. Becker promove uma interessante articulação entre Marx, Freud e Lacan quando diz:

O trabalho dos neurônios, ou das representações ou dos significantes, Freud denominou trabalho do inconsciente. O aparato psíquico, cujo substrato anatômico é deslocado para o campo da causa ideal, não perde em nada o substrato linguístico que põe em jogo sua causa real. Este aparato de linguagem, por sua vez constituído na necessidade de trabalhar a demanda primordial introduzida pelo Outro, produz um *a mais* circulante que é um dispêndio, um trabalho a mais que não encontra um equivalente, nem tampouco uma medida. Marx e Freud mostram os trilhos pelos quais ele advém como excedente na troca, mais além da representação e da mensuralidade do valor. Aí está a homologia entre o valor/mais valia de Marx, o mais além ou o gozo a mais de Freud, e o valor de gozo em Lacan.¹¹⁰

Assim está posto o ponto de ligação econômica entre a teoria marxista e a psicanalítica. Aquilo que diz respeito a um excesso, se faz presente e é a peça fundamental nas duas teorias. Esse excesso é explícito nas relações de consumo presentes na pós-modernidade. Não obstante, este “a mais” de ganho e de gozo carrega a bandeira de uma conquista liberal, uma autonomia no que diz respeito aos discursos dominantes. Porém, o que se percebe não é uma autonomia, mas sim, uma alienação ainda mais intensa, de dimensões não só econômicas, mas também teológicas como veremos a seguir.

1.4. DAS QUESTÕES TEOLÓGICAS

Já na seção anterior, procuramos estabelecer uma ligação entre alguns aspectos econômicos e teológicos que caracterizam mais um corte epistemológico da pós-modernidade. Segundo Hugo Assmann, importante teórico da teologia da libertação: “Percebe-se imediatamente que a noção de teologia flutua num amplo espectro de sentidos possíveis. Genericamente, porém, ele pode ser definida como *god-talk*, isto é, fala sobre-deus(es), que podem ser ídolos implacáveis”¹¹¹. É nessa perspectiva que trataremos aqui do mercado como o novo ídolo implacável que assume um discurso libertário ilusório onde o que se apresenta,

¹¹⁰ BECKER, Paulo. *A economia do gozo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. p. 28.

¹¹¹ ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão - Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 76.

em verdade, é uma nova forma de alienação. O Mercado é agora o novo soberano, a qual o sujeito é assujeitado, o Leviatã pós-moderno¹¹². A hipótese de que o Mercado é o novo Deus pode ser encontrada também na obra de Marx que diz que “a primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”¹¹³. E ainda complementa:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiprocó os produtos de trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas, metafísicas ou sociais.¹¹⁴

Nas afirmações de Marx podemos notar que na relação do homem com a mercadoria há muito mais em jogo do que apenas uma ligação fria entre homem e objeto para a relação de uma necessidade. Existem elementos presentes, porém, invisíveis nessa relação que estão além daquilo que é observável.

Na perspectiva de Dany-Robert Dufour, é possível identificar diferentes relações do homem com o transcendente em três momentos importantes desde antes da pós-modernidade. Para o autor, nas sociedades pré-modernas o sujeito era submisso a uma figura do Outro, enquanto na modernidade várias figuras concorrentes ocuparam esse lugar e, por fim, nas sociedades pós-modernas, o sujeito percebe-se livre de toda e qualquer relação submissa com um Outro¹¹⁵. Desse modo, assevera o pensador francês, é possível pensar que na pós-modernidade há um abandono de toda e qualquer transcendência, mas não é isso que acontece. Por trás desse engodo existe sim uma saída do transcendental, mas não da transcendência. Nas palavras de Dufour: da transcendência, saímos há dois séculos, com as bem nomeadas Luzes, para chegar no transcendental. E se estamos de novo saindo de algo, só pode ser do transcendental. Não é com as obscuras religiões que estamos rompendo, mas com... a clara razão¹¹⁶. Smith, Hayek e Friedman, ícones do pensamento liberal e neoliberal como vimos, concordam com a existência desses elementos transcendentais da pós-modernidade que escapam à lógica consciente. O maior exemplo dessa transcendência parece repousar no conceito de “mão invisível” que norteia todo o pensamento desses autores. Esse

¹¹² Fazendo uma alusão à expressão utilizada por Hobbes para definir o Estado como soberano.

¹¹³ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p. 70.

¹¹⁴ Ibid, p. 71.

¹¹⁵ DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009. p. 102.

¹¹⁶ Cf. Ibid, p. 100.

conceito carrega uma enorme “carga” teológica, pois sugere uma força autônoma, independente da vontade consciente dos homens. Com efeito, “é preciso *laisser faire*, pois é Deus quem faz. Pois é Deus quem tem a mão”¹¹⁷.

De um ponto de vista diferente, Walter Benjamin diz que “o capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta.”¹¹⁸. Para o autor, o capitalismo possui uma estrutura religiosa puramente cultural, sem dogma ou teologia. Discordamos em parte de Benjamin, pois partimos da hipótese que o capitalismo, e seu Deus maior, aliena, promete e propõe uma espécie de salvação por meio da liberdade e do consumo. Tudo isso sob a orientação da mão invisível.

Sobre esse “novo” Deus, Dufour tem opinião contrária a Benjamin e assevera:

Pois é bem possível que uma nova religião esteja em formação. Nossos pais viram a queda da aterrorizante religião nazista da salvação pela ‘raça’ dos ‘fortes’ contra a dos ‘fracos’. Vimos recentemente o declínio da religião marxista da redenção pelo Proletariado levada a seu ponto de loucura furiosa pelo stalinismo. Mas não sabemos o bastante que, desde que faliram, uma nova religião preparada há muito tempo – a do Mercado – vem se instalando, não sem provocar violentas reações vindas de religiões mais antigas. Ali, portanto, onde muitos nos imaginam livres dos dogmas antigos e são inclinados a pensar como que momentaneamente errantes, atordoados, sob o golpe de uma embriaguez provocada por essa libertação, eu nos vejo como potencialmente submissos a um novo deus, uma nova divindade quase nada perversa, de resto, já que, em vez de nos proibir, nos deixa a rédea solta sobre o pescoço: não há mais regulamentação moral, *laisser faire*. Em suma, teríamos caído sob a dependência de um novo deus meio que sadeano, o Divino Mercado, que nos diria: “Gozem!”.¹¹⁹

A hipótese de um “Deus sadeano” nos é importante, mas a deixaremos suspensa temporariamente. Por ora, nos deteremos à questão não menos importante de que o ciclo: produção, circulação e consumo, apresenta elementos teológicos em sua formulação, bem como, nas suas consequências. Podemos partir do ponto que a ideia de liberdade apresentada, como já dissemos, representa a possibilidade de acesso ao “bem”, nesse caso, de consumo a partir de uma promessa – a da satisfação. Desta forma, não nos parece difícil pensar um movimento coletivo de sujeitos em busca dessa promessa, assim como um rebanho caminha junto a partir da orientação de um pastor.

A necessidade da existência do “pastor” que orienta foi muito bem apontada por Freud em um de seus principais textos sociais – *O futuro de uma ilusão* – a partir da conclusão de que o ser humano sofre de um desamparo estrutural. Tal desamparo é fruto da impossibilidade

¹¹⁷ Ibid, p. 115.

¹¹⁸ BENJAMIN, Walter. *O Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 21.

¹¹⁹ DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009. p. 15.

de controle de duas questões principais: a força avassaladora da natureza e a deterioração natural dos corpos. Ou seja, a vida tendo necessariamente um fim, independentemente da vontade e de qualquer intervenção do homem, necessita de algo que a torne, na melhor das hipóteses, suportável. Nas palavras de Freud:

Com o passar do tempo, observam-se as primeiras regularidades em conformidade com os fenômenos da natureza cujas forças perderam seus traços humanos. O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma convivência cultural impõem ao homem.¹²⁰

O desamparo a que Freud se refere faz também uma menção às vivências infantis da relação com os pais. Há nas crianças, segundo Freud, um medo iminente de perda dos pais manifestado muitas vezes nos sonhos. Há também um duplo afeto direcionado principalmente ao pai, pois este representa ao mesmo tempo aquele que protege contra os perigos conhecidos e também aquele que castiga e deve ser temido. Não obstante, esse mesmo duplo afeto é também direcionado às figuras dos deuses que conhecemos e tornamos tolerável nosso desamparo quando entendemos que a vida responde a um propósito mais elevado e que “a vida neste mundo serve a um fim superior”¹²¹.

Freud sugere ainda um retorno a “*Totem e Tabu*”, de 1913 – outro importante texto social – para se referir à função da religião para o homem. O psicanalista alerta para o fato de que ali não se trata da origem da religião propriamente dita, mas sim do totemismo como representação do culto a uma divindade protetora e também limitadora. As questões antropológicas levantadas no texto de 1913 apontam a existência de elementos balizadores, de caráter sagrado, que orientam diferentes culturas e são anteriores a qualquer ideia de religião. Segundo Freud: “totem” é “via de regra um animal comestível, inofensivo, ou perigoso e temido e, mais raramente uma planta ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), quem mantém relação peculiar com a estirpe inteira”¹²². Relação esta baseada em proteção e proibições como, por exemplo, a relação sexual entre pessoas do mesmo clã. Aliado a noção de Totem, Freud apóia-se em Wundt e traz à discussão a ideia de “Tabu” como o código de leis não escrito mais antigo do homem e que remonta um período pré-religioso¹²³. Para o

¹²⁰ FREUD, Sigmund. *El porvenir de una ilusión* (1927). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 18.

¹²¹ Ibid, p. 18.

¹²² FREUD, Sigmund. *Tótem y Tabú y otras obras* (1913). Volumen XIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 12.

¹²³ Ibid, p. 37.

psicanalista, o tabu apresenta um caráter, ao mesmo tempo, sagrado e misterioso e suas origens são desconhecidas, importando apenas o seu efeito mágico.

Embora a noção de tabu não traga consigo uma vinculação direta com qualquer religião, Freud nos mostra, a partir de Wundt, que há na sua natureza algo ligado ao temor dos poderes demoníacos ocultos no objeto-tabu e que, posteriormente se transformará em algo a ser venerado, da mesma forma que é temido gerando assim um contraste entre o sagrado e o impuro. A nós não é estranha uma aproximação entre o que Wundt e Freud entenderam por tabu e aquilo que mais tarde a psicanálise irá chamar de objeto do desejo. Algo que contém em si uma proibição e uma veneração e só é desejado porque é proibido. Lembremos que o tabu é também misterioso, ou seja, dele não sabemos tudo e talvez essa seja uma das características fundamentais que o torna sagrado. E como podemos pensar o tabu ou, os “tabus” na pós-modernidade? A ideologia neoliberal parece ter trazido consigo a ideia da quebra dos tabus como um de seus grandes objetivos. O fim das grandes proibições, a ausência do mistério e, conseqüentemente, o aparecimento de um “novo” tipo de sagrado, agora encarnado na figura do Mercado como o grande objeto totêmico que se transforma no Deus pós-moderno, da mesma que Freud, apoiado em Wundt, concluiu que os regulamentos do tabu são transplantados para a esfera da crença em deuses ¹²⁴.

A questão é que, se por um lado, encontramos na pós-modernidade uma tentativa de quebra de tabus como sinônimo de uma liberdade conquistada, nos deparamos com uma nova forma de alienação, conforme afirma Dufour¹²⁵. Para o pensador francês, a alienação ao Deus Mercado transforma o bom individualismo moderno em egoísmo cego onde há uma maior propensão ao recrutamento e a massificação. Como “bom individualismo moderno” Dufour faz alusão ao termo empregado por Norbert Elias em *“A sociedade dos indivíduos”* onde o indivíduo caracteriza-se justamente por sua autonomia, diferentemente do que se vê atualmente no formato de um rebanho de consumidores onde “a obrigação permanente de consumir deve, portanto, ser redobrada por um discurso incessante de liberdade, de uma falsa liberdade entendida como permitir fazer tudo o que se quer”. ¹²⁶

Aqui retomamos a ideia proposta por Dufour de caracterizar o mercado como um “Deus sadeano” detentor não só da possibilidade de satisfação absoluta, mas também do discurso que incita, mesmo que implicitamente, essa busca como um imperativo. Assim, o sujeito não mais estabelece uma relação nos moldes daquela totêmica, mas sim, uma relação

¹²⁴ Cf. Ibid, p. 43.

¹²⁵ Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009. p. 11.

¹²⁶ Ibid, p. 24.

marcada pela idolatria que não é sem consequências. Assim pondera Assmann:

Ídolos são deuses da opressão. Biblicamente, o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano. No interior dos processos de intercâmbio valorativo entre os homens, a troca simbólica de objetos e representações de cunho sagrado costuma preservar uma determinada ‘utilidade’, isto é, um aspecto útil ou valor de uso. Fascinados por essa ‘serventia’ dos seus deuses, os seres humanos se entregam prazerosamente a eles. Consumindo-os (já que os mitos são bons para serem comidos), os homens perdem em geral a consciência de que existem deuses devoradores da vida humana. Os ídolos são implacáveis em suas exigências de sacrifício.¹²⁷

Acima, Assmann fala do aspecto econômico que é sempre associado a uma teologia, principalmente, quando é entendido como um sistema de crenças. É assim quando ouvimos com frequência de alguns dos chamados “gurus” da economia a afirmação que a situação econômica de um país, por exemplo, vai melhorar a partir de uma medida ou outra, do mesmo modo que alguém anuncia que depois de toda a tempestade, um bom tempo virá. Tal anúncio soa sempre como profético e intensifica assim a relação de idolatria. O Mercado proporciona satisfação e exige sacrifícios. Na concepção de Assmann, o mercado representa um “falso Deus”, na medida em que ocupa o lugar de idolatria e afasta-se dos ideais verdadeiramente divinos. Os “falsos deuses”/ídolos oprimem muito mais do que libertam¹²⁸.

E como ocorre essa opressão se o discurso neoliberal prega justamente o contrário – uma vida livre? Em nossa opinião, a opressão se dá quando a liberdade é difundida por um discurso dominante que não apresenta outras alternativas. Quando a única posição aceita é a de consumidor e tudo aquilo que desvirtua essa ordem é excluído, não estamos falando de liberdade, mas sim, de opressão.

Com efeito, trazendo para o campo da teologia, podemos dizer que o neoliberalismo é a religião em que o Deus é o Mercado. Freud nos sinalizou que a religião é uma herança da civilização que traz consigo a ideia de uma promessa, ou melhor, uma ilusão. Ilusão e não erro, na medida em que derivam de desejos humanos e, dessa forma, não podem ser comprovadas nem tampouco desconsideradas. Ademais, são as ilusões responsáveis por uma possível convivência com nossos sofrimentos decorrentes do desamparo. Nas palavras de Freud:

As doutrinas religiosas não são um tema como qualquer outro que se possa tratar sutilmente. Nossa civilização está edificada sobre elas e a conservação da sociedade humana se baseia na crença da maioria dos homens na verdade dessas doutrinas.

¹²⁷ ASSMANN, Hugo. *A idolatria do mercado. Um ensaio sobre economia e teologia. Série V – Desafios da vida na sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 11.

¹²⁸ *Ibid*, p. 59.

Caso se lhes ensine que não existe um Deus onipotente e infinitamente justo, nem ordem mundial divina, nem vida futura, se sentirão isentos de toda e qualquer obrigação e obediência aos preceitos culturais. Cada qual, sem inibição ou angústia, seguirão suas pulsões egoístas, e procurarão exercer seu poder; Assim, recomeçará o caos que havíamos banido mediante um milenar trabalho cultural.¹²⁹

A afirmação de Freud é muito elucidativa. A existência das religiões e seus deuses têm dupla função: livrar-nos ilusoriamente do desamparo a partir da promessa de algo melhor e balizar nossos impulsos primitivos apresentando-nos o castigo. Vimos que tanto a promessa quanto o castigo vêm da mesma entidade sagrada, do mesmo Deus. Com Adam Smith aprendemos que o Mercado também é uma herança da civilização e o colocamos também no lugar da promessa de uma vida melhor. Na pós-modernidade a ideia de Mercado está associada a progresso e aquele que tem mais acesso às suas possibilidades é visto como mais afortunado.

A ilusão pós-moderna é a acessibilidade ao mercado por parte de todos. No que diz respeito às questões econômicas, no final das contas, o liberalismo acentua a desigualdade social, na medida em que a igualdade de direitos e possibilidades não representa efetivamente a igualdade de condições. E a ameaça de castigo nessa nova teologia onde estaria? Se o grande objetivo é o acesso a tudo, há motivo para alguma proibição? É importante notarmos que na religião do mercado, assim como também verificamos em outras, há também a exigência de um sacrifício. Esse sacrifício pode ser entendido como a dívida, constantemente alimentada por aqueles que almejam continuar no lugar de fiéis (consumidores) e para isso excedem para além de suas possibilidades reais (porque as possibilidades ilusórias não cessam jamais) tornando-se assim sujeitos endividados. Tal relação poderia ser resumida na seguinte frase: vai o gozo, fica a dívida! Para o sujeito neoliberal, a lógica perversa dessa relação é, na maioria dos casos, negada, ou melhor, subsumida pela satisfação gerada.

Assmann afirma que os deuses econômicos são tão óbvios que suas presenças nem são notadas. Nas palavras do teólogo da libertação: “A economia faz parecer como natural (natureza) aquilo que é produto histórico da ação humana (história)”¹³⁰. Ou seja, a posição de idolatria interfere na capacidade crítica do sujeito, fazendo com que este não questione as chamadas “regras do jogo”, pois estas são submetidas a pressupostos autovalidantes¹³¹.

A partir das considerações que desenvolvemos até aqui é possível constatar que a relação teológica do sujeito pós-moderno com esse “novo Deus” ou ídolo – como afirma

¹²⁹ FREUD, Sigmund. *El porvenir de una ilusión* (1927). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 34.

¹³⁰ Ibid, p. 83.

¹³¹ Ibid, p. 84.

Assmann – está centrada numa alienação dogmática, acrítica, em nome de uma nova ilusão. Aquilo que era o futuro de uma ilusão para Freud, agora se torna o discurso do presente.

Avançaremos agora no sentido de entender os efeitos da relação do corpo com a mercadoria.

1.5. UMA DAS EXPRESSÕES DO CONSUMO: O CORPO COMO MERCADORIA

É-nos, pois, possível constatar que o consumo é uma das grandes características da pós-modernidade seja a partir de seu caráter econômico e a relação com o neoliberalismo ou de sua relação divina com o deus Mercado e seu mandamento fundamental. O status de consumidor alcançado pelo homem é derivado das formas de relação que ele estabelece com os objetos, com as instituições e porque não dizer com as pessoas na era pós-moderna. Segundo Baudrillard, existe agora uma nova mitologia baseada no conforto e prestígio onde os objetos não precisam estabelecer conexão com a necessidade e respondem agora à lógica social e do desejo¹³². Não menos interessante é a inversão presente na pós-modernidade onde agora não mais os objetos sobrevivem às gerações, mas as gerações que observam os objetos desaparecerem e serem substituídos por outros, num enfileiramento. O pensador francês sugere a ideia de amontoamento ou profusão, onde prevalece a evidência do excedente, da abundância e os objetos já não são mais vistos como meros utensílios e agora possuem um sentido global, um conjunto de elementos que compõem esse status diferenciado.

Nota-se com a evidência do excedente que o consumo está ligado diretamente à quantidade. Ou seja, mais importante do que aquilo que se consome, vivemos em tempos de “quanto” se consome. Os grandiosos shoppings e hipermercados, a publicidade e o marketing de um modo geral, funcionam a partir de dois imperativos: o dinamismo comercial e o sentido da estética e, tanto para um quanto para outro, existe uma relação direta com a quantidade.¹³³ Não se questiona tanto a necessidade real de algo, pois a aquisição, por si só, já é feita em nome de uma satisfação que, ao contrário da necessidade, apresenta limites menos visíveis. Na era neoliberal poucos são os impeditivos para uma grande dose de satisfação advinda da aquisição de um objeto numa relação comercial ou de algum tipo de ganho estético. É nesse deslocamento frenético quantificado e pouco qualificado que reside nossa hipótese de que a

¹³² BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 10.

¹³³ Cf. *Ibid*, p. 19.

paixão da pós-modernidade e, portanto, dos consumidores é o gozo¹³⁴.

Para Baudrillard, o interesse e o prazer individual não é o que está em jogo nas relações de consumo. Segundo ele, trata-se de uma importância relacionada à função social de troca que assegura a integração do grupo¹³⁵. Assim, o consumo não estaria associado, como fim último, a um gozo ou prazer, mas sim, a um dever presente na ética pós-moderna que o transforma em ação coletiva ou como afirma o teórico francês, em “processo lógico de reprodução amplificada das forças produtivas e do respectivo controle”¹³⁶. Há sim, um movimento de produção ligado diretamente ao consumo, afinal, se o que for produzido não circular, não for consumido, o ciclo capitalista se fecha. Não há como pensar em produção sem consumo.

Nossa tese sobre o homem consumidor e sua paixão pós-moderna, até certo ponto, encontra fundamentação nas conclusões de Baudrillard, na medida em que admite a existência de uma lógica própria de onde advém uma “nova moral” consumista, um imperativo. Imperativo esse pautado na ideia de liberdade, mas que na prática resulta num aprisionamento aos modos de consumo e à ideia de integração coletiva, cuja saída desse movimento cobra o preço da exclusão. A diferença principal presente entre a tese de Baudrillard e a nossa – amparada pela psicanálise – reside justamente na noção de gozo.

Baudrillard aproxima os conceitos de prazer, satisfação, desejo e gozo e os coloca em segundo plano, na medida em que todos obedecem a uma moral consumista presente no sistema de produção. Assim ele o faz por entender que esses conceitos são racionais. Ou seja, estando o indivíduo imerso no sistema produtivo, sua capacidade de deliberação racional e consciente por objetos que lhe tragam prazer, satisfação, desejo e gozo, é afetada pelo imperativo. Não discordaríamos com Baudrillard nesse ponto se entendêssemos que os conceitos de desejo e gozo, principalmente, respondem à lógica consciente do indivíduo. O ser humano não sabe, na maioria das vezes, o que deseja e pelo que goza e por isso é facilmente alienado à lógica pós-moderna. Com efeito, não é por não estarem presentes de maneira consciente que o desejo e o gozo deixem de representar o ponto fundamental de articulação entre o sujeito e o seu comportamento consumista.

Não obstante, voltamos a concordar com Baudrillard quando ele afirma que a ordem do consumo se manifesta como ordem da manipulação dos signos, ou seja, através de um

¹³⁴ A noção de gozo que nos interessa é a desenvolvida pela psicanálise, principalmente a laciana, e que nos abordaremos mais especificamente no capítulo 4 do presente trabalho.

¹³⁵ Cf. *Ibid*, p. 91.

¹³⁶ *Ibid*, p. 97.

ordenamento simbólico que aparece, principalmente, na informação de massa.¹³⁷ O prazer, o desejo e o gozo estão articulados às questões do real, do simbólico e do imaginário, se apresentam tanto ligados às questões do corpo como também da linguagem¹³⁸. Aqui desembocamos em outro aspecto importante do consumo. Pelo fato de que as relações de consumo são, sobretudo, relação de prazer e de gozo, e o prazer, por sua vez, encontra-se ligado ao corpo¹³⁹, cabe levantarmos a questão de que esse corpo de qual falamos é ele próprio cada vez mais objeto de consumo na era pós-moderna.

Para avançarmos nessa questão, consideramos o consumo a partir de três caminhos que se articulam. Primeiramente, temos o movimento do sujeito a partir das relações de prazer, desejo e gozo que abordaremos com maior profundidade no segundo capítulo. Concomitantemente, temos o mecanismo de oferta de objetos que caracteriza o capitalismo e a sua ideologia neoliberal. Por fim, a análise da relação entre o movimento capitalista e o do próprio sujeito sugere uma ética própria que norteia toda essa relação.

Uma severa crítica ao segundo desses caminhos – o da oferta dos objetos – é realizada por Bauman no seu livro, “*Globalização: as consequências humanas*”. O sociólogo afirma que a dificuldade em estabelecer limites, própria da globalização, faz com que se estabeleça uma corrida “des-regulamentada” entre diversos bens e serviços dispostos a seduzir os consumidores e afastar os competidores¹⁴⁰. Assim, para que um bem ou serviço seja frequentemente ofertado faz-se necessário uma constante atualização de modo a manter vivo o desejo do consumidor que se expressa como necessidade.

Segundo Bauman, o mundo se transformou num enorme *magazine* onde é possível comprar tudo aquilo com que se pode sonhar. Aproveitando-se dessa possibilidade, os comerciantes e publicitários realizam o casamento entre a sedução da oferta e o impulso consumista, estimulando assim a competitividade entre os consumidores que buscam “levar vantagem” frente aos outros no processo de atualização a partir de uma ideia de “estar um passo à frente”¹⁴¹. Deste modo, como pensar numa ética das virtudes, por exemplo, quando o nível de competitividade é reconhecido como uma virtude fundamental? Com efeito, uma ética utilitarista talvez se apresente como uma boa resposta por apresentar suas raízes no pensamento liberal de Adam Smith que, conforme já vimos, acredita no “bem” para todos

¹³⁷ Cf. Ibid, p. 24.

¹³⁸ Fazemos referência aqui à noção freudiana de pulsão enquanto conceito limite entre o somático e o mental e a noção lacaniana de gozo que também só pode ser pensada em relação ao corpo embora não se limite a ele.

¹³⁹ Conclusão tirada a partir da ideia freudiana de corpo como fonte das pulsões.

¹⁴⁰ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 85.

¹⁴¹ BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo parasitário e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010, p. 36.

através das livres práticas, do *laissez-faire*.

Contudo, é preciso reconhecer que o limite entre a satisfação individual das necessidades e o direito do outro é muito tênue. Se considerarmos o comportamento perverso como aquele em que não há limites para a satisfação, logo entenderemos que o limite para uma sociedade perversa e uma sociedade neoliberal é praticamente inexistente, ficando assim única e exclusivamente a cargo do sujeito a alienação ou não aos imperativos a ele apresentados, pois, na sociedade atual, o consumo é o movimento principal. De modo algum estamos afirmando que a sociedade pós-moderna é composta predominantemente de sujeitos de personalidade perversa, mas sim, sujeitos mais facilmente alienados a uma lógica perversa que cobra o preço da exclusão àqueles que a ela não aderem. Sendo assim, fica difícil pensar numa harmonia estabelecida pela mão invisível e pelo *laissez-faire* quando existe um movimento de impulsos desenfreados inerentes ao sujeito e estimulados pela sociedade.

Diante desse movimento consumista de busca de satisfação individual, o corpo encontra-se em evidência. Primeiramente, o próprio corpo por se tratar da fonte de onde de busca-se a satisfação e, em segundo lugar, o corpo do outro como objeto de satisfação. Essa relação de produção e consumo de corpos alcança dimensões bizarras como nos mostra Charles Melman:

Um assistente de anatomia da faculdade de medicina de Heidelberg encontrou, com efeito, o meio de substituir a água das células dos cadáveres, quando estão ainda frescos – por intermédio de um banho de acetona –, por resinas epóxi. Daí resulta uma interrupção definitiva dos processos de putrefação e uma rigidez do corpo, o qual é possível fixar em poses que lembram o vivo: o corredor, o pensador, o ginasta, os jogadores de xadrez, etc. O cadáver é, então, naturalmente apresentado de pé ou sentado, escorchado, de maneira que aparecem os músculos e os trajetos vasculares e nervosos, com uma trepanação temporal que deixa exposta uma parte do encéfalo, uma dissecação parcial da bochecha que mostra as inserções dos masseteres, a fixação dos músculos da visão numa mímica ainda mais inspirada na medida em que os olhos de vidro simulam o olhar; o sexo desnudo está em plena forma, embora flácido [...]¹⁴²

O experimento acima descrito transformou-se num grandioso evento, uma exposição que passou por Tóquio, Viena, entre outros lugares, sempre com grande público. Uma demonstração de quanto o corpo promove um fascínio generalizado, um gozo escópico a partir de um “banho estético” sobre a forma cadavérica. Do mesmo modo, não é difícil entender o processo massivo e cada vez maior de exposição e “comercialização” de corpos naturalmente belos nos anúncios de produtos de beleza ou outro tipo de acessório, ou mesmo na própria exposição das auto-imagens nas redes sociais. Em ambos os casos, estamos diante

¹⁴² MELMAN, Charles. *O Homem sem gravidade - Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, pp. 185-186.

do mesmo movimento: uma supervalorização do gozo provocado pela presentificação do objeto. O experimento em Heidelberg tenta, de alguma maneira, desmistificar a construção simbólica e imaginária realizada para dar conta da morte através de um escancaramento do real “maquiado” pelos avanços tecnológicos.

Dany-Robert Dufour associa todo esse movimento de exposição e comercialização de corpos à pornografia que ele conceitua como o ato de “pôr adiante, ou encenar o que geralmente não é exposto em público”¹⁴³. Para o autor, neoliberalismo e pornografia andam juntos e se complementam. E assim, notamos que na pós-modernidade, mais prazeroso do que a própria experiência é a possibilidade de mostrar o objeto ou a própria experiência. A pornografia, diferentemente do erotismo, elimina a capacidade de imaginação a partir do mistério, daquilo que não é revelado e a substitui pelo gozo no aparecimento escancarado do objeto. Obviamente que esse movimento se dá numa repetição acrescida de um “a mais”, a mais-valia em termos marxistas ou o mais-de-gozar em termos lacanianos.

De certo modo, algo semelhante acontece também na música. O consumo como causa principal dessa nova configuração da relação não é de exclusividade de uma pulsão escópica. Adorno já nos alertou quanto a isso quando escreveu “*O fetichismo na música e a regressão da audição*”. Ali ele aponta, entre outras coisas, que a queixa atual a respeito da decadência do gosto está na massificação da música que faz com que o comportamento valorativo se torne uma ficção e assim “o indivíduo não consegue subtrair-se ao jugo da opinião pública, nem tampouco pode decidir com liberdade quanto ao que lhe é apresentado [...]”¹⁴⁴. Adorno fala também de um “encantamento dos sentidos” que amoleceria a pessoa e a tornaria incapaz de uma atitude heróica¹⁴⁵. Assim, ainda nas palavras de Adorno:

Os tradicionais fermentos antimitológicos da música conjuram, na era do capitalismo, contra a liberdade, contra esta mesma liberdade que havia sido outrora a causa de sua proibição, devido às finidades que os uniam a ela [...] O prazer do momento e da fachada de variedade transforma-se em pretexto para desobrigar o ouvinte de pensar no todo, cuja exigência está incluída na audição adequada e justa; sem grande oposição, o ouvinte se converte em simples comprador e consumidor passivo.¹⁴⁶

Com efeito, notamos tanto na exposição dos corpos quanto na relação com a música – e ainda poderíamos avançar a discussão na maciça estimulação de outros aparelhos sensoriais

¹⁴³ DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa - liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 28.

¹⁴⁴ ADORNO, T. W. *O Fetichismo na música e a regressão da audição*. In: *Os pensadores: textos escolhidos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. p. 66.

¹⁴⁵ Ibid, p. 67.

¹⁴⁶ Ibid, p. 70.

– que o excesso presente na oferta sem limites promove, ao contrário do que pode parecer, um posicionamento passivo de consumo, esvaziado de uma tensão “saudável” própria da crítica. Ou seja, nos tornamos escravos – inconscientemente – de uma ideia ilusória de autonomia e de liberdade difundida pelo mecanismo pós-moderno neoliberal.

Verificamos então que o ideal liberal não se concretizou – ao menos, aqueles explícitos no seu surgimento – pois as formas de controle e opressão continuam aí. Não obstante, podemos continuar na investigação das peças que formam o jogo pós-moderno a partir do pensamento de outros dois grandes pensadores franceses contemporâneos que serão brevemente discutidos aqui. Trata-se de Foucault e Deleuze.

1.6. DA SOCIEDADE DISCIPLINAR À SOCIEDADE DE CONTROLE

Assim escreve o autor de *Vigiar e Punir*:

Houve, durante uma época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo. Ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam.¹⁴⁷

Aqui, se encontra uma das características da chamada “sociedade disciplinar” apresentada por Foucault – a existência dos “corpos dóceis”. Tal docilidade, presente como uma marca do século XVIII, em comparação ao regime de escravidão, apresenta diferenças como, por exemplo, a ausência da apropriação dos corpos propriamente dita e da ausência da relação de submissão altamente codificada e semelhanças como o movimento de coerção ininterrupto e de sujeição das forças do corpo a uma relação de docilidade-utilidade.¹⁴⁸ Em decorrência dessa docilidade dos corpos, surge um movimento duplo de aumento da aptidão ou da capacidade dos corpos ao mesmo tempo em que canaliza essa potência na direção de um aumento da sujeição. Com efeito, surge um corpo altamente capacidade e dominado.

A lógica disciplinar encontra seus representantes como a educação cristã, o militarismo e a pedagogia escolar. Todos imbuídos do espírito disciplinador de treinar corpos e deixá-los prontos a obedecer. Embora seja fundamental na construção do conceito de sociedade disciplinar no pensamento do filósofo francês, a ideia de obediência e de sujeição não parece se apresentar como a grande novidade a ser aqui explorada. Chama-nos a atenção as consequências silenciosas decorrentes do movimento de desenvolvimento das aptidões e aí,

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. p. 132.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid*, p. 33.

sim, da sujeição que é imposta. Já discutimos anteriormente sobre a existência de uma falsa ilusão de liberdade “pregada” a partir do ideal pós-moderno. Tal pensamento é conduzido, entre outras coisas, pelas oportunidades de desenvolvimento pessoal presentes no momento atual.

A transformação dos corpos naturais em corpos treinados, capacitados e disciplinados a ponto de alcançarem altos rendimentos e performances, se apresenta como mais uma conquista pós-moderna que esconde os efeitos opressores da sujeição imposta. Poderíamos dessa forma, pensar que esse processo de capacitação e treinamento serve de estratégia para velar o real objetivo de disciplinar e controlar.

Foucault representa essa relação de controle na figura arquitetural do *Panóptico* que, na verdade, foi idealizada por Jeremy Bentham. Ele considerava que o panóptico era uma estrutura ideal de prisão, pois distribuiria os vários detentos em celas individuais separadas por paredes com vista privilegiada para um único vigilante. O detalhe mais interessante da estrutura panóptica estava no fato de que tal formatação proporcionava aos detentos a sensação de estarem sendo vigiados constantemente sem que isso estivesse realmente acontecendo.

Foucault usa a ideia de Bentham e a transforma na representação física – porém ficcional – da sua sociedade disciplinar. Um lugar onde o sujeito “é visto mas não vê; objeto de uma informação, nunca sujeito numa comunicação”¹⁴⁹. Assim é estabelecida uma ordem que evita tumultos e outros efeitos coletivos e “induz o detento num estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder”¹⁵⁰. É importante ressaltar que Foucault aplica o princípio do panoptismo às diferentes instituições disciplinadoras como os hospitais, as escolas e as fábricas. O que está em jogo é uma forma aparentemente “leve” de manifestação do poder onde, segundo Foucault:

[...] quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição. Em consequência disso mesmo, o poder externo, por seu lado, pode-se aliviar de seus fardos físicos; tende ao incorpóreo [...] ¹⁵¹

A importância que a noção foucaultiana de sociedade disciplinar e, principalmente, da forma de poder empregada por ela tem para nosso estudo sobre a pós-modernidade ganha proporções ainda maiores quando analisamos a leitura que Deleuze fez de todo esse

¹⁴⁹ Ibid, p. 190.

¹⁵⁰ Ibid, p. 191.

¹⁵¹ Ibid, p. 192.

pensamento. Em seu *Post Scriptum* o autor afirma que vivemos num período que sucedeu a sociedade disciplinar e que leva o nome de sociedade de controle. Entre as principais características desse novo modelo de sociedade reside o fato de que o poder agora não está mais a cargo das prisões, da fábrica, das escolas e dos hospitais, ele assume a faceta de um discurso não mais centralizado. O controle das prisões agora se utiliza das tornozeleiras eletrônicas, o controle da produção no trabalho se dá pela remuneração por mérito e o capitalismo encontra-se numa outra fase onde o dinheiro é substituído pelo crédito e, conseqüentemente, pela dívida. Não obstante, Deleuze chama atenção para o chamado “sujeito endividado”. O sujeito endividado de Deleuze encontra-se oprimido por um discurso que o convoca a ocupar um determinado lugar – em nome de uma liberdade – mas que o exclui caso isso não aconteça. Ou seja, poderíamos concluir que o discurso hegemônico de otimização das *performances*, ao mesmo tempo em que instaura uma crise nos dispositivos tradicionais de confinamento como as prisões, as famílias e os internatos, por exemplo, apresenta outro modelo ao que nos parece ainda mais opressor, porém, dessa vez com sua faceta perversa travestida de liberdade. Nas palavras de Deleuze:

O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. É verdade que o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas.¹⁵²

A relação ou “as relações” nas sociedades de controle são estruturadas no formato de rede. A *internet e as intranets*, o *network*, as redes sociais representam a aparente ausência de limites da prisão sem muros e a céu aberto. Listas de endereços eletrônicos são comercializadas para possíveis campanhas de marketing virtual, aplicativos aproximam sujeitos em busca de sexo, os espaços virtuais são disponibilizados mediante o preenchimento de cadastros que, conseqüentemente, transformam-se em informações valiosas. As senhas são as chaves que abrem as portas do universo da rede virtual e suas escolhas agora são influenciadas pelo próprio dispositivo de controle¹⁵³. Dessa forma, nos transformamos em reféns de um dispositivo que, em nome da segurança de nossas informações, apodera-se delas

¹⁵² DELEUZE, Gilles. *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *L'autre Journal*, nº 1, 1990. p. 3.

¹⁵³ Como exemplo desse fenômeno, encontramos alguns sites que induzem a criação de senhas a partir de sinais de alerta indicando que a senha escolhida não é segura e que, para se tornar segura deve conter necessariamente os caracteres sugeridos pelo próprio site.

e as armazena em instâncias abstratas de segurança duvidosa¹⁵⁴. Ou seja, resta-nos depositar toda a confiança possível em algo que, ao mesmo tempo é poderoso e desconhecido.

Com efeito, pela via do aprimoramento da técnica cresce exponencialmente o número de *experts* nas artimanhas dos dispositivos de controle de modo a tentar amenizar a sensação de angústia causada pela submissão a esse desconhecido. Tarefa ingrata visto que ainda assim, a atualização incessante do discurso transforma a técnica em mero paliativo que, assim, como os remédios dessa mesma natureza, não curam, apenas diminuem os efeitos nocivos.

1.7. ALGUMAS MODALIDADES DE SUBJETIVAÇÃO NA PÓS-MODERNIDADE

De algum modo, todos os diferentes campos onde desembocam os fenômenos pós-modernos que verificamos apresentam consequências nas formas de estabelecimento de vínculo social entre os sujeitos. Da competitividade exacerbada pelo mandamento do capital às transgressões jurídico-legais decorrentes do declínio da função paterna, tudo gera múltiplos efeitos nas relações sociais.

A questão norteadora já fora antecipada por Lyotard quando ele diz que “desta composição dos grandes Relatos, segue-se o que alguns analisam como a dissolução do vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais [...]”¹⁵⁵. Ainda sobre a ideia de átomos individuais, Lyotard afirma que “os átomos são colocados em encruzilhadas de relações pragmáticas, mas eles são também deslocados pelas mensagens que os atravessam, num movimento perpétuo”¹⁵⁶.

Não nos parece arriscado afirmar que o jogo de linguagem proposto por Lyotard, em nada difere da concepção lacaniana de que o inconsciente é estruturado como linguagem, na medida em que a linguagem enquanto causa e efeito provoca mudanças na posição subjetiva do sujeito (o deslocamento a partir das mensagens que o atravessam) e possibilita assim, um posicionamento ético (as decisões diante das encruzilhadas de relações pragmáticas). E, sendo a ética o resultado das posições subjetivas do sujeito – causa e efeito da linguagem – como pensá-la atualmente? Já apontamos num momento anterior¹⁵⁷, que uma moral utilitarista

¹⁵⁴ A chamada “nuvem” é atualmente a maior representação das possibilidades de armazenamento de informações no universo virtual. Ela substituiu os antigos *hard disks* que eram caixas físicas, magnéticas de armazenamento de informações. Com o passar do tempo, essas unidades físicas foram ficando cada vez menores até se transformarem em espaços virtuais. É transmitida a ideia de que os espaços virtuais são mais seguros e possuem maior capacidade de armazenamento. Quanto à segunda característica, não há como negar, porém, em questão de segurança existem dúvidas.

¹⁵⁵ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013. p. 18.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 30.

¹⁵⁷ Na seção 1.1 da presente pesquisa.

parece se apresentar como aquela que estaria mais alinhada aos objetivos pós-modernos e neoliberais, e agora avançaremos um pouco mais nas especificidades dessa afirmação.

Sobre esse ponto, Bauman lança um questionamento bastante curioso: É possível pensar em ética num mundo de consumidores? Para delinear os contornos desse questionamento, o pensador lança mão da noção de *paridade*. Assim, ele afirma:

A falta de uma divisão clara e estável entre centro e periferia globais, assim como a nova multidimensionalidade das relações superior-inferior, não permite antever um ‘nivelamento’ global das condições dos homens. Sem dúvida, elas não dizem respeito ao advento ou mesmo ao gradual avanço da igualdade. Na atual constelação de condições globais necessárias para uma vida decente e agradável (e, claro, também das perspectivas globais de se viver a vida dessa maneira), a estrela da *paridade* brilha cada vez mais luminosa onde outrora luziu o astro da *igualdade*.¹⁵⁸

A noção de *paridade* parece representar de maneira emblemática a relação que o sujeito estabelece com os outros. Para entendê-la, não podemos perder de vista o fato de que o homem pós-moderno se depara com um – entre tantos outros – especial paradoxo: “[...] em vez de seguir o caminho do progresso linear em direção a mais liberdade e mais segurança, podemos observar um movimento pendular: primeiro, opressiva e firmemente no sentido de um dos dois valores; depois, afastamento de um e aproximação do outro”¹⁵⁹. Ou seja, na medida em que a liberdade se apresenta como possibilidade ao sujeito, surge imediatamente uma necessidade de mais segurança que, conseqüentemente, cerceia a liberdade. Temos como exemplo, o aumento de grampos telefônicos em nome da segurança, dos serviços de espionagem, da terceirização da segurança residencial. Do mesmo modo, crescem de maneira exponencial as teorias conspiratórias, as lendas urbanas, as seitas, e as ciências do paranormal¹⁶⁰. O medo e a incerteza do futuro que produz a busca por garantias reforçam esse paradoxo vivenciado pelo sujeito na pós-modernidade.

E diante desse cenário que a noção de *paridade* encontra lugar na relação estabelecida entre os sujeitos. Trata-se de uma “igualdade reduzida à habilitação para o reconhecimento, ao direito de estar e de ser deixado em paz”¹⁶¹. Para o homem pós-moderno, a igualdade, de certa forma, reforça o medo, na medida em que a distribuição de iguais condições sugere a perda de espaço, a invasão de territórios. A disparidade vertical no acesso a valores universais ainda se apresenta ao sujeito como a alternativa mais segura. Nas palavras de Bauman: “É nisso que afinal consiste a ‘paridade’, o avatar emergente da ideia de justiça; o reconhecimento do

¹⁵⁸ BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 19.

¹⁵⁹ Ibid, p. 20.

¹⁶⁰ Cf. LIPOVETSKY, Gilles. *Tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004. p. 32.

¹⁶¹ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit. p. 124.

direito de participar do jogo, suprimindo um veredicto de exclusão ou repelindo a chance de esse mesmo veredicto ser pronunciado no futuro”¹⁶². A paridade é o tipo de relação que se estabelece na “rede” onde a ênfase é dada no alcance e na flexibilidade perante as mudanças. Na rede não é necessário fixar laços, muito pelo contrário, ela traz a ideia de infinitas conexões sem a necessidade de adesões mais duradouras. A não existência de sujeito fixo ou ponto de ancoragem gera fascínio por representar uma ideia de liberdade que é sempre interessante.

Com efeito, podemos notar que a tanto paridade quanto a rede enquanto formas de laço, ou melhor, “conexão” da pós-modernidade, reforçam as individualidades e ressaltam o fato de que é mais importante a capacidade de se conectar e não tanto a que se está conectado. Tal movimento, obviamente não é sem preço. Separamos alguns efeitos dessa nova organização social:

1) *Até onde é possível reforçar um comportamento individualista sem a exclusão do outro?* Parece que na lógica da rede e da paridade, o outro ocupa muito mais o lugar de meio do que propriamente de fim. A preocupação e o amor ao “próximo” tornam-se valores frágeis, pois caminham na direção contrária do individualismo.¹⁶³ O outro é uma ameaça! Ameaça à própria liberdade, à segurança, à vida plenamente satisfatória. Sendo uma ameaça, ele deve ser combatido e, se não for destruído deve ser ao menos odiado.

Não nos parece haver solução possível. A saída encontrada por Hobbes – o contrato social – poderia ter validade se o Estado ainda mantivesse o seu poder soberano. Mas ele agora é combatido justamente por impossibilitar a consagração do ideal pós-moderno e neoliberal. Com a busca incessante por um Estado mínimo diminui a sensação de segurança que antes era proporcionada pelo contrato social. Em um meio absolutamente competitivo ser o lobo é o que todos buscam e não há mais muita barreira para isso. Bauman, por sua vez, assevera:

Por conseguinte, os laços perderam grande parte de sua antiga intensidade. Muito de sua veemência e de seu vigor – assim como da animosidade partidária daqueles neles envolvidos – é em geral temperado por fidelidades paralelas. É difícil algum pertencimento que empenhe ‘todo o self’, uma vez que cada pessoa está envolvida não apenas no curso de sua vida, mas, em qualquer momento dela, em múltiplos pertencimentos. Ser leal apenas em parte ou leal *à la carte* já não é visto necessariamente como algo equivalente à deslealdade, muito menos à traição.¹⁶⁴

¹⁶² Ibid, p. 125.

¹⁶³ A expressão “próximo” foi utilizada propositalmente para remeter tanto ao pensamento cristão quanto àquele que ocupa um lugar de proximidade na organização em forma de rede.

¹⁶⁴ Ibid, p. 30.

As palavras de Bauman exprimem um pouco daquilo que se vive atualmente no campo das relações políticas. Existe um medo do outro muitas vezes velado e disfarçado por véus imaginários que trazem, ora, um sentimento de pertencimento e “diminuem” o desamparo e, outrora, uma transformação de afeto onde o medo dá lugar ao ataque a esse outro ameaçador como, por exemplo, observamos nos discursos de ódio. Assim assevera o sociólogo polonês:

O ato de selecionar um grupo como local de pertencimento constitui alguns outros grupos como territórios estranhos e potencialmente hostis [...] A identificação do adversário é um elemento indispensável de identificação com uma ‘entidade de pertencimento’ [...] A identificação de um inimigo interpretado como uma encarnação do mal contra o qual a comunidade se ‘integra’ confere clareza aos objetivos de vida e ao mundo no qual a vida é levada.¹⁶⁵

2) *As relações amorosas em tempos de rede e paridade são volumosas e horizontais.*

Bauman constatou isso no seu conceito de “amor líquido”¹⁶⁶. O casamento para Bauman assume na pós-modernidade um estatuto de “aceitação da causalidade que os encontros casuais se recusam a aceitar”¹⁶⁷. O estabelecimento de um compromisso não traz nenhuma garantia (de felicidade ou fidelidade), mas necessita de uma implicação e por isso assusta. O relacionamento casual, por sua vez, também não garante, mas também não exige isso. Sem garantias e sem implicação faz a aposta ser mais razoável atualmente. Há também um medo da frustração de um modo geral. Frustrar o outro, mas principalmente frustrar-se com o outro. A quantidade se apresenta como uma mulher opções. Colecionar muitos pequenos “fracassos” parece ser menos doloroso do que a possibilidade de um “grande fracasso”.

Diante desse cenário, é natural o ganho de força dos relacionamentos em “rede”. Como afirmou Bauman, “não se trata de um último recurso. É uma atividade recreativa. É diversão”¹⁶⁸. Não é difícil notar a eficácia desse modo de se relacionar. Ele contempla, ao mesmo tempo, as características principais da rede –, na medida em que possibilita o contato com várias pessoas de forma menos implicada – e a satisfação imediata, característica hipervalorizada atualmente. Juntamente com isso há ainda a promessa de sensações novas e inéditas.

Aquilo que é líquido nos traz a imagem de quando é esparramado apresenta um longo alcance da mesma maneira que rapidamente desaparece e pouco apresenta características de aprofundamento. Ou seja, ama-se menos amando mais – reforçando assim o movimento em busca de quantidade em detrimento à qualidade nas relações. Na tentativa de escapar desse

¹⁶⁵ Ibid, p. 29.

¹⁶⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido - Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar. 2009.

¹⁶⁷ Ibid, p. 70.

¹⁶⁸ Ibid, p. 84.

paradoxo inevitável, talvez possamos afirmar que esse “amar mais” seja na verdade um “gozar mais na presença de um outro”.

Assim, notamos com frequência que os laços são frágeis também no campo das relações amorosas e para serem sustentados precisam se transformar em verdadeiros “nós” que asfixiam mais do que unem. Esse movimento parece ser efeito de uma insegurança constante que permeia o sujeito que reage tentando encontrar garantias (imaginárias).

3) *A fuga dos (des)encontros sexuais.* Notamos também mudanças significativas na relação que o sujeito estabelece com o sexo e a procriação, por exemplo. O “desejo” de ter filhos é muitas vezes dissociado da experiência sexual, onde cada vez mais é possível ter um filho (biológico) resultado de uma experiência científica e não sexual onde a angústia e as incertezas próprias do (des)encontro sexual desaparecem. Se antes os filhos ocupavam o lugar de uma consequência da relação sexual, hoje eles podem ser pensados a partir de construções ainda mais idealizadas em função de um amparo científico.

Contudo, o Direito avançou significativamente para acompanhar todo esse movimento científico. Hoje, no que diz respeito aos processos de definição de guarda, por exemplo, os critérios de consanguinidade deram lugar a uma avaliação mais detalhada dos laços afetivos. Sem dúvida, uma importante conquista baseada nos estudos psicológicos das relações familiares. Portanto, a crítica que fazemos aqui sobre a fuga das relações sexuais incide sobre a tentativa de driblar a angústia referente ao encontro com a alteridade e aos riscos inerentes à experiência do desejo.

Atualmente, ganha também cada vez mais espaço o fenômeno da “coparentalidade” que nada mais é do que uma “coparticipação” entre os interessados em gerar um filho. Notamos que não se trata de uma relação amorosa ou sexual, mas sim de um acordo em que os corpos estão envolvidos numa montagem mercadológica. Unidos por um desejo de ter um filho – com o mínimo de riscos – um homem contribui com o espermatozóide e uma mulher com o seu óvulo de maneira técnica ou até mesmo sexual – mas sem a necessidade de um vínculo afetivo anterior ou posterior ao ato – para gerarem um bebê, denunciando mais uma vez a fuga dos afetos. Essa prática é cada vez mais comum, tanto que o Direito tem buscado formas cada vez mais eficazes de amparar legalmente tal fenômeno.

A proliferação da “rede” tem possibilitado também que as relações sexuais aconteçam de maneira mais rápida e descompromissada posicionando o chamado “sexo casual” como o grande modelo de relação sexual pós-moderno.

4) *As modificações no campo do dever.* Embora a procura seja incessante, o homem se depara com um *Zeitgeist* que nada se assemelha a um *carpe diem*, e sim, à inquietação diante

de um futuro dominado por incertezas e riscos¹⁶⁹. Existe um medo e uma desconfiança constante diante do outro devido às possibilidades que agora lhe são de direito. A globalização intensificou esses sentimentos. O outro está mais perto e por isso ele representa maior perigo. Somado a isso observamos, já desde a modernidade, uma nova organização da ordem social baseada numa ética laica, não mais diretamente vinculada aos princípios religiosos e calcada no imperativo do dever. Rosseau e Kant foram grandes representantes dessas ideias que disputavam espaço ao mesmo tempo com todo o pensamento liberal. A virtude seria então atingida a partir da procura racional daquilo que interessava individualmente e garantiria uma ordem moral.¹⁷⁰

Surge então o avanço de uma moral utilitarista e um discurso de uma felicidade para um maior número de pessoas. A hipermodernidade – termo empregado por Lipovetsky – se constrói em paralelo a um imperativo ético cada vez mais pronunciado, porém, não mais na forma de um dever sacrificial, mas sim no que o autor chamou de moral indolor, opcional, motivada pela emoção e não pela obrigação, mostrando-se assim adaptada aos valores da autonomia individualista¹⁷¹. Notamos isso facilmente nas campanhas publicitárias direcionadas para a prevenção ao tabagismo que se utilizam de “táticas de convencimento” de viés emocional e sem ferir a liberdade do sujeito. Assim, multiplicam-se os discursos “politicamente corretos”, os grandes cidadãos representantes da justiça e as soluções mágicas. Todos tentando ocupar os espaços abertos pela crise dos referenciais legítimos.

5) *A retirada da crítica e a transformação da comunicação.* Notamos, de saída, um significativo aumento na velocidade e na quantidade de informação que circula entre os sujeitos. A informação não precisa mais ser buscada, ela agora alcança os usuários da rede sem pedir licença, pois estes estão sempre conectados. Esses dois fatores: a quantidade e velocidade das informações somadas ao comodismo gerado pela ausência da necessidade de se buscar essas informações produzem um sujeito que consome também essa informação muitas vezes sem testar a sua veracidade assumindo-a como verdade absoluta e compartilhando-a rapidamente. Em pouco tempo, a informação se espalha como notícia. Os meios de comunicação, por sua vez, utilizam essa informação propagada para a manipulação daqueles que a consomem. Assim, se multiplica uma massa acrítica que propaga informações rasas e, muitas vezes, errôneas com a ilusão de que a comunicação se dá melhor do que em outros tempos.

¹⁶⁹ LIPOVETSKY, Gilles. *Tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004. p. 71.

¹⁷⁰ LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista. Crepúsculo do Dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2009. p. 14.

¹⁷¹ LIPOVETSKY, Gilles. Op. cit. p. 38.

Lyotard já anunciava que a pós-modernidade apresenta mudanças significativas na forma de comunicação entre os sujeitos em função, principalmente, das narrativas e o papel que estas passariam a assumir. Os relatos passam a ser analisados a partir de sua pragmática. Nas palavras do autor de “*A condição pós-moderna*”:

O narrador não pretende manifestar sua competência em contar a história, mas apenas pelo fato de dela ter sido um ouvinte. O narratário atual, ouvindo-o, eleva-se potencialmente à mesma autoridade [...] Devido a esta similitude de condição, o próprio narrador atual pode ser o herói de um relato, como foi o Antigo.¹⁷²

Ou seja, aquele que compartilha a informação atualmente tem o mesmo peso daquele que a criou. Mais do que isso, pela desvalorização do ponto de origem da informação, este normalmente é desconsiderado e até esquecido, favorecendo ainda mais a ausência de crítica. Afinal, a informação solta sem uma maior vinculação com a sua origem, dificulta seu teste de realidade.

Observamos ainda uma constante desvalorização da língua que, segundo Dufour, se dá como consequência da falência da educação¹⁷³. A rede já apresenta sua língua própria, com frequentes abreviações e limitação de conteúdo. Como uma das ferramentas da comunicação na atualidade, o *Twitter*, por exemplo, limita o enunciado do usuário a duzentos e oitenta caracteres educando o sujeito a não suportar mais textos longos. Outra rede social, o *Instagram* se caracteriza por estabelecer como seu meio de comunicação, o compartilhamento de imagens, diga-se de passagem, trabalhadas graficamente para esconder e “filtrar” todo tipo de imperfeição natural. Bizarras abreviações gramaticais, limitação forçada de caracteres, hipervalorização da imagem em detrimento da fala e da escrita são grandes representantes dessa nova maneira de se comunicar.

A mídia impressa e o jornal diário já não encontram mais espaço como nos alertou Luc Ferry. A informação, antes de ser fidedigna ou aprofundada, deve ser atraente, pois assim atrai maior publicidade. Desse modo, os jornalistas conscienciosos com sua ausência de performances de grande audiência “são fragilizados e até mesmo simplesmente destinados ao desaparecimento em proveito de apresentadores cada vez mais jovens, inovadores e divertidos [...]”¹⁷⁴. Em pouco tempo esses jovens acumulam milhões de “seguidores” e tornam-se os principais formadores de opinião entre seus pares.

¹⁷² LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013, p. 39.

¹⁷³ Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009, p. 169-170.

¹⁷⁴ FERRY, Luc. *A inovação destruidora: Ensaio sobre a lógica das sociedades modernas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015, p. 42.

6) *A felicidade pensada como um direito do homem.* Não há um ideal universal de felicidade! Talvez nem exista a tal felicidade! Seu significado é tão subjetivo e individual que não é possível constatar que ela de fato exista. A ideia de liberdade sempre se aproximou a ideia de felicidade e Freud já havia afirmado isso. Do mesmo modo em que a pós-modernidade e o neoliberalismo anunciaram a conquista da tão almejada liberdade, a felicidade além de admitida como possível passa a ocupar o lugar de um direito.

Como reflexo direto dessa nova relação, notamos uma crescente dificuldade em lidar com qualquer tipo de privação e frustração. Tal dificuldade é percebida, por exemplo, na educação das crianças onde os pais não se sentem mais à vontade em privar os filhos, como se esse ato representasse uma transgressão da lei. Em parte, esse comportamento dos pais é decorrente de um sentimento de culpa proveniente do pouco tempo que estes têm para a educação de seus filhos em função da necessidade imposta pelo trabalho. Com efeito, no tempo que os pais passam com os filhos o espaço reservado para a privação é substituído pela permissividade na crença de que se estará transmitindo felicidade para os filhos.

Não obstante, o aprendizado da técnica, o aumento da tentativa de controle sobre as forças da natureza, a ideia de um aprendizado sobre as formas de relacionar-se bem com o outro, não trouxe a felicidade. A vida continua sendo uma jornada de constantes insatisfações e, mesmo que por muitas vezes o homem sinta-se como sendo ele o verdadeiro Deus – pela sua capacidade de dominar a natureza – esse lugar não lhe assegura a felicidade.

7) *A privatização do público e a publicização do privado.* As políticas de privatização sempre foram bandeiras levantadas pela ideologia neoliberal. Para os defensores desse pensamento, o Estado sempre funcionou como um obstáculo para o desenvolvimento econômico de uma nação. No mundo pós-moderno os políticos não passam de uma constatação da já mencionada crise dos metarrelatos de legitimação e, com isso, sua capacidade de gerir a cidade, os estados e as nações é questionada. No seu lugar, surgem os gestores como os representantes dos *experts*, os mais “capacitados” por terem ao seu favor uma história bem sucedida na administração dos seus próprios negócios. Assim, acredita-se ser possível transformar a política em “*case*” de sucesso de modo a não parecer estranho entregar aquilo que é do povo ao interesse privado, desde que este último faça algo realmente eficaz. Segundo Katz:

A ideologia neoliberal incentivou esse fascínio com a formalização e o tratamento da economia como um sistema mecânico, sujeito aos ajustes aconselhados pelos

técnicos neoclássicos [...] A análise das contradições, desequilíbrios ou limites da economia latino-americana foi substituída por ilusões tecnocráticas.¹⁷⁵

A insegurança decorrente da liberdade dá margens para outro comportamento atrelado à sociedade de controle que vimos anteriormente¹⁷⁶. Bauman assinalou o seguinte:

Em nome de mais segurança pessoal, a maior parte das pessoas está pronta a aceitar ter carteiras de identidade, até pouco tempo atrás obstinadamente rejeitadas no país em nome da liberdade e da privacidade individuais; e o maior número, também por causa da segurança, quer que as autoridades estatais tenham o direito de grampear linhas de telefone e abrir correspondência privada.¹⁷⁷

Paralelamente, observamos que a mesma ideia de liberdade que está na base da privatização do público, por insegurança ou pelas vantagens que ela poderá proporcionar, também embasa o comportamento de publicização daquilo que representa o privado. Não é difícil entender que o sonho de liberdade e, portanto, a possibilidade fazer o que quiser com a própria vida, traz consigo um sentimento agradável a ponto de qualquer crítica a esse modelo ser imediatamente rejeitada. Há ainda a presunção de acreditar no fato de que o meu modo de viver será interessante para o outro.

Um exemplo muito comum desse movimento pode ser observado na proliferação de palestras motivacionais ministradas por celebridades carentes muitas vezes de aprofundamento conceitual, mas com o carimbo dos verdadeiros representantes de um *case* de sucesso, propagando a seguinte ideia: “sigam os meus passos e obtenham tanto sucesso quanto eu obtive”. Desse modo, *blogueiros* e *youtubers* se transformaram em fortes formadores de opinião com seus “estilos de vida” invejados por todos os outros jovens da mesma idade. Incentivados por esse modelo, pessoas comuns exibem suas habilidades, qualidades e, por que não, intimidades, em troca de algum tipo de reconhecimento ou quem sabe um salto do anonimato para a fama. É diante desse contexto que se apresenta a noção de um “sistema pornográfico”¹⁷⁸ que se caracteriza, principalmente, por uma relação de menos discurso e mais corpo. Dany-Robert Dufour assinala ainda mais um detalhe dessa relação problemática:

Estamos de tal modo habituados a esse espetáculo permanente que nem sequer o vemos mais, mas nem por isso ele deixa de estar constantemente aí. Para voltarmos a nos dar conta disso, seria necessário convocar um grego da época clássica ou

¹⁷⁵ KATZ, Cláudio. *Neoliberalismo, Neodesenvolvimento, Socialismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2016. p. 83.

¹⁷⁶ Na seção 1.6.

¹⁷⁷ BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 20.

¹⁷⁸ DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa - liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 33.

mesmo um cidadão exemplar do início do século XX, ver seu enrubescimento e seu mal-estar para então entender sua vergonha de estar em contato com isso.¹⁷⁹

Com efeito, tanto no que diz respeito às políticas de privatização daquilo que é público, quanto na publicização do que antes era privado, notamos uma exposição desmedida e sem maiores constrangimentos. Muito pelo contrário, há um gozo narcísico atrelado justamente ao movimento de “mostrar-se”. Esse exibicionismo – que poderia ser facilmente equiparado com aquele praticado pelo perverso – só não é caracterizado como uma perversão porque não representa uma transgressão consciente à lei. Muito pelo contrário, ao analisarmos o contexto no qual ele ocorre, notamos que o mesmo representa o cenário ideal onde se alimenta tal comportamento. O exibicionismo é uma prática valorizada nos tempos atuais.

Verificamos que as novas formas de subjetivação presentes na pós-modernidade se caracterizam por uma nova montagem na relação do sujeito com o Outro. Pensar um sujeito pós-moderno não indica uma nova constituição de sujeito – diferente daquela apresentada pela psicanálise desde Freud e mais especificamente com Lacan – mas sim, um novo arranjo entre as figuras e funções próprias da constituição que agora estão inseridas na lógica neoliberal, fruto das consequências diretas do capitalismo desenfreado.

Pensar em qualquer proposta que barre esse novo arranjo soa como utopia e, aliás, não é esse nosso propósito. Resta-nos, pois, uma análise crítica dos sintomas sociais e individuais de modo a representar uma resistência, ou ainda um canal onde se possa falar disso e assim reconstruir pontes simbólicas como vias de acesso ao desejo que nasce da falta, que produz angústias e demanda a aposta sem garantias.

Antes, porém, de avançarmos na investigação mais detalhada dos conceitos necessários que virão corroborar a nossa tese, propomos um breve retorno àquilo que, na tradição, constitui a pós-modernidade. Nossa proposta metodológica visa o uso operatório de alguns conceitos e noções de pensadores herdeiros dessa tradição para assim delinear o cenário em que pretendemos trabalhar. Sendo assim, no capítulo seguinte discutiremos, portanto, os efeitos da tradição hedonista que, mergulhando suas raízes na antiguidade, e passando pela modernidade, se apresenta, por assim dizer, como um fio condutor do pensamento pós-moderno.

¹⁷⁹ Ibid, p 37.

CAPÍTULO 2

UM RETORNO À TRADIÇÃO HEDONISTA

De saída, não hesitamos em afirmar que a cultura grega é uma cultura do prazer. Platão e Aristóteles não desmentem essa afirmação, pois, não se esquivaram das discussões acerca da temática do binômio prazer/desprazer e, como notaremos, toda discussão a esse respeito será acompanhada também de uma análise da dor e do sofrimento.

Antes mesmo de lançarmos um olhar mais direcionado ao aspecto hedonista no pensamento de Platão e Aristóteles, nos serviremos da importante observação que Bravo faz sobre as quatro formas de pensar o prazer entre os gregos. Segundo o comentador:

O homem homérico vincula o caráter problemático do prazer à insaciabilidade que parece ser-lhe inerente; a poesia hesíodica à sua subordinação a outros interesses e a lírica à sua inevitável fugacidade; a sabedoria soloniana a situa em sua ambivalência do ponto de vista de sua utilidade: apesar das delícias que nos propicia a qualquer momento pode causar-nos dor.¹⁸⁰

Homero denuncia um paradoxo na relação com o prazer e, portanto, considera essa relação problemática. Se, por um lado, o herói homérico não valoriza tanto o prazer, ao mesmo tempo “vive a vida com intensidade, no pleno gozo de tudo que a torna atraente”¹⁸¹. Já para Hesíodo, o problema do prazer está relacionado ao cálculo necessário para que esta seja sempre uma relação utilitária. Assim, aparece a preferência de Hesíodo pelo banquete como o momento onde o prazer circulava em altas doses, principalmente por ser um festim concorrido onde as despesas eram por conta dos comensais e assim, obtinha-se o máximo de prazer com o mínimo custo.

Hesíodo é herdeiro da tradição didática vinculada a uma ética que prioriza as atitudes do homem diante do prazer; a função do prazer na estruturação das condutas humanas e a relação do prazer com o bem humano. A tradição didática alcança status filosófico antes de Sócrates e Platão e tem como protagonistas pensadores como Tales de Mileto, Pitágoras, Heráclito, Demócrito e Pródico. Por outro lado, a tradição científica empenha-se para

¹⁸⁰ BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer - Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 20.

¹⁸¹ Ibid, p. 14.

determinar as condições para a manifestação do prazer¹⁸². Parmênides foi o primeiro e Empédocles tornou-se um grande representante dessa tradição. Para o pensador de Agrigento o prazer age na recuperação do equilíbrio, pois atua em relação ao que falta.

A psicanálise, desde Freud, sempre deu grande importância às noções de satisfação e prazer. Do projeto para uma psicologia científica de 1895 aos últimos trabalhos do inventor da psicanálise que tratam de uma concepção mais elaborada do aparelho psíquico, passando pelos textos sociais, existe um fio condutor baseado na busca do ser humano por satisfação e as possíveis consequências da renúncia a essa posição. Não obstante, a teoria das pulsões permeia toda a investigação freudiana partindo desse princípio.

Uma das poucas passagens que situam claramente a influência do pensamento grego na psicanálise freudiana se dá no texto *Análise terminável e interminável* de 1937. Lá, Freud faz uma importante menção ao pensamento de Empédocles (495 a.c.) e, mais especificamente ao seu conceito de *Philia* e *Neikos* que, segundo o psicanalista, se não fosse uma fantasia cósmica do filósofo poderia ser considerada idêntica à teoria das pulsões.¹⁸³

O presente capítulo é uma tentativa de retorno a essa tradição, desde as suas bases, iniciando por dois dos maiores filósofos da antiguidade – Platão e Aristóteles – e como cada um deles pensou o binômio prazer e desprazer para, em seguida adentrar no pensamento de Aristipo e Epicuro com a afirmação da doutrina hedonista propriamente dita. Avançaremos por Montaigne e pela escola dos chamados “moralistas franceses” até chegarmos ao utilitarismo de Jeremy Bentham e Stuart Mill, pois consideramos suas ideias de extrema importância para entendermos o processo de construção do pensamento pós-moderno. Retomaremos fortemente a análise das sensações enquanto constituintes do sujeito a partir do pensamento dos sensualistas Condillac e La Mettrie para que então possamos relacionar algumas das características principais da pós-modernidade – a cultura do excesso e do gozo – às ideias de Sade (libertino e, portanto, essencialmente diferente do aristocrata e do cidadão) na formação de uma chamada “ética pós-moderna”.

Em suma, consideramos esse capítulo como o recorte de um momento anterior à pós-modernidade que constitui o cenário para o desenvolvimento da teoria psicanalítica. De modo mais específico, o que chamamos de “Um retorno à tradição hedonista” se propõe a estabelecer uma passagem à construção da noção psicanalítica de gozo, primeiramente, com Sigmund Freud e, em seguida, com Jacques Lacan.

¹⁸² Ibid, p. 50.

¹⁸³ Cf. FREUD, Sigmund. *Análisis terminable e interminable* (1937). Volumen XXIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. pp. 246-247.

2.1. UMA LEITURA DE PLATÃO E ARISTÓTELES

2.1.1. Platão: Os caminhos do prazer

Em cada diálogo platônico, bem como na *República* o prazer é tratado analisado sob diferentes pontos de vista. A natureza do prazer é tratada no *Górgias*, mas os diálogos de *Filebo*, *Timeu* e *Fédon* também apresentam importantes discussões sobre o tema que, como ponto comum, encontram-se as relações entre prazer, dor e busca de equilíbrio. Em *Górgias* e *Fédon* encontraremos uma ênfase nos prazeres somáticos enquanto em *Filebo* são os prazeres da alma que ganham destaque. *Timeu* apresenta o prazer nos aspectos tanto biológicos quanto psicológicos e a *República* apresenta a política do prazer.

É no diálogo *Górgias* que se discute explicitamente sobre o prazer pela primeira vez. Nos chama a atenção o fato de que o tema surge justamente numa discussão que se inicia sobre a oratória. Ou seja, o *Górgias* denuncia a aproximação inevitável entre a linguagem – e mais especificamente a palavra – e o prazer. Sócrates no diálogo com Polo conclui que a oratória representa, acima de tudo, uma prática, porém, “uma prática de produzir determinado agrado e prazer”¹⁸⁴, assim como a culinária. Sócrates deixa claro que, embora sejam coisas diferentes, tanto a oratória como a culinária, compartilham o mesmo ofício.

No diálogo com Cálicles a temperança aparece como elemento novo. Para Sócrates, estaria na temperança a capacidade governar a si mesmo e, desta forma, domar as paixões e os prazeres¹⁸⁵. Cálicles sugere que o homem deve viver cedendo às paixões com bravura e inteligência sem reprimi-las. Dessa forma, a temperança seria inclusive algo vergonhoso para aqueles que tiveram a sorte de ocupar um lugar de poder ou que nasceram em uma família de alto poder aquisitivo e podem gozar desses benefícios. Para Cálicles, quanto menos precisar de algo, mais feliz é o homem¹⁸⁶. Sócrates contesta tal afirmação e traz à discussão algo que há muito tempo ouvira de um sábio. Tratava-se de pensar a parte da nossa alma que contém as paixões como se esta fosse um “barril furado” em alusão a algo que indica uma insaciabilidade mantendo-se cada vez mais distante de uma conformidade com aquilo que se tem. O ato de tentar encher o barril furado traz ao mesmo tempo uma ideia de insaciabilidade e falta de tranquilidade. Sócrates tenta convencer Cálicles de que a vida com moderação é

¹⁸⁴ PLATÃO. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 77.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid*, p. 129.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid*, p. 131.

mais feliz.

Cálicles não se vê convencido pelos argumentos socráticos e sustenta a ideia de que o gosto da vida consiste em transvasar tanto quanto possível¹⁸⁷. Eis que Sócrates faz outra importante observação. Se, para Cálicles, a felicidade consiste em sentir desejos e satisfazê-los com prazer, do mesmo modo seria prazeroso estar com sarnas, por exemplo, sentir vontade de coçar-se e fazer a vontade passar¹⁸⁸. Com efeito, se é bom coçar quando se tem comichão ou ainda beber quando se tem sede, haveria para Sócrates uma relação direta entre prazer e sofrimento. Nas palavras do pensador dirigindo-se a Cálicles: “Admitiste, porém, ser possível experimentar prazer e sofrimento ao mesmo tempo [...] Logo, gozar não é ser feliz, nem sofrer é ser infeliz e, portanto, uma coisa é o gozo e outra é o bem”¹⁸⁹. Quando se cessa a sede, o prazer em beber também desaparece. Sócrates com essa argumentação procura separar prazer e bem e dor e mal. Existem prazeres úteis e, portanto, bons, assim como dores e sofrimentos que também podem ser úteis e, portanto, preferíveis em relação a outros que são maus. Assim, retomando as questões levantadas no início do diálogo, o prazer não está ligado a uma arte e sim a uma prática como a culinária.

No *Fédon*, a discussão entre prazer e dor continua e logo no início no diálogo com Equécrates a respeito da morte de Sócrates. Diz Fédon:

[...] não experimentei, de modo algum, qualquer sentimento de pena, como teria parecido natural considerando que presenciava uma cena plangente; tampouco, por outro lado, experimentava prazer por nos ocuparmos de filosofia, como nos era habitual – já que nossos discursos eram dessa natureza naquele ensejo. Senti-me presa de uma emoção estranha, uma mistura inusitada de prazer e dor ante a ideia de que ele estava na iminência de morrer.¹⁹⁰

O diálogo segue com narrativas sobre a morte e o morrer e sua relação com o prazer e a dor. Sócrates antes de morrer apresenta para Símiás alguns argumentos para não se angustiar diante do que estaria pra acontecer. Uma parte da argumentação é resumida na esperança de que, após a morte, algo de bom estaria reservado para alguns. Em conformidade a esse argumento, estaria também algo relacionado à divisão entre corpo e alma. Segundo Sócrates, sendo a morte um novo processo de separação entre corpo e alma, ficaria restrito ao corpo tanto as dores quanto os desejos sensuais e apetites e a alma, agora separada, restauraria a

¹⁸⁷ Cf. *Ibid*, p. 134.

¹⁸⁸ Esse mesmo exemplo aparece também no diálogo do *Filebo*. Posteriormente, em Freud encontraremos a utilização de um exemplo parecido onde ele cita o “comichão” como uma “micro dor” que traz também algum tipo de satisfação.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 139.

¹⁹⁰ PLATÃO. *Diálogos III: Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. São Paulo: Edipro, 2008. p. 189.

sabedoria e a possibilidade de contemplação da verdade. A natureza peculiar do corpo impossibilitaria a pureza. Com efeito, a partir dessa argumentação, Sócrates retoma a ideia de que os prazeres e o desejo, bem como a dor, são afecções do corpo e não da alma.

O diálogo vai além, e para Cebes, Sócrates apresenta um complemento àquilo que vinha falando. Assim como dormir dependeria de estar acordado, viver dependeria do morrer. O contrário parece mais fácil conceber, na medida em que para morrer é necessário estar vivo. Mas o que Sócrates afirma com o seu contrário é sobre a imortalidade da alma. Seriam as almas responsáveis por novas vidas.

Da hipótese da existência das almas antes dos corpos Sócrates apresenta também a noção de realidade essencial¹⁹¹ que nada mais é do que um tipo de conhecimento das coisas anterior a nossa sensopercepção. Ou seja, quando percebemos algo comparamos essa percepção à realidade essencial e realizamos assim um processo de reconhecimento. Juntamente com a alma, as realidades essenciais existiam antes mesmo de nascermos.¹⁹² Notamos que em *Fédon* permanece a ideia de que todos os desejos provêm do corpo e, portanto, morreriam com ele.

Na *República*, os desejos voltam a ser pensados de maneira mais ampla quando divididos em duas categorias principais: os desejos necessários e os não-necessários. Mas antes disso, a *República* parece nos mostrar outra coisa: que os prazeres do corpo são considerados perturbadores na vida do homem, porém, o livro tenta modificar essa ideia através de uma unificação entre esses prazeres corporais e o chamado *bem*¹⁹³, e a justiça representaria essa unificação.¹⁹⁴ Assim, constitui-se uma chamada política do prazer que afasta de alguma forma o pensamento platônico de um hedonismo vulgar onde se reconhece a existência de prazeres maus. A solução para esse problema se dá pela reafirmação da tripartição da alma que acopla três tipos de prazeres distintos e, da mesma forma, três tipos de desejos, de homens e de formas de governo. A prevalência da parte da alma que “armazena” os apetites orienta o homem para exercer a tirania e, conseqüentemente, a exclusão outro. Tal comportamento, o afirmaria como o mais malvado e miserável dos homens.

Já o Rei-filósofo, movido pelos desejos e prazeres da mente, seria o mais feliz de todos, pois encontra o prazer da contemplação do ser. Aqui se encontraria a análise, à partir

¹⁹¹ *Ousia*.

¹⁹² Cf. PLATÃO. *Diálogos III: Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. São Paulo: Edipro, 2008. p. 217.

¹⁹³ Na *República* é entendido como o fim último das ações humanas.

¹⁹⁴ Cf. BRAVO, Francisco. *As ambigüidades do prazer - Ensaios sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009. pp. 389-393.

do juízo, dos desejos necessários e não-necessários que comentamos anteriormente. Os desejos necessários são também conhecidos como os desejos úteis e os não-necessários, como supérfluos. Aqui, encontramos um dos fundamentos para uma filosofia utilitarista como veremos no pensamento de Bentham e Mill.

Com efeito, notamos que o tirano mergulhado nos prazeres do corpo, se distancia da lei e da ordem, na medida em que deixa a razão que leva ao *bem* em segundo plano e, portanto, é menos feliz. Por outro lado, o Rei-filósofo que alcança o prazer pela via dos desejos necessários, influenciados pela razão e em busca do *bem*, torna-se mais feliz. Assim, fundamenta-se uma política dos prazeres encontrada na *República* onde o regime do Rei-filósofo torna-se mais prazeroso a todos e caracteriza-se como sendo um hedonismo eudemonista¹⁹⁵.

Aquilo que caracteriza a postura “superior” do Rei-filósofo é a temperança. Nos diz Sócrates que “a temperança outra coisa não é que certa ordem ou freio que se põe aos prazeres e paixões”¹⁹⁶. A superioridade é, na verdade, a conclusão de que a parte superior da alma prevaleceu diante da parte inferior. Da mesma forma, Sócrates pensa sobre a relação do Estado perante a multidão. Pergunta o pensador: “mas não vês também, ao mesmo tempo que em nosso Estado os apetites e paixões da multidão, que é a parte inferior da comunidade, são refreados pela prudência e desejos de pequeno número, que são os sábios?”¹⁹⁷

Em *Filebo*, Sócrates dá continuidade à reflexão acerca dos prazeres da alma e reforça o argumento de que uma dor desaparece primeiramente e traz como consequência um sentimento de prazer, como a fome, por exemplo. Contudo, nesse momento surge o questionamento sobre o fato de que se há dor na ruptura e prazer no reestabelecimento, o que aconteceria na ausência das duas coisas?¹⁹⁸

Eis que surge a ideia de prazeres que podem ser do corpo e outros que podem ser da alma. Sócrates chama de desejo o prazer da alma sem o corpo¹⁹⁹. É preciso estar vazio para desejar. Haveria agora então não só uma relação do prazer com a dor, mas também uma relação com o desejo, na medida em que todo desejo é o princípio do movimento denominado prazer e pertence à alma. Uma melhor explicação dessa relação surge no conceito de repleção que pode ser entendida como “tornar-se repleto”, mas que no *Filebo* indica outra coisa.

Segundo Bravo:

¹⁹⁵ Cf. *Ibid*, 409.

¹⁹⁶ PLATÃO. *A república*. Bauru, SP: Edipro, 2001. p. 151.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 152.

¹⁹⁸ Cf. PLATÃO. *Diálogos IV. Sofista – Político – Filebo – Timeu – Crítias*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999. p. 198.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid*, p. 200.

A repleção definidora do prazer não é, portanto, sinônimo de saturação, mas sim um processo, ou um estado de obtenção da harmonia perdida ou ainda não encontrada e, em suma, da natureza perdida ou ainda não totalmente alcançada, pois o estado normal é a harmonia dos elementos entre si.²⁰⁰

Bravo indica ainda que a noção de “prazer-repleção” começa a ser construída ainda no *Górgias*. Quando Cálicles apresenta o prazer como um processo de encher aquilo que outrora foi esvaziado, ela o aproxima de um processo de repleção, enquanto a dor representa a depleção, ou ainda, aquilo que gera o desejo de ser preenchido²⁰¹. Assim, desejo e dor se equivalem na relação com o vazio. Ambos são vazios sentidos. É possível notar ainda que a ideia de prazer-repleção descrita no *Górgias* está ligada apenas ao movimento – uma física do prazer. Um aspecto ontológico do movimento de repleção aparece somente no *Filebo* como vimos acima.

Notamos, portanto, a importância que a noção de prazer-repleção contida no *Filebo* representa para a nossa pesquisa. Não há como não aproximar a ideia de uma natureza “desde sempre” perdida com a noção lacaniana de desejo e a sua articulação com o *objeto a*.²⁰² Encontramos no diálogo platônico a afirmação de: quem deseja, deseja alguma coisa e, portanto, não deseja aquilo que sente. Com efeito, a possibilidade de repleção – da maneira que é explicitada no *Filebo* – ocorre primeiramente na memória.²⁰³ Uma convincente definição da relação entre desejo e prazer na obra de Platão encontramos novamente em Bravo quando ele diz: “[...] o desejo é o nome psicológico do vazio que precede o prazer concebido como movimento de repleção”²⁰⁴. Novamente ressaltamos a relação direta entre desejo e vazio, independentemente da discussão que nesse momento é lançada entre os comentadores de Platão sobre o fato de ser esse vazio sentido ou não. O que nos interessa nesse momento é que, para Sócrates, o prazer sucede a existência de um desejo que só é possível com a existência de um vazio.

Quanto à relação prazer-dor Sócrates pergunta no *Filebo* o que aconteceria quando o homem está entre as duas afecções. Diz Sócrates: O que acontece “quando sofre porque sente e se lembra dos prazeres que fariam cessar a dor, mas ainda sem estar cheio? Diremos ou não

²⁰⁰ BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer - Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 102.

²⁰¹ Cf. *Ibid*, p. 96.

²⁰² Tal aproximação será apresentada nas páginas 191 e 192 do presente trabalho.

²⁰³ Cf. PLATÃO. *Diálogos IV. Sofista – Político – Filebo – Timeu – Crítias*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999. p. 201.

²⁰⁴ BRAVO, Francisco. *Op. cit.* p. 166.

diremos que está entre as duas afecções?”²⁰⁵ Protarco responde dizendo que ele não estaria inteiramente na dor ou na alegria, mas de certo modo sente uma dor dupla, no seu corpo, por aquilo que sente e na alma pela expectativa e pelo desejo²⁰⁶. A resposta de Protarco aponta para a dor na alma ou desconforto presente no próprio desejo, o que mais tarde associaremos, à partir da psicanálise, com a própria angústia que é inerente ao desejo. De modo geral, podemos notar que é no *Filebo* que o prazer e a sua relação com o desejo são tratados de forma mais definitiva por Platão.

Faremos nossa última observação acerca do pensamento platônico a partir do diálogo *Timeu* – essencialmente sobre a natureza. Na descrição de como Deus arquitetou o homem e todo o universo, *Timeu* apresenta a ideia de que a alma teria sido formada anteriormente ao corpo, com superioridade maior a ponto de dominá-lo e comandá-lo.²⁰⁷ A alma contém tudo que é corpóreo ao mesmo tempo em que se mantém invisível e deixa aparente a estrutura corporal. Posteriormente esse misto de alma e corpo desenvolverá a capacidade de interpretar as impressões violentas, o prazer, a pena, a cólera e todas as outras paixões e seus respectivos pares de oposição.

Toda a argumentação freudiana sobre a desnaturalização do corpo, que veremos mais adiante, assemelha-se em parte com a concepção platônica de natureza humana, na medida em que a alma ou a constituição psíquica – como veremos em Freud – dota o corpo de capacidade de interpretar o mundo a sua volta, fazendo com que cada sensação possibilite diferentes interpretações. Para Platão, um corpo sem alma representa muito pouca coisa, da mesma forma que para Freud é o desenvolvimento psíquico que faz com que esse corpo não se limite apenas a uma biologia que, embora precise ser considerada, não será capaz de conduzir sozinha o ser humano na sua existência.

Como veremos Aristóteles também apresenta em seu pensamento toda uma descrição da alma (*psyché*) e da relação que esta estabelece com o prazer, a dor e o sofrimento. Uma diferença fundamental entre as perspectivas de Aristóteles e Platão está na ligação entre corpo e alma que, para o primeiro, apresenta-se como indissociável. Já para Platão, como vimos, um corpo morre, mas a alma permanece viva. Assim, para Aristóteles tanto o prazer quanto a dor e o sofrimento são afecções tanto do corpo quanto da alma.

²⁰⁵ PLATÃO. *Diálogos IV. Sofista – Político – Filebo – Timeu – Crítias*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999. p. 202.

²⁰⁶ Cf. *Ibid*, p. 202.

²⁰⁷ Cf. *Ibid*, p. 264.

2.1.2. Aristóteles: a alma e o prazer

Começaremos a breve análise do pensamento aristotélico pela obra psicológica²⁰⁸ intitulada *Da Alma (De Anima)* que, no primeiro dos três livros, já afirma o seguinte sobre os estados passivos da alma (afecções): “Se considerarmos a maioria deles, parece não haver nenhum caso em que a alma sofra uma ação ou aja sem envolver o corpo: é o que ocorre na ira, na audácia, no desejo, na percepção sensível em geral.”²⁰⁹

Aristóteles divide a alma em diferentes faculdades que são a “nutritiva, a apetitiva, a sensorial, a motriz no espaço e a pensante”²¹⁰. É a faculdade apetitiva a responsável pelo desejo que é o apetite pelo prazeroso. Deste modo, essa faculdade nos desperta especial atenção, pois a relação entre prazer e desejo orienta toda a nossa pesquisa. Até chegar à descrição mais detalhada dessa faculdade específica, Aristóteles trata de discorrer a respeito da constituição da alma propriamente dita. Para o pensador é através da captação dos estímulos pelos cinco sentidos bem como do pensamento e da imaginação que o ser humano constrói sua visão de mundo. Assim, Aristóteles examina minuciosamente o que caracteriza o movimento do ser humano em direção algo e após transitar pela faculdade nutritiva, sensitiva e intelectual conclui, próximo ao final do seu livro III, que quando impressionado por algo prazeroso é em função do desejo que agimos exceto nos casos em que o autocontrole se impõe priorizando o intelecto em detrimento do desejo. Ou seja, o desejo e o intelecto representam as duas fontes de movimento ainda que, para que algo seja objeto do intelecto é necessário que este seja, primeiramente, objeto do desejo. Nas palavras do pensador:

A fonte motriz primeira é, portanto, única: é o objeto desejável. Se realmente houvesse duas fontes de movimento – o intelecto e o desejo –, seria por força de um caráter comum que seriam motrizes. Mas o que se constata factualmente é que o intelecto não gera movimento sem o concurso do desejo – de fato, a volição é uma forma de desejo, e quando o movimento é gerado com base no cálculo ou raciocínio, também o é com base na volição. O desejo, ao contrário, é capaz de gerar movimento independentemente do cálculo ou raciocínio, porque o apetite é uma forma de desejo.²¹¹

Um pouco adiante Aristóteles assevera que quando existe um conflito entre os apetites e a razão o desejo nasce carregando consigo um conflito que reside contradição entre o imediatismo do apetite e a visão de futuro do intelecto. Com efeito, conclui o filósofo que o

²⁰⁸ Aristóteles, assim como todos os grandes pensadores, apresenta diferentes fases. A obra em questão representa os escritos da maturidade que, de alguma forma, se desvinculam da influência platônica.

²⁰⁹ ARISTÓTELES. *Da Alma*. São Paulo: Edipro, 2011. p. 43.

²¹⁰ Ibid, p. 78.

²¹¹ Ibid, p. 136.

desejo é anterior a tudo, pois se trata do motor presente no início do movimento e ao mesmo tempo relaciona-se com múltiplas fontes geradoras do movimento.²¹² Tudo isso, obviamente utilizando-se daquilo que é corpóreo, caracterizando assim, a impossível separação entre corpo e alma. É impossível, da mesma maneira que fizemos com Platão, não aproximar toda essa construção aristotélica sobre o desejo com a mesma noção desenvolvida pela psicanálise desde Freud até Lacan. O desejo e sua relação com o movimento “anterior a tudo”, ou enquanto o próprio movimento antecipa, de alguma forma, o que a psicanálise irá construir sobre a relação de desejo com o *real*, o *simbólico* e o *imaginário*.

Resta ainda definir o que, para Aristóteles, provoca o desejo, ou ainda, torna um objeto desejável. A resposta pode estar no Livro X da *Ética a Nicômaco* onde o filósofo discute a questão do prazer. Inicialmente, aproxima a noção de prazer à formação do caráter virtuoso que estaria diretamente relacionado ao ato de se aproximar do que é prazeroso e se afastar do que provoca dor.²¹³

Seria o prazer um *bem*? E, deste modo, a dor seria um *mal*? Aristóteles conclui que não. Alguns prazeres não são desejáveis em decorrência da sua fonte como, por exemplo, a riqueza conquistada por meio de uma traição. É necessário que a fonte seja nobre para que o prazer não se caracterize como desonroso e, nesse caso, não pode ser caracterizado como prazer. Assim, nem todos os prazeres são desejáveis e alguns são desejáveis em si mesmos²¹⁴. A tese platônica do prazer repleção também é rejeitada por Aristóteles. O prazer não precisa estar relacionado a uma restauração de um estado natural. Se isso ocorresse, o prazer do conhecimento não seria possível visto que é isento de uma dor que o antecede.

Para Aristóteles o fim último é a felicidade que pode ser considerada o verdadeiro bem. Com efeito, o prazer, ainda que represente um todo, completo, determinadas atividades promovem determinados prazeres. Diz o filósofo: “a atividade de cada um dos sentidos está na sua melhor forma quando o órgão do sentido, gozando de sua condição mais excelente, é dirigido ao melhor de seus objetos. Tal atividade será a mais perfeita (completa) e a mais prazerosa”.²¹⁵ Ora, o prazer dota a atividade de perfeição até que outra atividade se apresente como mais prazerosa e faça diminuir o prazer da atividade antiga em detrimento da nova.

O movimento de busca de prazer na atividade torna a vida desejável sem necessariamente direcionar ao *bem* maior que é a felicidade. Como as atividades diferem quanto ao seu prisma moral, uma atividade boa proporcionará um prazer *bom* assim como

²¹² Cf. Ibid, pp. 136-137.

²¹³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética e Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014. p. 357.

²¹⁴ Cf. Ibid, p. 364.

²¹⁵ Ibid, p. 366.

uma atividade má proporcionará um prazer *mau*²¹⁶. Por ser considerada um bem maior, a felicidade não consiste no entretenimento. Para o Estagirita, o entretenimento como objeto único da busca do ser humano seria algo tolo e pueril ainda que sua presença seja comum na busca pelo bem maior²¹⁷. Ou seja, entre os momentos de entretenimento, faz-se importante a prevalência das ações virtuosas.

Santo Tomás de Aquino faz importantes comentários a respeito da noção de prazer que permeia o pensamento aristotélico. Um deles está relacionado à conclusão de que o *mal* não é só encontrado em oposição ao *bem*. O doutor angélico chama a atenção para o fato de que um estado exagerado é também considerado um *mal*. Como a audácia, por exemplo, que representa o excesso de coragem e, portanto, mesmo representando o oposto da covardia que seria um mal por excelência, ainda sim é considerada como um *mal*²¹⁸. O prazer por sua vez, na leitura de Aristóteles por Tomás de Aquino não pode ser considerado um *bem* ficando melhor alocado na categoria daquilo que é *bom*. São três as razões para essa afirmação: A primeira estaria relacionada à existência de prazeres torpes que são considerados prazeres por alguns e algo negado por outros; a segunda razão é conclusão e que os prazeres podem ser escolhidos, mas não podem ser escolhidos por todos, como por exemplo, uma medicação que traz benefícios para uma pessoa e pode trazer danos se consumida por outra; a terceira razão diz respeito às diferenças em espécie entre os prazeres. Ou seja, alguns prazeres são efeitos de boas ações enquanto outros são consequências de ações torpes.²¹⁹

Definido que o prazer não é um *bem*, Aristóteles procura deixar claro que também não se trata de um movimento. O prazer é um todo completo, um dado único que não se configura em estágios. É por isso que Aristóteles o compara com a sensibilidade visual é um dado perene e que não necessita de elemento posterior para somar e aperfeiçoar com aquilo que já foi visto. Assim também é o prazer, que não necessita de prazo maior para se tornar completo. Não obstante, podemos utilizar essa comparação que o Estagirita faz com a sensibilidade visual para encorpamos a nossa hipótese de que o prazer visual tem um peso diferente e que esse fator justifica de alguma forma a ênfase dada aos aspectos estéticos nas relações de consumo e o prazer rápido proporcionado, onde o tempo representa muito mais um obstáculo do que qualquer outra coisa.

Aristóteles também fala da temperança como a capacidade de abster-se a todos os

²¹⁶ Cf. Ibid, p. 370.

²¹⁷ Cf. Ibid, p. 374.

²¹⁸ AQUINO, Tomás de. *Sobre os prazeres. Comentário ao Décimo Livro da Ética de Aristóteles*. Campinas: Ecclesiae, 2013. pp. 27-28.

²¹⁹ Cf. Ibid, p. 38.

deleites, ao mesmo tempo em que mantém a perseverança em busca do verdadeiro *bem*. Para isso, faz-se necessário que o homem seja orientado por uma boa lei. Uma lei capaz de educar na infância e permanecer como referência tornando-se um costume. Entretanto, Aristóteles deixa claro que a lei paterna sozinha não tem força para tal função. Faz-se necessário a presença de uma lei instituída por um legislador. Desta forma, lei paterna e lei do Estado trabalham juntas para que o indivíduo possa se tornar virtuoso.

Finalizamos essa breve incursão nas filosofias de Platão e Aristóteles concluindo que o prazer apresenta lugar privilegiado em cada uma das teorias, na medida em que sua comparação com o *bem* é realizada em vários momentos. Entre tantas aproximações e afastamentos entre o pensamento dos dois filósofos ressaltamos o fato de que para Platão nem o prazer nem a inteligência são o supremo bem, na medida em que ambos são incompletos e insuficientes. Já para Aristóteles, o prazer traz uma noção de totalidade e completude ainda que só faça sentido se direcionado a uma conduta virtuosa e, conseqüentemente a uma vida feliz. Sendo assim, temos argumentos para afirmar que a essência hedonista de considerar a importância da relação prazer/desprazer está presente nos dois pensadores e, como veremos, essa tendência permeará também todo o próximo momento histórico que trataremos.

2.2. ARISTIPO E EPICURO: A AFIRMAÇÃO DA FILOSOFIA HEDONISTA

Na figura dos principais representantes do hedonismo propriamente dito encontramos os cirenaicos que, ao contrário dos cínicos, estabeleciam relações diretas com o binômio prazer-desprazer. Segundo Crescenzo: “se, para os cínicos, liberdade significava contentar-se com pouco para não se ser escravo dos prazeres, para os cirenaicos, ser-se capaz de gozar os prazeres da vida sem ser escravo deles é uma liberdade ainda maior”²²⁰. Assim era o pensamento de Aristipo de Cirene (435-356 a.C), o mais conhecido dos cirenaicos que pode ser enquadrado no grupo dos socráticos menores, pois não foi um discípulo direto de Sócrates e manteve seu pensamento sempre independente. Nasceu e cresceu no seio de uma família com bons recursos materiais, o que explica, de alguma maneira, a relação que estabelece com o dinheiro ao longo de sua vida. Para Aristipo, o dinheiro representava o caminho para a realização de seus inúmeros desejos.

O pensamento dos cirenaicos e, mais especificamente de Aristipo, baseava-se no valor existente no encontro com o prazer corpóreo. Ou seja, aquilo que se percebe a partir da

²²⁰ CRESCENZO, Luciano de. *História da filosofia grega - A partir de Sócrates*. Lisboa: presença, 1988. p. 58.

vivência sensível e, somente aquilo é inteligível. Segundo Reale, “ficou fixa nele a convicção de que o bem-estar físico era o bem supremo, a ponto de chegar a considerar o prazer, o maior móvel da vida”²²¹. É nessa ideia de prazer como sendo sempre um “bem” que Aristipo rompe com o pensamento socrático onde o prazer também não era condenado como mal – diferentemente do pensamento do cínico Antístenes – mas também não podia ser considerados um “bem” como a ciência e a virtude²²². Para Aristipo faz-se importante possuir a capacidade de vivenciar os prazeres sem medos e de forma equilibrada em relação às armadilhas próprias de *Eros*. Ele mesmo sentia-se apto a exercer tal capacidade. Não há no pensamento de Aristipo preocupações extras à vivência do prazer pelo prazer, fazendo com que, aquilo que esteja relacionado ao passado ou às preocupações futuras, bem como um compromisso com as questões morais e políticas sejam ignoradas, ainda que o excesso de prazer seja sempre condenado.

Quanto ao tipo específico de prazer tratado pelos cirenaicos está aquele baseado na sensação experimentada no instante que caracteriza um movimento específico que, quando interpretado como “suave” é identificado como prazeroso, enquanto a dor é, por exemplo, entendida como um “movimento violento”. Assim, para Aristipo não há distinção entre os prazeres, pois todos são “movimentos suaves”²²³. Com efeito, não há para os cirenaicos, de um modo geral, uma ideia de prazer entendida como ausência de dor, assim como também o prazer espiritual não é negado, porém, é deixado em segundo plano. Capelle comenta que o ideal da vida é o “bem gozar” dos prazeres sem que isso atrapalhe nossa felicidade gerando uma dupla aspiração ligada à evitação de tudo que é desagradável, concomitantemente ao gozo de todo o prazer possível²²⁴. O comentador assevera ainda que, devido à sua amoralidade, a ética cirenaica apresenta-se como fundamentalmente individualista e utilitarista²²⁵.

Já em Epicuro (341-270 a.C.), um dos principais representantes da filosofia helenística, encontramos uma relação com o prazer que, em partes se assemelha e se diferencia àquela estabelecida por Aristipo. Comenta Luce que “o epicurismo não era um credo nobre, mas estava muito longe de ser ignóbil. Apesar das deturpações e abusos, conquistou adeptos e sobreviveu durante muitos séculos [...]”²²⁶. Muitos desses adeptos

²²¹ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Volume I. São Paulo: Loyola, 1993. p. 345.

²²² Ibid, p. 345.

²²³ Cf. Ibid, p. 351.

²²⁴ Cf. CAPELLE, Wilhelm. *Historia de la filosofía griega*. Madri: Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1972. p. 319.

²²⁵ Cf. Ibid, p. 320.

²²⁶ LUCE, J.V. *Curso de Filosofía Grega. Do séc. VI ao séc. III d.C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 151.

mantinham a esperança da conquistada de um prazer fácil, diferentemente da essência do pensamento epicurista que afirmava que nem todo prazer deve ser escolhido, mesmo sendo bom em si mesmo. Seria necessária uma racionalização do prazer com base no cálculo hedonista que levava em consideração o sofrimento que poderia ser decorrente desse prazer escolhido.²²⁷

Spinelli afirma que: "o manto extravagante do hedonismo não cabe a Epicuro".²²⁸ Talvez pelo fato de que, na casa do jardim a liberdade era cultivada como prioridade, muitas pessoas construíram de maneira fantasiosa a ideia de que lá não havia regras e que todos viviam em clima de total libertinagem. Embora a casa do Jardim não exigisse nenhum tipo de condição para que o grego pudesse nela conviver recebendo ricos, pobres, senhoras e prostitutas, ainda sim, havia um pensamento próprio daqueles que ficavam do lado de fora. É como se a existência de um limite – ainda que de informal – que estabelece um “dentro” e um “fora” fosse o determinante para a construção de uma ideia fantasiosa. Em outras palavras, se “tudo” fosse a casa do jardim, não seria possível construir uma fantasia sobre o que acontecia lá. De qualquer forma, seja pela convivência nas dependências da casa do jardim ou pela fantasia criada sobre o que acontecia lá dentro a doutrina de Epicuro alcançou enorme projeção entre os gregos.

Como pontos de aproximação entre os pensamentos de Aristipo e Epicuro, encontramos a ideia de felicidade vinculada ao prazer. Em ambos encontramos a necessidade de um balanço entre prazer e dor onde a felicidade reside na vivência dos prazeres sem que isso provoque dor e sofrimento. Ou seja, a dor e o sofrimento são relevantes na conquista da felicidade pelo prazer. Por outro lado, verificamos que para Epicuro o prazer espiritual é também consequência do sensível, do corporal e, portanto, seria possível experimentar os prazeres tanto através do momento presente, bem como por meio da recordação e da esperança²²⁹. Em Aristipo, com vimos, o único prazer inteligível é o sensível-corpóreo.

A possibilidade de um prazer pela recordação ou esperança se dá, em Epicuro, pela existência dos eflúvios que seriam emanações das superfícies dos objetos. A sensação decorrente do contato com os objetos é intermediada por imagens, ou melhor dizendo, por eflúvios que se desprendem do objeto e reproduzem seu contorno exterior. Tais imagens

²²⁷ Cf. Ibid, p. 148.

²²⁸ SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013. pp. 8-9.

²²⁹ Cf. CAPELLE, Wilhelm. *Historia de la filosofia griega*. Madri: Biblioteca Hispánica de Filosofia, 1972. p. 465.

penetram no ser provocando uma paixão que pode ser prazer ou dor²³⁰. Para Epicuro, não existem estados indiferentes. Quando não há prazer há sofrimento e inquietação.

Há ainda uma importante característica da noção de prazer em Epicuro que necessita uma observação especial. Trata-se da definição de duas categorias de prazer: os chamados “estáticos” entendidos como os mais moderados e prolongados e os “cinéticos” que apresentam maior intensidade e menor durabilidade. É função da temperança, evitar prazeres intensos, justamente por estes serem mais efêmeros²³¹. Para Epicuro os prazeres são ainda classificados em: “positivos” quando relacionados ao movimento e “catastêmicos” ou negativos quando relacionados à ausência de dor. Assim, fixa-se como o maior prazer aquele presente num estado de maior repouso que recebe o nome de *ataraxia*. Esse estado de prazer mais alto é de natureza negativa e por isso não é admitida pelos cirenaicos, pois é semelhante à morte²³².

A definição dos dois tipos de prazeres, os cinéticos e os catastêmicos representa a maior diferença entre o pensamento de Epicuro e Aristipo. Bravo aponta ainda que é ainda essa definição que permite aproximar o pensamento de Epicuro ao de Aristóteles ao mesmo tempo em que é possível encontrar semelhanças entre o pensamento de Aristipo e Platão.²³³ Como vimos, para Aristóteles, existe um prazer possível na ausência de movimento, ao contrário de Platão.

Mesmo sendo possível aproximar a doutrina de Epicuro a de Aristóteles, devemos ressaltar que em Aristóteles encontramos claramente a construção de toda uma ética enquanto que no dono do Jardim isso não existe. Assim, por não comportar uma teoria da virtude e nem uma preocupação com um bem comum não é possível comparar a doutrina de epicurista com as éticas tradicionais.²³⁴ De fato, conforme as palavras de Spinelli:

A pergunta fundamental pelo agir moral está em como no humano se põe (se dá), do início ao fim de seu agir (*arché kai télos*) a *satisfação*, a *hedonê* consoante ao seu *ser*, ou seja, à efetiva realização (enquanto *animal* humano) de sua própria natureza. Agir moralmente é pôr em prática, realizar as disposições dos *mores* (dos costumes) ou dos *êthos* humano em dependência das particularidades próprias de seu existir (natural).²³⁵

²³⁰ Cf. RIVAUD, Alberto. *As grandes correntes do pensamento antigo*. São Paulo: Saraiva, 1940. p. 172-173.

²³¹ Cf. LUCE, J.V. *Curso de Filosofia Grega. Do séc. VI ao séc. III d.C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 149.

²³² Cf. CAPELLE, Wilhelm. *Historia de la filosofia griega*. Madri: Biblioteca Hispánica de Filosofia, 1972. p. 467.

²³³ Cf. BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer - Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 129.

²³⁴ Cf. SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 43.

²³⁵ *Ibid*, p. 44.

Concluimos, portanto, que para Epicuro a ênfase repousa na atitude do ser, ou melhor, na sua deliberação interna que, como vimos, é baseada na busca pelo prazer individual e na fuga da dor.

Por fim, faremos uma última consideração ao pensamento de Epicuro que diz respeito mais a sua canônica do que propriamente a sua ética. O dono do jardim dá um lugar importante ao discernimento, na medida em que ele possibilita o sentimento de satisfação no ser humano a partir de seu próprio *status quo*.²³⁶ Ou seja, não se trata de uma tendência a permanecer no lugar, mas sim, de uma capacidade de sentir felicidade independentemente das circunstâncias e com as condições atuais. Com isso, Epicuro indica que, mesmo que o sujeito busque em primeiro lugar a realização dos seus prazeres individuais, não é pela via do excesso ou da abundância desnecessária que o nível de satisfação aumentará, mas sim pela utilização do discernimento conciliado à moderação. Ou seja, mesmo Epicuro, apontado por muitos como o principal representante do hedonista, estabelece limites para a procura e obtenção desse prazer.

Nossa investigação sobre o hedonismo segue agora por outro eixo histórico onde encontramos Montaigne como um dos principais representantes. O chamado moralismo francês fundamenta suas críticas na análise, principalmente, dos costumes humanos pautados na relação direta com o prazer, com o gozo, com a vontade e o desejo. Foi um movimento que, sem dúvida, não poupou críticas ao modo de ser dos homens da sua época e que culmina no utilitarismo enquanto tentativa de orientação aos legisladores para que estes se responsabilizem pela melhoria do relacionamento entre os homens. Talvez aí repouse a motivação de Montaigne para escrever para as gerações futuras e a de Bentham e Mill para elaborar uma ideia de princípio utilitarista baseada na felicidade de uma maioria.

A seguir, veremos algumas características desses dois movimentos e a maneira específica com a qual cada um deles se serviu da tradição hedonista.

2.3. DOS MORALISTAS FRANCESES AO UTILITARISMO INGLÊS

Muitos poderiam ser os caminhos escolhidos para continuarmos a nossa caminhada rumo à afirmação de que o gozo é o *pathos* pós-moderno. A ênfase dada por nós à análise das modalidades de subjetivação nos conduz a uma escolha de específica dentre as possibilidades existentes que nos remete ao pensamento dos chamados moralistas. O salto grande dado desde

²³⁶ Cf. Ibid, p. 142.

o hedonismo clássico até o utilitarismo inglês justifica-se pela impossibilidade de avançarmos numa pesquisa que se caracterizaria por uma filosofia da história. Mais uma vez faremos o chamado “uso operatório” dos conceitos apresentados pelos pensadores em questão, de modo a construir um cenário que articule tanto os elementos de um hedonismo clássico – como aquele que apontamos nos pensadores da antiguidade – quanto às especificidades do modelo próprio de hedonismo que encontramos na pós-modernidade.

2.3.1. Montaigne, La Rochefoucauld e La Bruyère

Em Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), encontramos um pensador que, em mais de um aspecto, antecipou aquele movimento filosófico-cultural que, a partir do final dos anos 1970, passou a ser designado pela expressão “pós-modernidade”. Não obstante, Montaigne inaugura a corrente chamada de “moralismo francês” – que culmina no iluminismo – e que, juntamente com pensadores como François de La Rochefoucauld, Jean de La Fontaine, Blaise Pascal, Jean de La Bruyère, Nicolas Chamfort entre outros²³⁷, dedicou-se a analisar de forma crítica a moral e os costumes de sua época²³⁸.

A escrita de Montaigne apresenta as marcas, tanto de um utilitarismo quanto de um hedonismo com a influência de leituras ecléticas baseadas na sabedoria dos antigos – principalmente aquela derivada do estoicismo, do ceticismo, do epicurismo e da escola socrática. A importância de seus escritos encontra-se condensada nos três volumes dos seus *Ensaio*s onde verificamos a sutil ironia e a lúcida introspecção do autor que faz aflorar a dinâmica das próprias paixões do homem.

No Capítulo III do Livro I, Montaigne trata da ambivalência das nossas afecções e dos nossos sentimentos. O capítulo se intitula: *As nossas afecções se transportam além de nós mesmos*. Assim, ao referir-se à indagação de Aristóteles sobre o dito de Sólon, segundo o qual ninguém pode ser considerado feliz antes de sua morte, ele pondera: “Enquanto nos movemos, nós nos conduzimos, por antecipação, para onde nos apraz: mas, estando fora do ser, não temos nenhuma comunicação com o que é”.²³⁹ A resposta, portanto, que Montaigne propõe a Sólon é a de que homem algum é feliz, pois ele somente será feliz quando não mais existir.

²³⁷ Entre os moralistas franceses, além de Montaigne, somente La Rochefoucauld e La Bruyère serão tratados nesta seção.

²³⁸ Além de um importante crítico da moral de sua época, Montaigne é considerado um pensador que escreveu para as gerações futuras.

²³⁹ MONTAIGNE. *Essais*. I. Paris: Gallimard, 2009. p. 133.

A questão que Montaigne coloca nos *Ensaaios* é aquela que toca no fundo da nossa relação com a morte, ou seja, com um fim que seria último e implacavelmente derradeiro. Com efeito, se há um pensamento que o ser humano abomina é o de que, um dia, tudo possa consumir-se de maneira definitiva. A morte e a vida, o prazer e o desprazer, a dor e o deleite, o sofrimento e o gozo – temas que frequentemente recorrem nos *Ensaaios* e que se fazem também presentes nos pensadores que discutem a pós-modernidade como Bauman e Dufour, por exemplo – são diferentemente apreciados de acordo com a representação que deles fazemos. O prazer e o desprazer, a angústia e o gozo que deles dimanam não estão nas coisas ou situações enquanto tais, mas nas ideias que construímos a partir dessas sensações e desses sentimentos.

Curiosamente, Montaigne considera a morte – assim como fará Freud no século XX no que tange às pulsões de vida e de morte – como o alvo ou o objetivo de nossa vida, embora cada um chegue a este argumento por uma ordem de razões próprias. É o que ele afirma categoricamente no mesmo Livro I, Capítulo XX, intitulado: *Filosofar é aprender a morrer*. Assim declara o moralista: “A meta de nossa carreira é a morte; ela é o objeto necessário de nossa mira”.²⁴⁰ No entanto, pondera o autor, é fundamental não pensar na morte, não enfrentá-la e, reprimir as ideias diretamente relacionadas a ela.

Não obstante, para Montaigne, a representação ou antecipação da morte é ambígua, na medida em que ela nos faz também gozar. A maior parte do Capítulo XIV do Livro I – significativamente intitulado: *Que o gosto dos bens e dos males depende, em boa parte, da opinião que deles temos* – é dedicada a citar exemplos de pessoas que infligiram atrocidades e torturas a si mesmas com o propósito aparente de defenderem a própria honra, evitarem um perigo maior, ou simplesmente fugirem à vergonha de serem desveladas. Todavia, Montaigne deixa claramente pressupor que, por trás dessas dores e lesões que se auto-impunham, estavam essas pessoas a obterem um máximo de gozo ou, como ele próprio denomina: “volúpia”. Neste sentido, enfatiza o autor dos *Ensaaios*: “É fácil de ver que o que aguça em nós a dor e a volúpia é a ponta do nosso espírito”.²⁴¹

Voltando ao capítulo III do mesmo Livro I, constatamos o quanto Montaigne ressalta a ambiguidade fundamental da nossa relação com o ser e, conseqüentemente, com a falta do ser, pois um não pode ser pensado sem o outro. Isto se verifica quando o moralista afirma, já no início do capítulo: “Nunca estamos em nós, estamos sempre além. O medo, o desejo e a esperança nos lançam para o futuro e nos roubam o sentimento e a consideração daquilo que é

²⁴⁰ Ibid, p. 224.

²⁴¹ Ibid, p. 187.

para ocupar-nos com aquilo que será, mesmo quando não mais existirmos”.²⁴² Conhecer-se a si mesmo! Quem aprende a conhecer-se a si mesmo – acrescenta Montaigne – aprende também a não mais considerar como pertencente aos outros aquilo que lhe é próprio. Aquilo que nos é próprio – poderíamos deduzir – são os nossos fantasmas, as nossas representações, as nossas idealizações e, em suma, o nosso desejo.

Montaigne no primeiro capítulo do Livro II, cujo título é: *Da incoerência de nossas ações*, destaca a paradoxal labilidade do ser humano em seguir os variados e inconstantes caminhos para os quais empurram o instinto. Assim, declara Montaigne:

A nossa maneira ordinária consiste em seguir as inclinações do nosso apetite: para a esquerda, para a direita, para o alto, para o baixo, conforme nos arraste o vento das ocasiões. Não pensamos o que queremos senão no instante mesmo em que queremos, e mudamos como aquele animal que toma a cor do lugar em que o colocam.²⁴³

No entanto, a resolução do conflito entre as forças é considerada por Montaigne como sendo um ato virtuoso. Contudo, ele faz uma distinção entre o ato virtuoso, isto é, o ato verdadeiramente nobre, e o ato meramente bondoso. A virtude pressupõe, portanto, luta e oposição, resistência e transformação. Mas a sua consecução também implica, ou encerra, prazer e desprazer, alegria e tristeza, dor e gozo. O gozo da superação e da quebra das resistências que se interpõem em seu caminho. Efetivamente, Montaigne aproxima o conceito de virtude àqueles de gozo e desejo. Assim, declara o moralista: “Nada há de mais naturalmente contrário ao nosso desejo que a saciedade, que vem da abundância, e nada que mais o aguce que a raridade e a dificuldade”.²⁴⁴ Logo em seguida, ele evoca a autoridade de Sêneca, que diz: “O desejo de todas as coisas cresce na proporção mesma do perigo que deveria pôr-nos em fuga”.²⁴⁵ Nos parece que o paradoxo do gozo ou, como o designa o próprio Montaigne, da *volúpia*, consiste justamente no entrelaçamento da saciedade, da dor e da excitação, da resistência e da superação, do destruir e do construir. Assim: “A própria volúpia procura irritar-se pela dor. Ela é bem mais doce quando queima e quando esfola”.²⁴⁶

Esta ideia do gozo que manifesta a tensão fundamental do desejo na sua paradoxal satisfação e insatisfação, e que é o ponto fundamental de nossa pesquisa, pode ser encontrada no Livro III, Capítulo IX, intitulado: *Da vaidade*. Aqui, porém, o que está em jogo é o desejo de mudança e o gozo que desta mudança redundava para o sujeito, independentemente do objeto

²⁴² Ibid., p. 131.

²⁴³ MONTAIGNE. *Essais*, op. cit., II, p. 15.

²⁴⁴ Ibid., pp. 411-412.

²⁴⁵ In *ibid.*, p. 412.

²⁴⁶ Ibid.

que ele deseja. Em outras palavras, não se trata especificamente daquele objeto para o qual o sujeito se volta, mas, principalmente, do próprio sujeito que goza ou usufrui do objeto desejado. Assim: “Dentre as disposições humanas, esta é bastante comum: a de termos mais prazer com as coisas alheias do que com as nossas e de gostarmos da agitação e da mudança”.²⁴⁷ Starobinski reforça a ideia de paradoxo presente no pensamento de Montaigne. Segundo o comentador, nosso olhar se lança ao longe despertado pelo desejo de plenitude e se decepciona quando da apreensão daquilo que o causou. Esse é o homem naquilo que ele é.²⁴⁸

Note-se, antes de tudo, a ênfase que coloca Montaigne sobre o desejo e o prazer que derivam do uso, e do usufruto, dos objetos alheios. Complementamos ainda que Montaigne estabelece uma relação quase diretamente proporcional entre o desejo e a insatisfação, na medida em que o “não possuir” produz insatisfação que se transforma em “desejo de possuir”. Portanto, entendemos que as semelhanças entre algumas das inquietações que moveram Montaigne a escrever seus *Ensaio*s e as críticas atuais sobre alguns fenômenos pós-modernos não podem ser consideradas apenas coincidências. Montaigne como herdeiro da tradição hedonista aponta algumas características daquilo que hoje pode ser pensado como o ponto nevrálgico dos questionamentos à pós-modernidade.

Sem a pretensão de apresentá-los como filósofos tão importantes como Montaigne – que acreditamos ser quem inaugurou o movimento em questão – traremos à discussão uma breve síntese de outros dois representantes do moralismo francês do século XVII: La Rochefoucauld e La Bruyère. O primeiro prioriza a reflexão dos temas pertinentes à sua época com uma ênfase menor da crítica direta. Já o segundo, posiciona-se de maneira mais crítica e condenatória, acreditando ser possível transformar o homem e a sociedade em algo melhor.

François de La Rochefoucauld (1613-1680), assim como Montaigne, escrevia através de máximas e aforismos com o intuito de demonstrar a inexistência de uma essência boa no ser humano, embora a ilusão se esforce para mostrar o contrário. Seu olhar perante o mundo é através de uma lente tanto sociológica quanto filosófica onde o interesse pelos costumes da sociedade em que vivia ganha destaque. Se, para muitos comentadores a noção de amor-próprio é o ponto central da teoria de La Rochefoucauld, este só pode ser pensado como “o efeito perverso de uma constituição psicológica pretensamente social, mas que depende de

²⁴⁷ Ibid., III, p. 238.

²⁴⁸ STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das letras, 1992. p. 126.

causas puramente fisiológicas”²⁴⁹. O comentador em questão não hesita em aproximar essa noção às pulsões freudianas, o que de certa forma reforça a nossa escolha por La Rochefoucauld entre tantos moralistas franceses.

O tom moralista de La Rochefoucauld é expresso na sua principal obra: *Máximas e reflexões* onde, a partir de análises dos homens na vida em sociedade fica evidente o prognóstico pessimista do autor quanto ao futuro da humanidade que, no seu ponto de vista, tende a ser dominada pelos interesses em detrimento dos sentimentos.²⁵⁰ A sociedade é vista pelo moralista como uma consequência de um prazer individual que pode ser potencializado às custas dos outros. Assim, não há no homem um esforço natural para viver em sociedade, pelo contrário, o convívio com os outros homens torna-se interessante quando representa um aumento do prazer individual. As pessoas que escolhemos para estarem próximas a nós dizem respeito a essa preferência individual que, segundo nosso autor, inclusive perturba e destrói a sociedade.²⁵¹ Por outro lado, La Rochefoucauld enaltece a importância da liberdade individual mesmo no convívio social. É a liberdade que garante ser possível viver sem o outro, como nos casos dos rompimentos involuntários, assim como também evita a servidão decorrente do excesso de complacência.

Afirma o pensador que “nossas virtudes não são, na maioria das vezes, mais que vícios disfarçados”²⁵². A importância dada ao amor-próprio é verificada já nas primeiras linhas da obra *Máximas e Reflexões*. Da primeira à décima sétima máxima contida no primeiro capítulo intitulado *Reflexões morais* aparece apenas a visão pessimista do autor diante daquilo que ele considera a característica principal do homem. As paixões não têm compromisso com a justiça, com a loucura, com a piedade e com a honra. O excesso de amor-próprio leva ao egoísmo extremo.

Contudo, notamos em La Rochefoucauld uma tendência utilitarista, na medida em que para ele os prazeres individuais devem ser administrados para que o amor-próprio dos outros não seja ferido. Assim também, a educação está a serviço de proporcionar condições para o bem viver em sociedade que nada mais é do que uma amenização dos prazeres próprios levando em consideração os prazeres individuais dos outros. Nas palavras do pensador:

Devemos nos adiantar ao que possa agradar a nossos amigos, procurar os meios para ser úteis a eles, poupar-lhes mágoas, fazê-los ver que as compartilhamos quando não

²⁴⁹ BRAGA, A. C. *La Rochefoucauld e La Bruyère - Filósofos moralistas do séc. XVII*. São Paulo: Editora Escala, 2012, p. 28.

²⁵⁰ Ibid, p. 31.

²⁵¹ Ibid, p. 48.

²⁵² ROCHEFOUCAULD, François de La. *Máximas e Reflexões*. São Paulo: Escala, 2007, p. 15.

podemos evitá-las, apagá-las imperceptivelmente sem pretender extirpá-las de uma só vez, dispor em seu lugar objetos agradáveis ou que pelo menos os ocupem.²⁵³

A amizade é nada mais do que a própria sociedade. Uma espécie de intercâmbio de amores-próprios onde há sempre uma busca por algo. O jogo que se estabelece nessa relação de amizade é o que garante a vida do homem em sociedade. Não sabemos se até certo ponto a utilização desses jogos e a tentativa de garantir a vida em sociedade não é reflexo do próprio medo da morte que La Rochefoucauld trata de modo especial. De acordo com o pensador é possível suportar a morte, mas nunca desprezá-la. A possibilidade de morrer deixando boa reputação é considerada, porém, não é infalível.²⁵⁴ Tudo isso parece também estar ligado à ideia de amor-próprio.

A partir da concepção de amor-próprio de La Rochefoucauld fica a percepção de que o projeto de vida em sociedade depende de significativas renúncias por parte do homem. Ou ainda, poderíamos pensar que se mesmo a amizade só é possível a partir de objetivos egoístas, faz-se necessário uma espécie de pacto egoísta mútuo onde o grande objetivo é fazer prevalecer de maneira implícita os objetivos individuais em nome de uma escolha pela sociedade. A questão é que nos parece um tanto quanto impossível encontrar a justa medida entre o amor-próprio e a vida em sociedade da forma como o pensador apresenta. Qual seria o ponto que representaria a medida ideal entre a liberdade individual e a vida em sociedade? Ou isso fica como um conflito irreconciliável? La Rochefoucauld aposta no bom senso, no humor e pelo que ele chama de “considerações que deve haver entre as pessoas que desejam viver junto”²⁵⁵ mas não especifica o que seriam exatamente estes atributos. Pelo contrário, reafirma um pouco adiante que é necessário manter a liberdade individual contribuindo para o entretenimento das pessoas que vivem juntos, porém, sem se empenhar demais nessa contribuição, o que torna tal empreitada difícil de ser realizada. Assevera o moralista:

Assim como se deve manter distância para ver os objetos, assim também se deve mantê-la em reação à sociedade: cada um tem seu ponto de vista, de onde quer ser observado; temos razão na maioria das vezes, de não querermos ser iluminados de muito perto e não há praticamente homem que queira, em todas as coisas, se deixar ver exatamente como é.²⁵⁶

Notamos então que a saída encontrada pelo homem para tornar sua existência possível e suportável é uma espécie de distanciamento da realidade tanto objetiva quanto própria mantendo assim uma convivência menos reflexiva e de algum modo adaptativa.

²⁵³ Ibid, p. 85.

²⁵⁴ Ibid, p. 75.

²⁵⁵ Cf. Ibid, p. 83.

²⁵⁶ Ibid, p. 85.

Para La Rochefoucauld, o prazer, o desejo e o amor estão intimamente ligados. A vivência do amor leva ao desejo por outras coisas. Ao que nos parece, o amor é o afeto mais nobre e o desejo é o movimento provocado por aquele que ama. Esse desejo gera um estado de busca constante em diferentes áreas, sempre com o propósito de alcançar um maior nível de prazer e, conseqüentemente, de felicidade. Assim, surgem a ambição e a vontade de progredir e acumular fortuna. Porém, mesmo sendo o amor esse afeto mais nobre, ao compará-lo com o mar fica evidente o caráter penoso do mesmo. O pensador afirma que o homem faz o movimento de pescar e até consegue alguns peixes, mas não tira deles o alimento suficiente restando sempre um aborrecimento que acompanha toda a vida à espera de um desejo que possa mudar tal situação²⁵⁷.

Por outro lado, são as paixões as causas das doenças. La Rochefoucauld faz uma lista de doenças associadas a diferentes paixões como, por exemplo, as febres agudas resultantes da ambição, a icterícia e a insônia como conseqüências da inveja e o amor como causa de diversos outros males (que somados representam a maior parte de todas as doenças), mas que, da mesma forma, também é responsável por muitos dos bens da vida e, portanto, deve ser respeitado.²⁵⁸ Aqui, fica evidente o caráter ambivalente do amor que é tanto necessário para a vida quanto resguarda um caráter mortífero.

O tempo tem papel fundamental nessa relação entre amor, desejo, prazer e felicidade. Ele gera uma inconstância involuntária que leva o homem deixar de ter o mesmo apreço por aquilo que um dia lhe trouxe felicidade e procurar o mesmo prazer em outra coisa. O tempo apaga o ar de juventude das coisas e de nós mesmos.

Jean de La Bruyère (1645-1696), assim como o moralista que acabamos de trazer à discussão, também apresenta um interesse especial pela sociedade e os costumes de sua época. Para muitos comentadores seu pensamento mais se aproxima da psicologia do que propriamente da filosofia, na medida em que ocupou-se também por descrever tipos humanos específicos baseados em uma espécie de análise de personalidade. Para Braga:

o que interessa a La Bruyère é o ser humano em suas ações e reações, em sua convivência social, em seu mundo de fidelidades e infidelidades, de ganâncias e ambições, de virtude e vício, de verdade e falsidade, de seriedade e frivolidade, de essência e de aparência.²⁵⁹

Como podemos notar, La Bruyère se ocupa em analisar os comportamentos humanos

²⁵⁷ Cf. *Ibid*, p. 97.

²⁵⁸ Cf. *Ibid*, p. 109.

²⁵⁹ BRAGA, A. C. *La Rochefoucauld e La Bruyère - Filósofos moralistas do séc. XVII*. São Paulo: Editora Escala, 2012. p. 83.

na convivência em sociedade, caracterizando assim, uma sociologia ou ainda, uma psicologia social. Seu olhar sempre foi muito realista sem se deixar tomar por uma expectativa otimista ou um prognóstico pessimista do futuro. O que persiste, sem economia de esforços, é a vontade de denunciar e corrigir os erros que ele encontrava por meio da observação. Nesse sentido, pode ser considerado ainda mais moralista do que La Rochefoucauld, pois além de analisar a moral do seu tempo, propõe o caminho que ela deve trilhar rumo a uma sociedade ideal.

A sua única grande obra intitulada *Caracteres ou Costumes deste Século*²⁶⁰ é escrita em tópicos onde narra situações envolvendo pessoas da sociedade com um sarcasmo muito peculiar. Algumas máximas também se encontram presentes no corpo do texto assim como alguns ditos e provérbios.

No primeiro tópico chamado *Das obras do espírito* o autor faz uma observação sobre os teatros cômicos e trágicos. Ele se pergunta: por que, em um espetáculo, as pessoas tem facilidade para rir e vergonha para chorar se o riso imoderado transtorna bem mais do que a dor mais amarga?²⁶¹ A resposta vem depois de serem emparelhadas as duas formas de expressão.

No tópico intitulado *Do coração*, La Bruyère traz a tona uma discussão sobre o amor e a amizade. Nesse tópico, o pensador lança algumas máximas sem entrar em uma discussão sobre a diferença entre o amor, o prazer, o desejo e a paixão. Mas há algo que fica bem evidente nas máximas de La Bruyère sobre esses afetos: há tanto prazer quanto sofrimento na experiência amorosa, assim como na amizade. O pensador chega a afirmar que “deveria haver em nosso coração fontes inesgotáveis de dor para certas perdas. Não é por virtude ou por força de caráter que saímos de uma grande aflição: choramos amargamente e sentimo-nos desolados, mas a fraqueza ou a inconstância, depressa nos consolam”²⁶². Assim, o moralista faz do poema trágico um importante retrato da vida humana, cercada de elementos que oscilam entre o belo, as manifestações de amor e o sangue derramado que leva á morte. Ressalta, da mesma forma, a ação implacável do tempo como enfraquecedor do amor e alimento para a amizade.

Tanto a trágica existência do ser humano quanto o amor – e aqui, poderia também ser entendido como desejo ou paixão – que desaparece sob o efeito do tempo, de nada se

²⁶⁰ La Bruyère escreveu outras duas obras. Uma é a tradução do grego de *Caracteres de Teofrasto* e a outra se chama *Diálogos sobre o quietismo*. Nenhuma delas teve a mesma repercussão que *Caracteres ou Costumes deste Século*.

²⁶¹ Cf. BRUYÈRE, Jean de La. *Caracteres ou Costumes deste Século*. São Paulo: Escala, [s.d]. p. 30.

²⁶² Ibid, p. 72.

distanciam do pensamento de La Rochefoucauld e da concepção de sujeito da pós-modernidade que reforçamos ao longo do presente trabalho. La Bruyère não economiza nas palavras e apenas alivia com certa ironia aquilo que ele entende como natural ao homem e que conduz a uma sociedade onde os bens são tanto valorizados quanto insatisfatórios. Perder os bens provoca imenso e duradouro desgosto da mesma forma que, tê-los não possibilita um usufruto agradável como aquele imaginado por aqueles não possuem o mesmo bem. Ou seja, desejar ter algo que não se tem parece provocar um afeto mais positivo do que aquele experimentado por aquele que possui o mesmo bem.

La Bruyère também reserva um espaço em sua obra para um conjunto de reflexões a respeito da moda que ele compara com uma “flor azul que nasce espontaneamente nos sulcos, onde asfixia as espigas, diminui a colheita e toma o lugar de coisa mais útil; flor que não tem preço e beleza que não sejam esses que proveem de um capricho efêmero que nasce e que fenece quase ao mesmo tempo”²⁶³. Para o pensador, há uma pequenez na sujeição à moda que não tem vinculação direta ao que é belo ou que têm valor, mas apenas ao que agrada o gosto e encanta por ser novidade. Novamente o fator tempo mostra-se implacável na dissolução de paixões e desejos.

O papel do soberano no pensamento de La Bruyère é muito mais discreto do que aquele encontrado em Hobbes, por exemplo. Ainda que ele concorde com Hobbes quanto ao egoísmo do homem capaz de eliminar qualquer obstáculo para manter-se vivo e engrandecer, o moralista ainda aposta numa saída pela virtude e não pelo contrato social. Nas palavras do autor: “o caráter dos franceses exige seriedade por parte do soberano”²⁶⁴

Aos homens comuns, cabe o egoísmo, a injustiça e a ingratidão, sendo a generosidade, a gratidão e a felicidade privilégio daqueles que o moralista chamou de “grandes”. La Bruyère admite que alguns nascem com costumes simples e um desejo de agradar ao outro, porém se essa vocação não for estimulada pelos pais, aos poucos desaparece e se transforma no contrário. Com efeito, reconhece que existem pais “tão estranhos e que parecem consagrar a vida inteira só para oferecer aos filhos motivos suficientes para prantear sua morte”²⁶⁵. Acerca dos homens, o pensador faz outra importante afirmação:

Os homens têm tanta dificuldade em se entender, são tão suscetíveis na defesa de seus menores interesses, querem de tal modo enganar os outros e não ser enganados, conferem tamanho valor ao que possuem e tão pequeno àquilo que é dos outros, que confesso não saber por onde e como podem ser celebrados matrimônios, contratos,

²⁶³ BRAGA, A. C. *La Rochefoucauld e La Bruyère - Filósofos moralistas do séc. XVII*. São Paulo: Editora Escala, 2012. pp. 112-113.

²⁶⁴ BRUYÈRE, Jean de La. *Caracteres ou Costumes deste Século*. São Paulo: Escala, [s.d]. p. 181.

²⁶⁵ *Ibid*, p. 198.

aquisições, paz, trégua, tratados e alianças.²⁶⁶

Notamos também em La Bruyère que o egoísmo está na essência humana e que, embora o moralista se empenhe em descrever uma sociedade ideal, suas constatações sobre o homem criam obstáculos insuperáveis para tal realização. Se, por um lado existem os homens espertos dispostos a se aproveitar de outros, por outro existem também aqueles extremamente crédulos que caem nas armadilhas dos espertos. Os espertos prometem aquilo que não podem dar e encontram nos crédulos aqueles que não desistem de esperar estabelecendo assim uma relação complementar.

Verificamos no pensamento de La Bruyère a angústia própria do viver quando ele afirma que quando a vida é miserável torna-se difícil suportá-la e quando ela é boa, a possibilidade de perdê-la torna-se um suplício.²⁶⁷ Da mesma forma, a tendência para conservar a vida se equivale à tendência para desperdiçá-la.

A morte é também tratada por La Bruyère ainda que de forma discreta e rápida. Duas passagens nos chamam a atenção: Na primeira, o moralista pontua que “a morte só vem uma vez, mas se faz sentir em todos os momentos da vida; é mais duro recebê-la do que sofrê-la”²⁶⁸. Em seguida diz: “o que é certo na morte é adocicado um pouco por aquilo que é incerto; é um indefinido no tempo que possui alguma coisa do infinito e que se chama eternidade”²⁶⁹. Notamos aqui o impacto que a ideia sobre a morte provoca na vida dos homens. Como uma certeza que se carrega em vida e cujo sofrimento é inevitável. Da mesma forma que é uma certeza, nada se sabe sobre ela e por isso projeta-se toda a expectativa que se tem num estágio igualmente incerto chamado eternidade.

La Bruyère reforça algumas vezes o quanto a criança é aquela que realmente vive a vida embora não leve essa vivência na memória. Segundo o pensador elas viveriam segundo seus instintos, como os animais, e apenas mais tarde desenvolveriam a razão juntamente com as paixões, tornando cada criança diferente uma das outras. Essas paixões e alguns vícios inatos impediriam uma vivência tão boa quanto àquela da primeira fase, levando o sujeito ao seu terceiro e último estágio onde o corpo, já enfraquecido e em desordem não dá subsídios para que a razão impere evite o rápido declínio. A fase realmente boa da vida seria, para La Bruyère, de pouca duração e sem nenhuma memória.

²⁶⁶ Ibid, p. 199.

²⁶⁷ Cf. Ibid, p. 201.

²⁶⁸ Ibid, p. 202.

²⁶⁹ Ibid, p. 202.

É nesse sentido que, ao nosso olhar, a vaidade na obra de La Bruyère ganha tanta importância na vida do homem. Segundo nos mostra o moralista, “os homens, no fundo do seu coração, desejam ser estimados e escondem cuidadosamente a vontade que têm de ser estimados, porque querem parecer virtuosos e assim obter vantagens que a virtude não oferece, refiro-me à estima e aos elogios dos outros [...]”²⁷⁰. A nosso ver, parece que a vaidade surge como uma máscara para lidar com a própria vida, na medida em que ela apresenta tantas dificuldades. Diz La Bruyère que “custa menos a certos homens enriquecer-se de mil virtudes do que emendar-se de um só defeito. São tão infelizes que esse defeito é muitas vezes o que menos convém à sua situação e mais ridículos poderia torná-los [...]”²⁷¹.

Da mesma forma, o sofrimento faz com que o homem de quando em quando substitua uma virtude por outra e um vício por outro. Os homens apresentam paixões e fraquezas opostas e que se contradizem, tornam-se inimigos da moderação e, da mesma maneira, sofrem com as consequências dos excessos e por isso também não hesitam em mudar.²⁷² Notamos que o sofrimento inerente a sua natureza leva o homem a buscar subterfúgios que trazem consequências não menos desagradáveis. De certo modo, não muito diferente do movimento realizado pelo homem na era atual. Ao longo da história o ser humano sempre buscou uma maneira melhor de lidar com as dificuldades próprias do viver. Muitas vezes essas maneiras incluíram o uso de substâncias alucinógenas ou anestésicas que, por um lado produzem uma sensação de bem-estar e, por outro, apresentam certo grau de nocividade ao organismo. O uso abusivo e repetitivo de tais substâncias conduz ao que, psicologicamente falando, recebe o nome de compulsão e que também está presente no comportamento de consumo desenfreado como uma das marcas da pós-modernidade.

Há uma semelhança na forma de crítica feita à sociedade nos pensamentos dos três moralistas que acabamos de apresentar. A começar pela maneira como escrevem, a partir de máximas que possibilitam a reflexão sem propriamente fechar um tema. Assim, torna-se uma tarefa árdua estabelecer diferenças significativas entre as três filosofias. Entendemos que, mais importante do que traçar as diferenças, é posicionar o movimento chamado de “moralismo francês” entre os importantes movimentos filosóficos que lançaram um olhar à frente do seu tempo e por esse motivo nos ajuda a fazer o mesmo, lançando uma crítica à sociedade pós-moderna.

²⁷⁰ Ibid, p. 206.

²⁷¹ Ibid, p. 214.

²⁷² Cf. Ibid, p. 227.

2.3.2. O utilitarismo: entre as virtudes morais individuais e a felicidade para todos

Partiremos agora para a análise de outro movimento que estabelece uma estreita relação com o hedonismo. Trata-se do utilitarismo inglês com ênfase na figura de dois de seus principais representantes: Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

Jeremy Bentham (1748-1832) é o primeiro grande pensador utilitarista. Antes dele vieram nomes de menor expressão como William Paley, um ministro da igreja da Inglaterra de visão conservadora e que entendia o utilitarismo como uma maneira de se determinar a vontade divina e William Godwin, um radical que defendia uma moralidade imparcial sem lugar para apegos aos entes queridos²⁷³. Como exemplo, teríamos o fato de devermos condenar um ente querido à prisão (caso fossemos alguém da lei) se isso for o desejo da maioria, ainda que soubéssemos da sua inocência.

Bentham, por outro lado passou a sua vida tentando aprimorar o direito, priorizando a posição do legislador e não a da moral individual. Embora sua popularidade só tenha se confirmado através do trabalho de Stuart Mill, alguns de seus conceitos fundam o chamado utilitarismo clássico. A começar pela definição do “princípio utilitarista” ou também chamado de “princípio da máxima felicidade” que se traduz por uma série de conselhos que visa instrumentalizar o legislador para criar leis que maximizem a felicidade de seu povo.²⁷⁴ Pelo aparecimento da expressão “felicidade” contida na definição do conceito, podemos notar a marca de um hedonismo que considera o prazer e a dor como bases da moralidade.

Fica claro na teoria do utilitarista clássico que o legislador deve levar em consideração “a preferência das pessoas como o guia mais confiável para a felicidade”²⁷⁵, porém, Bentham admite a dificuldade em considerar que os sentimentos forneçam uma base confiável para moralidade devido a seu caráter absolutamente individual. Desta forma, utiliza-se das chamadas “ficções legais” para endossar aquilo que serviria tanto para a felicidade individual quanto para a felicidade da maioria. O utilitarismo fica sendo então uma filosofia de cálculo onde o melhor resultado é a maior felicidade para o maior número de pessoas.

E como é feito esse cálculo? Parte-se do princípio hedonista da evitação da dor e busca pelo prazer, porém, reconhece que esses prazeres são individuais e, portanto, seria necessário estabelecer categorias de prazer e calcular seus valores. Tarefa um tanto quanto complexa e Bentham a faz da seguinte maneira: Primeiramente, calcula-se o valor de cada prazer

²⁷³ Cf. MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis RJ: Vozes, 2012. p. 15.

²⁷⁴ Cf. *Ibid*, p. 17.

²⁷⁵ *Ibid*, p. 18.

produzido pelo ato na primeira instância; em seguida, calcula-se o valor de cada dor também em primeira instância; Passa-se então a calcular a fecundidade do prazer, ou seja, o seu valor após a primeira instância; Procede-se da mesma maneira com a dor; Finalizando essa primeira parte, somam-se os valores dos prazeres de um lado, e das dores do outro, de modo a estabelecer um balanço entre as duas colunas. O resultado da somatória explicitará a tendência que indicará se ele deve ou não ser realizado. Deve-se proceder da mesma forma com todas as pessoas envolvidas na situação para assim conquistar aquilo que o princípio utilitarista indica: a maior felicidade para o maior número de pessoas.

Dois são os pilares utilizados por Bentham para expressar a presença do hedonismo na sua teoria utilitarista: o liberalismo econômico e o direito penal. O primeiro reforça a tese de que as pessoas são livres para decidirem sobre a sua felicidade além de serem também os melhores juízes para isso.²⁷⁶ Bentham deixa claro que a liberdade de mercado tem função instrumental, na medida em que contribui para o prazer. Não há, em princípio, outra justificativa para a defesa do pensamento de Adam Smith. O segundo pilar funciona da mesma maneira no sentido em que a ameaça de punição, própria do direito penal, tem função utilitarista atuando como medida preventiva. Como exemplo, Bentham utiliza a ideia do panóptico²⁷⁷ representando o dispositivo ideal de vigilância onde poucos são capazes de vigiar muitos que permanecem sempre com a sensação de que estão sendo vigiados por muitos. Além do próprio custo-benefício do dispositivo, o objetivo de prevenir por meio da ameaça é alcançado.

Bentham defendia a democracia por entender que esta seria única forma de governo que aliava os interesses do Estado aos interesses do povo e assim cumpriria o objetivo do princípio utilitarista. De certa forma, ao final de sua investida teórico-prática o utilitarista se viu frustrado por não conseguir levar adiante a proposta do panóptico nem persuadir os monarcas e os legisladores a adotarem seus códigos legais.²⁷⁸

John Stuart Mill (1806-1873) foi um filósofo utilitarista clássico, adepto do empirismo onde suas pesquisas foram mais no campo psicológico e através da lógica do que as análises de Bentham. Na sua principal obra intitulada *Utilitarismo*, logo de início procura desfazer um recorrente equívoco praticado pelos críticos à doutrina:

Aqueles que percebem alguma coisa do assunto estão conscientes de que todos os autores, de Epicuro a Bentham, que defenderam a teoria da utilidade, não entendiam por ela algo a distinguir do prazer, mas o próprio prazer em conjunção com a

²⁷⁶ Cf. Ibid, p. 24.

²⁷⁷ Uma pequena descrição do funcionamento desse dispositivo foi realizada no capítulo na pág. 59.

²⁷⁸ Cf. Ibid, p. 28.

isenção de dor, e, em vez de oporem o útil ao agradável ou ao ornamental, declararam sempre que estes se contam entre aquilo que é abrangido pelo útil.²⁷⁹

A noção de utilitarismo como podemos notar tanto em Bentham quanto em Mill, não nega o prazer nem mesmo o opõe à felicidade. Assim como os autores que vimos até agora, a felicidade também para Mill está ligada à busca pelo prazer e à fuga da dor. As investidas contra as teorias que consideram o prazer como algo a ser buscado parecem assumir o mesmo lugar daquelas que outrora criticaram a doutrina epicurista a partir de levianas constatações. Tratam-se todas de aproximações dos prazeres com as necessidades animais e da ideia de que o ser humano apresenta uma superioridade com relação a estes e, portanto, não deve se submeter às mesmas vontades.

Mill admite que muitos utilitaristas deram ao prazeres mentais, próprios do homem, esse lugar de superioridade mas prefere discordar desse posicionamento e qualificar os prazeres por um único fator: o prazer mais desejável é aquele que, independentemente dos aspectos morais implicados, representa a vontade de todas as pessoas envolvidas ou ao menos a maioria delas.²⁸⁰ Mulgan indica um ponto que sempre foi problemático no pensamento de Mill. Para o comentador: “Mill não se preocupou muito com a agregação. Tudo o que ele parece querer dizer é que, uma vez que a felicidade de cada pessoa é um bem para essa pessoa, a felicidade das pessoas em geral é bem para a sociedade como um todo.”²⁸¹ Com efeito, tal afirmação confere à felicidade um lugar privilegiado na avaliação das regras morais.

Em muitos casos, o homem cede à tentação dos prazeres inferiores em detrimento dos superiores. Mill não justifica tal ato a partir da força dos prazeres inferiores, mas sim, da fraqueza daqueles que cedem a tais tentações. Acentua ainda o fato de que, provavelmente, esses homens já não fossem mais capazes de usufruir dos prazeres superiores e por isso teriam escolhido pelos outros. Em defesa do utilitarismo, Mill mantém o posicionamento de que se trata de um modo de agir altruísta ao extremo, na medida em que a felicidade individual é, em linhas gerais, produto de um pensamento em que o todo é tratado em primeiro lugar. O filósofo inglês afirma repetidamente na sua obra principal que o que define a moralidade não é a busca pela felicidade individual, do agente, mas sim, a maior felicidade para o maior número de pessoas.

Mill não se nega a apresentar um questionamento recorrente ao seu utilitarismo: E se essa felicidade buscada for realmente inalcançável? Não haveria então conduta moral? A

²⁷⁹ MILL, J. S. *Utilitarismo*. São Paulo: Hunter Books Editora, 2014. p. 97.

²⁸⁰ Cf. *Ibid*, p. 101.

²⁸¹ MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis RJ: Vozes, 2012. p. 34.

resposta a essas críticas vem apoiada no outro grande objetivo de toda doutrina herdeira do hedonismo: Nesse caso, o que se busca é evitar a infelicidade. O filósofo prefere ainda apostar na ideia de que os elementos principais de uma vida gratificante seriam dois: tranquilidade e excitação²⁸². Assim, se o homem conquistar muita tranquilidade precisará de pouco prazer e no caso da excitação, uma boa quantia auxiliaria na tolerância à dor.

O questionamento que fazemos ao utilitarismo de Mill reside na visão extremamente otimista de que homens civilizados e bem educados não apresentam razões para serem egoístas e, portanto, a contemplação do projeto utilitarista não apresentaria muitas dificuldades. Para Mill, o altruísmo impera a ponto de uma comparação com a regra de ouro de Jesus de Nazaré que diz para “amar ao próximo como a ti mesmo”. O prognóstico é sempre positivo por acreditar que o intelecto e a virtude moral tendem a imperar com o passar do tempo. Para Mulgan, Mill aproximou o utilitarismo a uma moral costumeira e mesmo sendo ateu reconheceu o papel positivo desempenhado pela religião, pois até então, a moral costumeira era dada por Deus. Mill serve-se da religião para afirmar seu utilitarismo e não para outra coisa. Assim, afirmar a moral costumeira era também afirmar seu utilitarismo.²⁸³

Assim, fechamos o caminho que se iniciou com os moralistas franceses e finalizou no utilitarismo inglês concluindo que este último movimento se apresentou como uma espécie de solução ideal diante da natureza hedonista do homem. O utilitarismo, nas figuras principais de Bentham e Mill, se esforçou para apresentar um sistema que procurava equilibrar os prazeres individuais e a boa convivência entre as pessoas. Sem dúvida, uma tentativa de resolução de conflito bastante atraente, tanto que, a pós-modernidade em seu discurso apropria-se dela.

Contudo, o humano apresenta em sua natureza alguns elementos que dificultam tal realização. Veremos alguns desses elementos na análise do pensamento de dois dos chamados “sensualistas.”

2.4. DOIS SENSUALISTAS: CONDILLAC E LA METTRIE

Neste momento nos autorizamos a quebrar a ordem cronológica do conteúdo trazido até aqui para um pequeno desvio. Aliás, não se trata de estabelecer um “desvio”, mas sim de criar literalmente um traçado paralelo embora não sejamos simpáticos a essa expressão. Se nos foi possível desenhar um percurso que foi dos moralistas franceses ao utilitarismo inglês, apresentaremos agora outra linha que chegará ao mesmo destino. Trata-se do pensamento por

²⁸² Cf. MILL, J. S. *Utilitarismo*. São Paulo: Hunter Books Editora, 2014. p. 108.

²⁸³ Cf. MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis RJ: Vozes, 2012. p. 38.

vezes semelhante de outros dois grandes empiristas herdeiros das ideias clássicas de Locke: Condillac e La Mettrie. A escolha pelos autores em questão se deu porque ambos são também representantes do iluminismo e, portanto, contrários às ideias inatas e defensores da experiência como o principal movimento de construção de conhecimento.

Em Étienne de Condillac (1714-1780) o acento é colocado principalmente na “radicalização do sensualismo e na análise do papel da linguagem no conhecimento”²⁸⁴. Condillac parte do problema central de entender como seria possível chegar à noção de uma existência externa já que o dado inicial é a sensação, que em princípio é subjetiva. A tentativa de resposta se dá através da ficção metodológica da estátua revestida de mármore cujas sensações começam a aparecer a partir da abertura gradativa de canais sensitivos. Primeiramente, o olfato – entendido como o sentido menos intelectualizado – e em seguida a audição, o paladar, a visão e, por fim, o tato – o único capaz de propiciar a noção de exterioridade.

Condillac sugere no início de seu *Tratado das sensações* que nos esforcemos para ocupar o lugar da estátua – sua ficção metodológica – e atribuímos ao olfato o primeiro canal sensitivo aberto na superfície de mármore. Em Condillac, não há nada anterior à sensação e após ocorrer uma primeira sensação (já qualificada) é que surge o desejo em direção daquilo que se mostrou agradável²⁸⁵. Isso é possível por uma abertura que se dá às faculdades da alma que se inicia pela atenção transfocada que é direcionada à sensação (olfativa no caso) e que possibilita a interpretação de uma fruição (no caso do odor ser agradável) ou um sofrimento (no caso do odor ser desagradável). No início do processo ainda não há desejo nem aversão visto que esses só se instalam a partir de sensações já conhecidas, ou seja, de uma associação com uma sensação boa ou não vivenciada anteriormente. Com efeito, outra faculdade da alma se instaura – a saber, a memória. Para ter desejos é preciso ter memória, na medida em que a atenção retém uma impressão que passa a subsistir no cérebro.

O que difere na memória é o grau de atenção dada a uma sensação – no caso, em cada odor. Se a mesma atenção for dada a diferentes odores, e memória se utiliza da ordem em que os odores foram sentidos. Condillac deixa claro que o prazer dirige a memória como uma tendência a lembrar aquilo que contribuiu para a sua felicidade.²⁸⁶ É essa mesma memória que permite a comparação entre sensações sendo uma a sensação presente e outra aquela retida na memória. Uma diferença entre memória e imaginação é também traçada por

²⁸⁴ MONZANI, L. R. In: CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das sensações*. Campinas - Sp: Editora da Unicamp, 1993. p. 12.

²⁸⁵ Cf. Ibid, pp. 18-19.

²⁸⁶ Cf. CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das sensações*. Campinas - Sp: Editora da Unicamp, 1993. p. 69.

Condillac. A memória nos lembra de uma sensação como algo que faz parte do passado, já a imaginação lembra tão vivamente da sensação que faz parecer presente. Poderíamos dizer que a imaginação é a construção de uma realidade inexistente em que o começo foi uma memória.

Monzani ressalta o fato de que em Condillac os prazeres e as dores podem ser corporais ou espirituais sendo os primeiros sensíveis e os segundos intelectuais, porém, conclui que, de certa maneira, todos os prazeres são espirituais, na medida em que não ocorrem sem a participação da alma e também são todos sensíveis, pois é somente por meio dos sentidos percebemos a sua existência.²⁸⁷

Para Condillac, o único caso em que a estátua fica totalmente sem ação é quando se preenche totalmente a capacidade de sentir e o prazer acaba se tornando uma embriaguez, em que mal chega a gozá-lo; e a dor uma opressão que ela quase nem sofre²⁸⁸. Condillac chega a falar que isso é devido a uma sensação “viva o suficiente” para que isso ocorra, mas não deixa claro se isso representa um excesso ou não, ficando mais próxima de uma sensação intensa. O impedimento do gozo por um excesso de satisfação não soa tão estranho ao nosso entendimento, porém, nos é cara a ideia de que um excesso de dor gere o contrário do sofrimento extremo, portanto, a afirmação de Condillac permanece enigmática a nós.

Seguindo adiante em sua obra notamos que Condillac não investe o mesmo tempo na explicação dos outros sentidos assim como fez com o olfato. Ele considera que o processo é semelhante e ocorre pela formação de hábitos que seguem a seguinte ordem: dar atenção; recordar; comparar; julgar; imaginar; e reconhecer. Juntamente a isso, estabelece algumas distinções entre conceitos que nos interessam. Para Condillac, “o *desejo* não é senão a própria ação das faculdades da alma quando elas se dirigem à coisa de que sentimos *necessidade*”²⁸⁹ e complementa dizendo que “todo desejo supõe, portanto, que a estátua tenha a ideia de alguma coisa melhor do que ela é no momento”²⁹⁰. Notamos que a relação do desejo com a necessidade só é possível a partir de uma sensação anterior que permite a comparação com o que já foi sentido e com alguma possibilidade de evitar a dor. O desejo pra Condillac supõe um movimento que não representa o ponto de partida, diferente da noção de Locke. O desejo também estabelece uma relação com a paixão e com a vontade, na medida em que a primeira é nada além de um “desejo dominante”²⁹¹ e a segunda representa um desejo grande e absoluto. Entendemos que, segundo Condillac, paixão e vontade são complementares. Por

²⁸⁷ Cf. MONZANI L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011. p. 230.

²⁸⁸ Cf. *Ibid*, p. 74.

²⁸⁹ *Ibid*, p. 79. Itálico nosso.

²⁹⁰ *Ibid*.

²⁹¹ *Ibid*.

fim, o autor também conceitua a amor como consequência de gozar e desejar²⁹².

Monzani acentua que “o desejo, assim, não é só um conceito derivado mas supõe, para que se instaure, a sua soldagem ao campo representativo. Ele é sempre desejo de ... algo”²⁹³. A afirmação do comentador reforça a ideia de que, embora a sensação prazer/dor seja fundamental para colocar o circuito em funcionamento, o desejo também representa grande importância nesse processo.

Retomando a análise de estátua de mármore, notamos que Condillac faz rápida parada para explicar o sentido da visão que, embora seja mais dotado de intelectualidade do que o olfato a audição e o paladar, também não é capaz de apresentar uma noção de exterioridade. A visão não representa nada além de um olho que vê, diz Condillac.²⁹⁴ Outros dois pontos também nos parecem cruciais análise do sentido da visão. O primeiro deles diz respeito ao cansaço que leva à mudança de objeto decorrente da fixação dos olhos numa cor que age com vivacidade, da mesma maneira que se detêm quando encontram uma que lhes seja mais agradável por ser repousante.²⁹⁵ Ou seja, podemos supor que a intensa exposição de um objeto à visão tem mais chances de provocar a repulsa e o afastamento do que causar uma potencialização do desejo. O outro ponto nos mostra que ao deslocar de uma cor a outra, a relação de gozo fica prejudicada e, portanto, aciona a imaginação que age para encontrar a cor que mais agradou, como uma espécie de suplemento de gozo. Notamos então a presença da imaginação atuando no sentido da visão de modo a tentar sanar o déficit provocado pela própria fragilidade do sentido e também pelo deslocamento constante da visão e dos objetos. Sendo a visão, segundo Condillac, apenas um olho que vê, toda a interpretação daquilo que é visto não passa de um olhar de si mesma. A estátua não é capaz, ao menos a partir do olfato, da audição, do paladar e da visão de captar nada além dela mesma, embora as possibilidades de gozo sejam variadas.

Com o tato, Condillac reserva um capítulo especial. Ainda que a análise dos outros sentidos tenha mostrado que não é possível o reconhecimento de uma exterioridade, é somente através do tato que além da exterioridade também é possível perceber o *eu*. Já no início do capítulo nos diz Condillac:

Se nossa estátua não for afetada por nenhum corpo, e se a colocarmos num clima tranquilo, temperado, onde não sente aumentar nem diminuir seu calor natural, ela

²⁹² Cf. Ibid, p. 80.

²⁹³ MONZANI L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011. p. 233.

²⁹⁴ Cf. Ibid, p. 100.

²⁹⁵ Cf. Ibid, p. 104.

estará limitada ao sentimento fundamental, e conhecerá sua existência apenas pela impressão confusa que resulta do movimento a que deve sua vida.²⁹⁶

Como podemos notar os choques entre os corpos são os responsáveis por modificar o *eu* da estátua fazendo com que haja uma percepção tanto do próprio corpo quanto do corpo externo como uma espécie de extensão. Essa percepção ainda é um tanto quanto confusa, pois ainda não há distinção dos diferentes movimentos um após o outro e, portanto, não se pode notar todos juntos. Qual será então o momento em que a estátua passará a notar o corpo externo como algo além de uma extensão?

Condillac responde dizendo que é preciso, primeiramente, que a estátua descubra o seu corpo para em seguida descobrir o que é externo. Com efeito, é através do movimento que se dá a partir alternância entre prazer e dor, onde algumas sensações agradáveis induzam ao repouso e outras – de maior vivacidade – não permitam esse repouso, do mesmo em que a dor provoca o movimento para tentar deixar esse estado.²⁹⁷ A alternância dos estados de prazer e dor – provocados pelo contato com a exterioridade – e, conseqüentemente os movimentos provocados por ela, farão com que a estátua leve repetidamente a mão sobre seu próprio corpo e sobre os objetos que estão próximos. Assim, começará a distinguir aquilo que faz parte do seu próprio corpo e aquilo que é exterior a ele. O tato permite que tudo isso aconteça devido à impenetrabilidade própria de todos os corpos que faz com que, no momento do choque, a solidez produza a percepção de que são corpos distintos. A estátua passará a amar os corpos que lhe sejam agradáveis no procurará encontrar calor ou frescor, por exemplo, conforme sua necessidade.²⁹⁸

Se, por um lado, é somente pelo tato que se descobre a exterioridade, também é através dele que a possibilidade de se sentir a dor é aumentada assim como a satisfação. Assevera Condillac:

A partir daí, o gozo não mais se limita às ideias representadas pela imaginação; ele se estende ao exterior, a todos os objetos que estão ao alcance; e os desejos, ao invés de concentrar nossa estátua em suas maneiras de ser, como acontecia com os outros sentidos, arrastam-na continuamente para fora de si.²⁹⁹

O efeito que essa afirmação de Condillac tem para a nossa pesquisa é imensurável. Se quando pensamos as relações entre sujeito e objeto na pós-modernidade acentuamos o papel do gozo diante da presentificação do objeto, descobrimos que no pensamento de Condillac

²⁹⁶ Ibid, p. 118.

²⁹⁷ Cf. Ibid, p. 124.

²⁹⁸ Ibid, p. 129.

²⁹⁹ Ibid, p. 130.

repousa o germe dessa relação. O desejo, por sua vez, se estabelece como o esforço que produz o movimento e permite o gozo no encontro com o objeto. Quando o gozo deixa de ser agradável, o desejo agita-se de modo a mudar de lugar e procurar outros corpos.³⁰⁰ Não obstante, outros afetos começam a fazer parte desse movimento. A curiosidade que leva à busca de novas sensações, bem como o medo de sentir dor que acompanha um desejo, são alguns deles. O sentido da visão, agora com tato, ganha outra importância. Se antes sozinho ele não era capaz de identificar uma exterioridade, agora ele age de uma forma mais ativa antecipando a ação dos objetos e exercendo aquilo que agora se chama olhar. Dessa forma, estabelece uma relação mais próxima com o desejo.

Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) médico de formação faz uma análise essencialmente materialista da natureza humana entendida para ele como uma máquina orgânica semelhante aos animais e as plantas. Sua análise do homem sofreu fortes ataques na época e, por muitas vezes, foi interpretado como um filósofo imoral. Ainda que sua forma de pensar nos leve a Sade – como veremos adiante – devemos estabelecer com clareza as diferenças fundamentais que separam os dois pensamentos.

Há no pensamento de La Mettrie – assim como vimos no utilitarismo de Mill, principalmente – uma separação entre os prazeres ditos “superiores” e os “vulgares”, e uma correlação entre os prazeres da primeira categoria com a busca pela felicidade. Em *Anti Sêneca ou Discurso sobre a felicidade* ele diz:

De onde se vê que a cadeia das verdades necessárias à felicidade será mais curto que aquela de Hegesias, de Descartes e de tantos outros filósofos, que para explicar o mecanismo da felicidade consultaremos apenas a Natureza e a razão, os únicos astros capazes de nos iluminar e nos conduzir, se abriremos bem nossa alma a seus raios: que ela esteja absolutamente fechada a todos essas miasmas envenenadas que dão forma à atmosfera do fanatismo e do preconceito.³⁰¹

Sua afirmação denuncia o empirismo do qual é filiado e posiciona seu campo de trabalho distante de um sensualismo raso. A análise de La Mettrie é pautada nos caminhos do prazer e da volúpia desde que estes levem à felicidade. Assim, assevera o materialista: “mal regrados os prazeres dos sentidos perdem toda a vivacidade e deixam de ser prazeres. Os (prazeres) do espírito assemelham-se a eles até certo ponto. É preciso (saber) suspendê-los para os aguçar”³⁰² Analisamos esta afirmação sob dois aspectos: 1) La Mettrie considera a importância de balizar tanto os prazeres sensíveis quanto os da alma. O excesso indica algo

³⁰⁰ Cf. Ibid, p. 131.

³⁰¹ LA METTRIE. J. O. *Anti Sêneca ou Discurso sobre a felicidade* In: BOCCA, F, V; ARAÚJO, Arthur (orgs.). *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVIII*. Curitiba: CRV, 2013. p. 71

³⁰² LA METTRIE. J. O. *O Homem máquina* In: BOCCA, F, V; ARAÚJO, Arthur (orgs.). *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVIII*. Curitiba: CRV, 2013. p. 18.

que não um excesso de prazer, mas possivelmente, um desprazer; 2) A atividade ininterrupta de prazer pode representar uma ameaça para a sua continuidade. É a partir de uma ausência de prazer – devido a um intervalo – que é possível retomar o movimento

Com efeito, notamos que as afirmações de La Mettrie não sugerem um prazer a qualquer preço. O que há é busca pela felicidade, portanto, surge inclusive o remorso como um importante elemento nesse processo. Numa primeira vertente conforme analisou Bocca, La Mettrie situa um o remorso como uma “tristeza inibidora de grande utilidade para o homem”³⁰³. Num segundo momento, como sugere o comentador, ele é fundado pela cultura e pela educação e age de maneira preconceituosa e restritiva.³⁰⁴ Em última análise, o remorso não passa de um produto da imaginação tendo em vista que ele atua inclusive em sensações prazerosas que foram, da mesma forma, apenas imaginadas. O fato é que, ainda que fruto da imaginação, ele atua na consciência e se apresenta como obstáculo para a livre obtenção de prazer.

Para La Mettrie a felicidade é sinônimo de um “sentimento agradável que nos apraz e nos faz amar a vida”³⁰⁵. Se a impressão desse sentimento é curta recebe o nome de prazer, se é longa chama-se volúpia e se é permanente ganha o nome de felicidade. Ou seja, a diferença reside apenas nos diferentes graus e, principalmente na durabilidade desse sentimento. A felicidade é mais importante do que tudo, pode ignorar a razão, o espírito, a verdade, se servindo da imaginação quando isto parecer interessante e driblando todas as barreiras que pretendem desviar o caminho natural.

Se Montaigne afirmou que o homem sofre com o futuro, La Mettrie em mais uma dura crítica a Sêneca, diz que isso é pura perda de tempo. A ênfase está no presente. Se a felicidade representa um estado pleno e contínuo, há ainda mais motivos para buscá-la imediatamente. A felicidade não é privilégio dos filósofos, ela é de todos os homens.

Na medida em que avançamos no texto de La Mettrie e procuramos dissecar seu conceito de felicidade, notamos uma naturalidade revelada também na sua concepção de virtude, afastando-a cada vez mais daquela entendida por Aristóteles, por exemplo. Bem e mal são indiferentes, na medida em que se os homens forem felizes fazendo o mal, é o mal que se deve buscar e contrário também é verdadeiro.

Quando La Mettrie mostra-se inclinado a reconhecer que o bem da sociedade em geral é uma enorme fonte de felicidade, prontamente ele recua quando afirma que para isso é

³⁰³ Cf. Ibid, p. 36.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ LA METTRIE. J. O. *Anti Sêneca ou Discurso sobre a felicidade* In: BOCCA, F, V; ARAÚJO, Arthur (orgs.). *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVIII*. Curitiba: CRV, 2013. p. 72

necessário educar-se e tal empreendimento embora seja útil e desejável à sociedade, apresenta-se como ameaça à naturalidade do homem. Logo, ao perceber os efeitos da alma instruída, o homem retorna ao seu estado natural e não usufrui desse nível de felicidade. Diz La Mettrie: “Sejamos melhores pilotos da vida, que o sentimento apenas nos sirva de bússola, e nós navegaremos somente em direção ao porto da liberdade, da independência e do prazer.”³⁰⁶ Deste modo, La Mettrie nos conduz à ideia de que não importa a o meio que se utilize para buscar a felicidade, pois ele será válido desde que a felicidade tenha sido alcançada mesmo que pela imaginação.

Francisco Verardi Bocca bem observa que, devido à própria formação médica de La Mettrie, sua primeira definição de prazer se estabelece em nível orgânico, na ligação entre os estímulos e a irritação das fibras musculares. Dessa relação surge, inclusive, uma concepção de moral baseada na sensibilidade.³⁰⁷ Contudo, suas ideias acerca da natureza humana avançam por outros caminhos. Para La Mettrie, é necessário que o homem não permaneça mergulhado no puro hedonismo sem avaliar o quanto se ganha e se perde nessa relação.³⁰⁸ Assim, ele estabelece uma produção de felicidade de segunda ordem onde, além dos prazeres sensíveis o ser humano possa vivenciar também os resultados das manifestações virtuosas adquiridas. Entre essas manifestações virtuosas adquiridas estaria a própria possibilidade de viver em sociedade orientada por uma imaginação. Segundo Bocca: “a imaginação (orientada por uma lei natural) seria um instrumento de socialização, sem, no entanto, derrocar o egoísmo quando este se mostrar salutar ao indivíduo tanto quanto à sua espécie. Um egoísmo que, à maneira hobbesiana, se supera sem ser suprimido.”³⁰⁹

A aproximação com Hobbes nos parece extremamente coerente, pois na concepção de *conatus* também encontramos uma priorização de desejos egoístas que encontram na consolidação do contrato social uma maneira de se satisfazerem. Em La Mettrie, a vida em sociedade possibilita o acesso aos prazeres tanto de primeira quanto de segunda ordem. Tudo isso sem deixar de considerar o medo como um elemento presente na concepção dos dois pensadores. Assim, a máquina humana através da imaginação e da reflexão sobrevive em meio aos prazeres do corpo e do espírito.

Para finalizarmos a breve explanação sobre o pensamento de La Mettrie, nos serviremos novamente do comentário de Bocca que aponta, a partir da obra *Homem Máquina*, as principais diferenças entre La Mettrie e Sêneca onde, o primeiro entende que a felicidade

³⁰⁶ Ibid, p. 100.

³⁰⁷ Cf. BOCCA, F. V. *La Mettrie: Nem santo nem pecador*, p. 134. Sofia, Vitória-ES, v.6, n.2, p. 128-145, 2017.

³⁰⁸ Cf. Ibid, p. 138.

³⁰⁹ Ibid, p. 139.

só seria encontrada na substituição dos prazeres orgânicos pela reflexão enquanto La Mettrie entende a imaginação e a reflexão como “pontes” que unem os prazeres à felicidade.³¹⁰

Servimos-nos de alguns breves recortes no pensamento desses dois sensualistas com o intuito de estabelecer uma ligação entre o pensamento dos moralistas franceses e o último hedonista que trataremos nessa seção. Se em Montaigne, La Rochefoucauld e La Bruyère e, por fim nos utilitaristas, encontramos críticas à moral da época a partir de uma leitura da vida em sociedade e do papel dos legisladores, em Condillac e La Mettrie encontramos na ênfase dada ao homem ocasionado e constituído sensorialmente uma leitura muito particular da natureza humana. Com efeito, essas duas maneiras (social e natural) de retratar a herança hedonista nos conduz a sua expressão mais radical: a filosofia libertina do Marquês de Sade.

Não por acaso, justificamos nossa escolha pontual tendo em vista que a noção de gozo – conforme trataremos à luz da teoria psicanalítica – também apresenta uma dimensão tanto sociopolítica quanto corporal. Trabalhar o gozo enquanto o *pathos* supõe considerar suas duas dimensões, algo que Sade retratou muito bem nas suas obras.

2.5. A LIBERTINAGEM COMO PONTO DE CHEGADA E PASSAGEM

Chegamos ao final do nosso breve percurso na história da filosofia no ponto que entendemos como crucial entre o recorte que escolhemos – iniciando pela pós-modernidade e retomando alguns aspectos importantes da tradição hedonista – e o advento da psicanálise. Trata-se daquele que, embora não tenha construído uma filosofia política – até por que esta nunca teria sido sua intenção – trouxe à tona, a partir de sua experimentação literária, a radicalização de um materialismo que aproxima o homem da natureza a ponto de não fazer importância onde começa um e termina o outro. Para Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814), natureza humana e natureza de um modo geral se equivalem principalmente no que diz respeito ao modo de funcionar, existindo assim, uma continuidade entre a natureza e a cultura, mundo físico e biológico.³¹¹ Sade denuncia assim a influência sofrida de La Mettrie onde tudo estaria relacionado ao mundo sensível, distanciando-se de qualquer tipo de transcendentalismo.

Por que o pensamento de Sade é fundamental para entendermos o gozo e sua relação com a pós-modernidade se, como dissemos Sade não tem a pretensão de fazer filosofia política? A resposta reside, primeiramente, no fato de que as concepções freudianas de

³¹⁰ Cf. Ibid, p. 144.

³¹¹ BOCCA, F. V. *La Mettrie: Nem santo nem pecador*, p. 134. Sofia, Vitória-ES, v.6, n.2, p. 128-145, 2017.

aparelho psíquico e mais tarde a concepção lacaniana de sujeito, em parte, podem ser aproximadas às máximas do libertino quando analisadas as questões da primazia dos impulsos humanos – que podem ser aqui entendidos como prazer, desejo e gozo. Em segundo lugar, essa mesma natureza egoísta apontada por Sade fundamenta também o liberalismo econômico de Adam Smith – principalmente quando pensado em relação à Mandeville – e, por consequência toda a sua expressão mais atualizada que recebe o nome de neoliberalismo.

Segundo Dufour, Kant é o principal representante da vertente do iluminismo responsável pela produção do transcendentalismo enquanto Adam Smith – contemporâneo quase exato – enfatizou os aspectos econômicos e chamou de liberalismo. As duas vertentes seriam perfeitamente opostas, sendo a primeira baseada numa questão regulatória (o imperativo categórico) e a segunda visando a ausência de regulação, ou mais especificamente como vimos, um “deixar fazer”.³¹² É aqui, aproximado a Smith que posicionaremos Sade.

A sociedade da época não suportou Sade, pois ele escancarou os a verdade por trás do liberalismo. A ideia de “mão invisível” apresenta uma carga teológica, um ideal divino de que as coisas naturalmente vão se organizar, mas a natureza das pulsões ou – na linguagem de Sade – a natureza humana é caótica e, portanto, não tende a se organizar. Dufour diz ainda que:

Situar Sade dessa maneira permite adiantar que o liberalismo tem duas faces: uma face puritana, representada pelo ‘primeiro filho’ de Mandeville, vale dizer, Adam Smith, e uma face perversa, indissociavelmente ligada, representada pelo ‘segundo filho’ de Mandeville, Sade. [...] o que poderia ser dito assim: o liberalismo é Smith com Sade.³¹³

Com efeito, nossa escolha em posicionar a importância de Sade como ponto de “chegada e passagem” se deu em função tanto do viés histórico – onde notamos o liberalismo como característica econômica da pós-modernidade – quanto da própria noção de natureza humana proposta pelo libertino onde os traços perversos são marcas do homem e, conseqüentemente, constituem a engrenagem social pós-moderna.

Lacan diz que Sade inaugura – a partir de uma subversão da ética kantiana – um caminho pelo qual Freud percorre tempos depois sem maiores preconceitos e se fazendo ouvir.³¹⁴ Se Kant falou de um *Bem* do campo do dever, que tem como representante a lei moral, Freud falou de um princípio do prazer baseado em questões ligadas à economia

³¹² Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa - liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013. p. 171.

³¹³ Ibid, p. 174.

³¹⁴ Cf. LACAN, Jacques. *Kant com Sade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1998. p. 777.

psíquica e Sade sugeriu que “fiquemos bem no mal”³¹⁵. Para Kant, não importa o objeto, já para Sade, ele se faz fundamental. Há em Sade, como vimos, uma supremacia da materialidade em detrimento da transcendência.

Sade é radical no que diz respeito ao potencial sensível do homem. Para ele, não há nada que seja mais forte do que a busca pelos prazeres do corpo e isso, obviamente ganha um alcance na esfera ética e política. Monzani estabelece de maneira precisa um ponto de ligação entre La Mettrie e Sade. Como vimos, La Mettrie não relaciona a felicidade à verdade, na medida em que ela pode ser imaginária e Sade acrescenta aí o recurso da fantasia. O comentarista assevera que “com Sade o sujeito real torna-se suporte da projeção imaginária, das fantasias do sujeito”³¹⁶. Ou seja, para Sade o sujeito relaciona-se não com outro sujeito, mas sempre com uma projeção imaginária, fantasiosa e, só por isso é capaz de usufruir das experiências mais bizarras. Foi justamente a sua “imaginação demente sem rival” que tornou sua presença insuportável a ponto de viver boa parte de sua vida isolado do convívio social.³¹⁷

Sobre a prevalência da sensibilidade em relação à racionalidade Bocca comenta:

Sade sustentou que toda faculdade racional uma vez entendida como derivada da sensibilidade deveria antes permanecer a ela associada, quer dizer, a seu serviço, atuando segundo a finalidade de atender a suas inclinações e interesses. Apoiado neste ponto de vista não admitiu o funcionamento de uma faculdade racional, seja em seus aspectos cognitivo, moral ou estético, que não tenha por finalidade reconhecer e atender às exigências da sensibilidade e, por extensão, ao jogo mecânico de forças naturais, conectando o homem à natureza.³¹⁸

Sade dá ênfase à natureza humana com características bem específicas. Diferentemente de Rousseau, por exemplo, para Sade o homem não pode ser naturalmente “bom”, pois a satisfação a qualquer preço atua como uma máxima e conduz inevitavelmente ao egoísmo extremo. As depravações e a pornografia representam para Sade não só a expressão dessa natureza que leva o prazer às últimas consequências, como também, referem-se à pesada crítica do libertino aos discursos morais vigentes.

Todavia, Sade apresenta uma valorização à conduta desviante pelo simples fato de que a própria natureza é uma soma indefinida de desvios.³¹⁹ A valorização do desvio é, portanto,

³¹⁵ Ibid, p. 778.

³¹⁶ MONZANI, L. R. *Sade - ou a individualidade desejanter*. In: BOCCA, F, V; ARAÚJO, Arthur (orgs.). *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVIII*. Curitiba: CRV, 2013. p. 46.

³¹⁷ VALLADARES, Eduardo. *Sade um marquês anticlerical*. In: SADE, Marquês de. *Discursos ímpios*. São Paulo: Imaginário, 1998. p. 7.

³¹⁸ BOCCA, F. V. *Do Estado à Orgia: Ensaio sobre o fim do mundo*. Curitiba: CRV, 2015. p. 86.

³¹⁹ BINOCHE, Bertrand. *Sade ou a institucionalização do desvio*. Revista Discurso, São Paulo, v.47, n. 2, 2017. p. 89. pp. 89-105.

apenas torná-lo desejável.³²⁰ Assim, o crime e todas as outras formas de desvio são formas de se satisfazer que mostram o universo perturbador do desejo e a figura do legislador do povo libertino aparece não como aquele que transgride a lei, mas sim como aquele que opera em nome de uma lei e atua como preceptor imoral. É sobre esse aspecto do pensamento de Sade que nos referimos quando insistimos na existência de uma lógica perversa presente na pós-modernidade. Todo o movimento individualista resultante de um egoísmo exacerbado é legitimado pelo discurso atual de competitividade e busca por satisfação a qualquer custo. Binoche assevera que “a mesma injunção à abundância leva, contudo, necessariamente além, e desfaz toda a comunidade, na medida em que faz da vida humana uma competição incessante, da qual os indivíduos participam”.³²¹

Lacan enuncia a máxima subversiva sadeana: "Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me de gosto nele saciar."³²² Daqui parte Lacan delineando pontos importantes da *Filosofia na Alcova*, entre eles, a falta de reciprocidade que a máxima expõe e a impossibilidade de pensá-la como lei universal. Para Sade não há no ser humano nenhuma instância racional interna capaz de desviá-lo do objetivo de encontrar escoamento para toda a soma de excitações provenientes da experiência sensível.

Bocca bem observa que Sade dá um valor especial à voluptuosidade, pois a considera como o mais elevado estado de felicidade física que pode acontecer ao homem e isso ocorre com o acréscimo fundamental da capacidade imaginativa.³²³ Assim, notamos que para Sade, a imaginação se apresenta como um acessório importante à própria sensação. Não há para Sade nenhuma diferença entre a experiência real e a imaginada desde que provoquem o sistema orgânico. É sob essa mesma configuração que situamos as relações entre o sujeito e o objeto onde um componente imaginário se faz presente sempre. É o que a psicanálise chama de fantasia e fetiche que, nas estruturas neurótica e perversa respectivamente, assumem também um papel fundamental como veremos adiante.³²⁴

Em Sade, a primazia da natureza desejante coloca o homem diante de um determinismo que o impede de ser livre. Não há liberdade de fato quando se está mergulhado nas inclinações de uma natureza mecânica. Assim, mais uma vez concordamos com a ideia de que uma verdadeira liberdade necessita admitir a existência de uma interdição. A interdição

³²⁰ Cf. Ibid, p. 91.

³²¹ Ibid, p. 101.

³²² LACAN, Jacques. *Kant com Sade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998. p. 780.

³²³ Cf. BOCCA, F. V. *Do Estado à Orgia: Ensaio sobre o fim do mundo*. Curitiba: CRV, 2015. p. 89.

³²⁴ Ver seções 4.2.1 e 4.2.2 do presente trabalho.

apresenta a possibilidade de transgressão e, portanto, de escolha. A liberdade implica a possibilidade de transgressão. Se só há uma opção – e em Sade isso se refere à vivência de uma natureza determinista – não posso ser livre.

Uma consistente amostra da filosofia libertina de Sade pode ser encontrada nos romances que contam a história de duas irmãs: Justine e Juliette. Primeiramente, em 1791, publica o que conta a história de Justine e mais tarde, em 1795, publica *Nova Justine ou as desgraças da virtude* que conta também a história de Juliette. O título é bastante revelador, mostrando a essência do seu pensamento que dá à virtude um lugar de provocadora de infelicidade.

A personagem Justine é a representação da castidade, dos bons modos. Nas palavras de Monzani: “[...] umas das razões básicas de Justine ser uma máquina bloqueada, advém do fato de que ela renuncia às suas inclinações e seus afetos naturais para, negando-os, assumir como predominante o sistema da virtude (moral-ético-religiosa)”³²⁵. Ou seja, a tentativa de levar uma vida virtuosa, para Sade não passa de um bloqueio dos afetos naturais. Obviamente, na filosofia libertina, assumir uma vida virtuosa não era sinônimo de encontro com a felicidade, muito pelo contrário. A tentativa de negar a natureza provocava em Justine um apagamento de sua singularidade.

Em Juliette, oposto de Justine, encontramos a verdadeira máquina libertina. Aquela entendida como desbloqueada e, portanto, representante da verdadeira singularidade, na medida em que permite que a sua natureza atue fluidamente, sem impedimentos. Juliette também não é exemplo de encontro com a felicidade, mas sim da única e verdadeira forma de tornar a vida possível e interessante.

As duas irmãs são representantes de uma dualidade que Sade não considera. Para o Marquês não há conflito interno e tudo respeita as leis de uma natureza mecânica acrescida de elementos imaginários para potencializar as sensações. Justine e Juliette são duas personagens que passam boa parte da vida separadas – como se realmente não pudessem passar juntas, devido a essa própria dualidade. Poderíamos aproximar as duas personagens de Sade às conhecidas forças contrárias e complementares que foram descritas ao longo da história: Eros e Tânatos; Apolo e Dionísio; Pulsões de vida e de morte. Todas essas figuras compõem o jogo de forças vivenciado pelo ser humano e que, para Sade, não faz nenhum sentido, principalmente ao libertino. Juliette vive toda a fruição sem culpa ou sofrimento ao contrário de Justine.

³²⁵ MONZANI, L. R. *Sade - ou a individualidade desejante*. In: BOCCA, F, V; ARAÚJO, Arthur (orgs.). *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVIII*. Curitiba: CRV, 2013. p. 50.

Outra importante tese encontrada na obra de Sade é a que diz respeito aos “espíritos animais”. Segundo Bocca na obra *Filosofia de Alcova* Sade retoma a questão dos “espíritos animais” atribuindo a eles a responsabilidade pela obtenção de prazer diante do sofrimento alheio desde que estimule e convulsione o sistema nervoso.³²⁶ O gozo, o prazer extremo é, portanto, algo que se experimenta no corpo. Algo natural, animal e, poderíamos assim concluir, que apresenta pouca ou nenhuma qualificação do ponto de vista de uma racionalidade.

O último ponto na filosofia de Sade que vamos explorar é o seu ateísmo radical. Para Sade a natureza está no lugar de Deus, como aquela de onde vêm todas as coisas. Da mesma forma, o agir pela natureza não implica nenhum remorso ou arrependimento. Para o Marquês, isso seria do campo das religiões que atrapalham os interesses libertinos. Mas é interessante notar que, ainda que a existência de Deus seja duvidada pelo libertino, ele estabelece algumas restrições quanto a pronuncia da palavra. Segundo Bocca:

[...] a blasfêmia contra Deus, além de servir para intensificar os sentidos, reforça a iniciativa e a necessidade de combater sua ideia, reforça a suspeita sobre sua existência, apontando para sua importância na desmontagem dos fatores bloqueadores da imaginação libertina.³²⁷

É assim que ocorre na *Filosofia da Alcova* quando Dolmancé, Eugênia e a Madame travam uma longa discussão sobre a existência de Deus logo após gozarem imensamente numa orgia. Nesse diálogo não faltam palavras para afirmar a inexistência de Deus como se isso intensificasse aquele momento, ou ainda, que haveria um gozo maior quando esse se dá por meio de uma transgressão.

Mas e quando a Lei de Deus representar antes a possibilidade ao invés da proibição? Ainda sim o sujeito amplificará o seu gozo na transgressão? O certo é que na pós-modernidade não vivenciamos uma ausência total de leis. O Mercado tem as suas leis. A mão invisível deixa tudo no seu devido lugar segundo Adam Smith. Na pós-modernidade é possível experimentar a perversão seguindo as leis do Deus Mercado.

Novamente, vemos com Dufour um outro ponto de vista interessante. Segundo o autor a partir da crise de 1929³²⁸ houve uma transformação do capitalismo de produção para o capitalismo de consumo.³²⁹ Assim, o capitalismo não morreu de superprodução e deu lugar a uma espécie de compartilhamento daquele gozo que não pode ser consumido por ser o

³²⁶ Cf. BOCCA, F. V. *Do Estado à Orgia: Ensaio sobre o fim do mundo*. Curitiba: CRV, 2015. p. 98.

³²⁷ Ibid, p. 101.

³²⁸ Também chamada de A Grande Depressão. Atingiu a economia ao longo da década de 1930 e terminou com a Segunda Guerra Mundial.

³²⁹ Cf. DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa - liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013. p. 183.

excesso do excesso estabelecendo uma democratização do gozo.

A grande virada do capitalismo a partir de 1929 segundo Dufour foi a invenção da *pin-up*, figura feminina, inocentemente sedutora utilizada para fazer a propaganda de muitos dos produtos da época. A *pin-up* deu origem a uma sequência de outras figuras femininas representando uma espécie de pornô *soft*, movimentavam o mercado da indústria e da economia libidinal. Nas palavras do autor: “Fica evidente, portanto, que o perverso puritanismo agiu com extrema sutileza, pois foram os adeptos de Adam Smith, o puritano, que chamaram em seu socorro Sade, o perverso.”³³⁰

A tese de Dufour é bastante interessante e ousada. Para ele, Sade salvou o capitalismo a partir de uma democratização do gozo entre sujeitos “portadores” de uma perversão ordinária, construída sutilmente nas narrativas liberais. Diferentemente de Sade e dos libertinos em geral, a pós-modernidade com seu neoliberalismo são escancara em alto e bom som o discurso de que devemos gozar incessantemente. Há inclusive um conservadorismo nos costumes como se existisse uma máscara que cobre um individualismo exacerbado e mostra um “hedonismo envergonhado”³³¹ que goza escondido com as ofertas do Mercado. Em todo caso, diz Dufour, nem Sade é um transgressor, pois também é submetido a uma lei: E essa lei manda gozar! Assim é também o perverso ordinário pós-moderno que acata as leis do Mercado sentindo-se livre. A diferença é que a lei a que Sade se refere é a da própria natureza enquanto que nas Leis do Mercado, estamos falando de uma Lei simbólica.

Finalmente, as leituras de Sade e as interpretações de Lacan e Dufour sobre o mesmo autor possibilitam a constatação de que a chamada “perversão ordinária”³³² nada mais é do que um produto de um discurso – o do Mercado. O sujeito é muitas vezes o neurótico – como veremos na sua amarração com a fantasia – fascinado pelas promessas neoliberais.

Veremos na sequência, como a noção de gozo para a psicanálise pode ser emparelhada ao o projeto perverso das sociedades pós-modernas. Iniciaremos com Freud e o gozo pensado como algo “além do princípio do prazer”, numa construção que parte do *Projeto para uma psicologia científica* de 1895.

³³⁰ Ibid, p. 186.

³³¹ Slavoj Žižek chama de “hedonismo envergonhado” o movimento que oferece uma realidade desprovida de sua essência nociva.

³³² Conceito criado por Jean-Pierre Lebrun.

CAPÍTULO 3

O PRAZER E A SATISFAÇÃO NA PSICANÁLISE FREUDIANA

Em toda a obra freudiana, poucos são os momentos em que o termo “gozo” – em alemão *Genuss* – é utilizado. Na sua versão em português encontramos duas diferentes traduções para o termo *Genuss*. Na primeira e menos confiável³³³, o termo alemão é traduzido por “altamente prazerosa”, referindo-se a uma forma de sensação decorrente de experiências penosas. Na tradução mais recente³³⁴, encontramos a expressão “elevado deleite” para se referir ao mesmo ponto. Gozo, segundo a língua portuguesa pode ser entendido como prazer ou satisfação, posse ou uso de alguma coisa e ainda, prazer sexual. Aqui, justamente, se encontra nossa questão. Freud, a partir de 1920, utilizou a expressão “*além do princípio do prazer*”, ou seja, algo não contemplado pelo conceito de prazer (*Lust*), ou pelo princípio do prazer (*Lustprinzips*). Um “além”, um excesso, que estabelece também uma relação com a dor. Não sabemos ao certo onde acaba o prazer e começa a dor, ou vice e versa e esse entre-dois coloca o ser humano no constante “fio da meada”, limite entre a vida e a morte.

Mas por que o inventor da psicanálise não o utilizou a expressão *Genuss* com maior frequência? Uma das passagens está num texto escrito provavelmente em 1905 e publicado somente após a sua morte em 1942. Trata-se de “*Personagens psicopáticos no palco*”, onde Freud fala do drama teatral e sua capacidade em provocar “terror e comiseração”. Quando fala da experiência vivida pelo espectador ele diz:

[...] seu gozo tem por premissa a ilusão, ou seja, seu sofrimento é mitigado pela certeza de que, em primeiro lugar, é um outro que está ali atuando e sofrendo no palco, e em segundo, trata-se apenas de um jogo teatral, que não ameaça sua segurança pessoal com nenhum perigo. Nessas circunstâncias ele pode deleitar-se como um ‘grande homem’, entregar-se sem temor a seus impulsos sufocados, como a ânsia de liberdade nos âmbitos religioso, político, social e sexual, e desabafar em todos os sentidos em cada uma das cenas grandiosas da vida representada no palco³³⁵.

³³³ Trata-se da Edição Standart das Obras Completas (ESB). Rio de Janeiro: Imago.

³³⁴ Trata-se da tradução de Luiz Alberto Hanns lançada pela mesma editora.

³³⁵ FREUD, Sigmund. *Personaje psicopáticos em el escenario (1905) [1942]*. Volumen VII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 292-293.

Diferentemente do gozo (*Genuss*), o prazer (*Lust*) ocupa lugar de destaque no desenvolvimento da teoria freudiana. Notamos que a sua utilização já aparece, ainda que meio mascarada, nos primeiros textos do inventor da psicanálise como no complexo *Projeto para uma psicologia científica* e alcança ares de protagonista em “*Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*” e no acima citado “*Além do princípio do prazer*” de 1920. A seguir, mostraremos os caminhos traçados pela noção de prazer e de satisfação no cerne da teoria freudiana para, finalmente, avançarmos na estruturação do conceito de gozo (*Jouissance*) assim como Lacan o definiu.

3.1. NO PRINCÍPIO: UM MATERIALISMO ENERGÉTICO

O *Projeto para uma psicologia científica*, texto escrito em 1895, mas publicado somente em 1950, onze anos após a morte de Freud, é, sem dúvida, um dos seus textos mais complexos. Muito dessa complexidade reside no fato de que se trata de um texto quase que inteiramente de conteúdo neurofisiológico e amplamente especulativo. Como a teoria psicanalítica ainda se encontrava num estágio inicial, havia claramente no texto de 1895 uma tentativa de enquadramento, por parte de Freud, de suas ideias no discurso científico e, mais especificamente, médico da época. Do mesmo modo, não há como negar o fato de que muito do que viria a ser escrito ao longo de todo o curso do desenvolvimento da teoria psicanalítica já tinha suas sementes plantadas no *Projeto...*

Podemos notar que nesse início Freud apoiava sua teoria em um materialismo de energia e não em uma metafísica clássica. As categorias de neurônios e as quantidades de energia no interior de um chamado “aparelho psíquico”³³⁶ são utilizadas para explicar, principalmente, as sensopercepções e a memória. Um princípio regulador desse processo começa a ganhar contornos teóricos e uma porção de excitação no interior do organismo era, por hora, chamada de “estímulos endógenos”. Ali, já se encontrava implícita boa parte da metapsicologia freudiana que passaremos a esmiuçar.

Para Freud, o aparelho psíquico poderia ser pensado como um reservatório de excitações decorrentes da percepção dos estímulos externos – num primeiro momento – que causaria desprazer pelo acúmulo e prazer pela liberação, respeitando assim um princípio regulador dessa energia no interior do aparelho que deveria manter-se sempre em zero. Os

³³⁶ Freud desenvolve ao longo de toda a sua obra a noção de aparelho psíquico para indicar onde se encontrariam todos os processos mentais do ser humano. Essa noção passa por reformulações ao longo do trajeto freudiano, porém, em nenhum momento é extinta.

estímulos externos seriam captados por dois tipos de neurônios: O primeiro, Freud chamou de neurônios ϕ e os caracterizou como aqueles que possuíam a permeabilidade e a ausência de resistência e retenção como características principais sendo responsáveis, principalmente, pela percepção; Os neurônios do segundo tipo faziam parte do sistema Ψ , e tinham como característica principal a impermeabilidade sendo, portanto, capazes de reter o conteúdo proveniente das experiências perceptivas. Tal retenção permitia a recordação posterior da experiência, ou seja, o processo de memória. Estariam então definidas as células perceptuais e as células mnêmicas.

Não havia ainda nessas duas classes de neurônios um fator qualificador dos estímulos, ficando isso a cargo das *quantidades* (Q) de excitação experimentadas. Ou seja, mais *quantidade* significava aumento de desprazer no interior do aparelho e, conseqüentemente, a diminuição dessa mesma Q acarretaria em diminuição do desprazer. Onde estaria localizada então no interior do aparelho a qualificação desses estímulos? Freud apresenta a resposta na definição de uma terceira categoria de neurônios. Assim ele diz:

[...] reunimos ânimo suficiente para presumir que haja um terceiro sistema de neurônios que é excitado junto com a percepção, mas não com a reprodução, e cujos estados de excitação produziram as diferentes qualidades – vale dizer, seriam *sensações conscientes*.³³⁷

A terceira categoria de neurônios Freud chamou de ω e não a diferenciou fisiologicamente das demais. A capacidade de qualificar os estímulos estaria relacionada aos que ele chamou de “período” que nada mais era do que a dinâmica estabelecida entre os conteúdos que ficariam retidos e os que seriam transmitidos, definiriam, entre outras coisas, a memória e a qualificação dos estímulos. O “período” representaria uma “característica qualitativa” que, quando chega aos neurônios ω converte-se em qualidade. Não obstante, notamos que, mesmo quando Freud estabelece uma relação de qualificação do estímulo pelo neurônio, isso não se dá excluindo o processo mecânico em que o aparelho tende a eliminar o acúmulo de quantidade de excitação no seu interior – aquilo que Freud chamou de $Q\eta$.

Esse princípio regulador – o da inércia – serviu, num primeiro momento, para Freud justificar todo esse empenho do aparelho em descarregar toda a excitação do seu interior. Com o objetivo de manter a tensão interna igual a zero, o aparelho realizaria o chamado “movimento reflexo”³³⁸ como reação ao recebimento dos estímulos. Temos então nesse

³³⁷ FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología (1895 [1950])*. Volumen I. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 353.

³³⁸ Movimento de descarga das excitações provenientes do mundo externo.

momento da construção freudiana uma definição de prazer marcada pela descrição do movimento realizado pelo aparelho para se livrar daquilo que pode ser entendido como desprazeroso e que, nas primeiras linhas do *Projeto*, significa apenas aquilo que sobrecarregaria os neurônios ou o que Freud chamou de “uma descrição defensiva” – do aparelho psíquico, (anterior ao eu)”³³⁹.

Essa tendência de fuga do estímulo resultante do princípio da inércia é sempre mantida enquanto objetivo, porém, Freud verificou que nem sempre ela é possível de imediato ainda que persista. Essa conclusão é tirada a partir da verificação dos efeitos provocados pelos chamados “estímulos endógenos” que seriam resultantes das grandes necessidades do organismo como a respiração e a sexualidade, por exemplo. A existência desses estímulos internos impede a imediata concretização do princípio da inércia, pois, o aparelho não consegue dar vazão à tensão criada pelo processo primário, necessitando de uma “ação específica” traduzida por uma realização no mundo externo. Assim, o princípio do prazer continua a orientar a ação específica, mas Freud passa a levar em consideração o princípio da constância como o princípio realmente possível em decorrência dessa dinâmica interna do aparelho. Não mais a redução da tensão à zero, e sim a busca pela menor tensão possível por uma maior quantidade de tempo é o que regulará a mecânica do aparelho. A isso, Freud dá o nome de princípio da constância³⁴⁰.

A dor, segundo Freud, seria uma das representações desse movimento quantitativo do aparelho. Para o autor, uma elevação considerável das Qs atuando nos neurônios Ψ após romperem com as barreiras de contato em ϕ provocam a dor. Ao falar da experiência da dor, Freud se refere mais explicitamente à ideia de desprazer associada ao aumento de excitação do aparelho. Assim ele assevera:

A dor produz em Ψ (1) grande aumento de nível, que é sentido como desprazer por ω ; (2) uma propensão à descarga, que pode ser modificada em determinados sentidos, e (3) uma facilitação sobre esta última e uma imagem mnêmica do objeto que provoca a dor. Além disso, é indiscutível de que a dor possui uma *qualidade* especial, que se faz reconhecer junto com o desprazer.³⁴¹

Freud parece se referir aqui ao afeto – no caso da dor – que promove, por exemplo, reações como a repulsa a partir de uma lembrança que outrora provocou dor. Do mesmo modo, o autor se refere aos estados de desejo que estariam relacionados às experiências de

³³⁹ FREUD, Sigmund. Proyecto de psicología (1895 [1950]). Volumen I. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 335.

³⁴⁰ Cf. Ibid, p. 341.

³⁴¹ Ibid, pp. 364-365.

satisfação que impulsionariam o homem ao objeto desejado. O certo é que no *Projeto*, embora possamos intuir que alguns dos conceitos fundamentais da teoria freudiana já estariam lá de maneira incipiente, a ênfase dada aos aspectos energéticos e materialistas na presente obra dificultam a transformação das intuições em conclusões.

Poucos anos separam a escrita do *Projeto* da *Interpretação dos sonhos*, porém, é possível notar claramente a mudança de perspectiva tomada por Freud. Com o texto de 1900, conforme veremos a seguir, sem abandonar completamente o viés neurológico, acompanharemos a passagem para uma ênfase menos cientificista, onde a experiência clínica indicará os caminhos próprios da construção da sua metapsicologia.

3.2. O DESEJO NA INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS

O desejo se configura para a psicanálise como uma noção central, pois se situa como ponto nevrálgico da subversão ao cogito cartesiano como marca do homem moderno. O sujeito na perspectiva psicanalítica é o do desejo inconsciente apresentado nas suas manifestações enquanto sintoma, atos falhos, chistes, lapsos de linguagem e sonhos.

Em 1900 com a publicação de “*Interpretação dos sonhos*” é realizado um importante acréscimo à teoria psicanalítica. Como vimos, muitos elementos que formaram o que entendemos por teoria psicanalítica hoje já estavam implícitos no *Projeto*, porém, é o texto de 1900 que revoluciona, na medida em que estabelece o inconsciente como a instância mais importante daquele aparelho inicialmente descrito. É a transição da ciência médica para aquilo que mais tarde seria chamado de metapsicologia. Dentre os muitos aspectos relevantes que são apontados nesse texto, nos deteremos a dois principais: a nova topografia psíquica que se apresenta com a ênfase dada ao inconsciente e o sonho como a manifestação mais autêntica de nossos desejos inconscientes.

Segundo Freud: “o principal *sine qua non* para a formação dos sonhos é que a mente esteja em estado de sono; e agora podemos explicar esse fato; o estado de sono possibilita a formação de sonhos porque reduz o poder da censura endopsíquica”³⁴². Quando estamos em estado de vigília nossa censura é reforçada, da mesma forma que, quando estamos dormindo há um “afrouxamento” dessa mesma censura. É isso também que permite lembrarmos ou esquecermos os conteúdos sonhados bem como alterarmos a sua forma original no momento da interpretação consciente. Existe nos processos oníricos uma seletividade involuntária, pois

³⁴² FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños (1900 - 1901)*. Volumen V. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 557.

esta se dá em nível inconsciente.

Da mesma forma, a censura atua dificultando o reconhecimento consciente do conteúdo sonhado como um desejo disposto a se realizar. Freud afirma sem hesitação que o desejo é a “força propulsora do sonho”³⁴³, mas já adianta – vinte anos antes da publicação de *Além do princípio do prazer* – que os sonhos de angústia tornam essa afirmação mais complexa. Freud então descreve as três possíveis origens do desejo verificado nos sonhos: A primeira delas estaria relacionada a desejos despertados ao longo do dia e, que por motivos externos não puderam ser realizado ficando assim “pendentes”. A segunda origem, da mesma forma, teria surgido durante o dia, mas por força da censura teria sido repudiada. E por fim, aqueles desejos que não teriam ligação com as percepções diurnas e já se encontrariam numa região mais profunda da psique e, somente em função da diminuição da censura durante o sono eles emergiriam.

Freud deixa claro que as vivências diurnas não teriam força autônoma para produzirem um sonho. Elas até poderiam potencializar um desejo que já se encontraria ali, como um desejo inconsciente do mesmo teor. O psicanalista assevera ainda que “o desejo que é representado num sonho tem de ser um desejo infantil. No caso dos adultos, ele se origina no inconsciente.”³⁴⁴. Mesmo quando o conteúdo do sonho refere-se a uma preocupação ou outra coisa inicialmente desprazerosa, ainda sim, trata-se de realização de desejos, na medida em que os sonhos podem promover uma modificação nos afetos desprazerosos a partir do processo de recalque e assim os transforma em desejos inconscientes.

Assim, Freud conclui que o poder do inconsciente no sonho pode ser no máximo, um desejo que se apresenta. Esse desejo nada mais é do que um componente proveniente de uma satisfação outrora realizada. Com efeito, toda vez que a mesma necessidade for despertada ocorre uma recatexização mnêmica dessa experiência de satisfação que Freud chamou de desejo. O reaparecimento da percepção seria a realização do desejo³⁴⁵. Garcia-Roza comenta a noção de desejo em Freud da seguinte maneira:

Como ponto de partida, podemos dizer que um desejo é uma ideia (*Vorstellung*) ou um pensamento; algo completamente distinto, portanto, da necessidade e da exigência. O desejo se dá ao nível da representação tendo como correlato os fantasmas (fantasias), o que faz com que, contrariamente à pulsão (*trieb*) – que tem de ser *satisfeita* –, o desejo tenha de ser *realizado*.³⁴⁶

³⁴³ Ibid, p. 564.

³⁴⁴ Ibid, p. 583.

³⁴⁵ Cf. Ibid, p. 595.

³⁴⁶ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 83.

A interpretação dos sonhos passa a ter fundamental importância no processo analítico, pois permite acessar, de maneira indireta, aquilo que muitas vezes é caro ao sujeito enquanto realização na vida prática, porém permanece vivo enquanto desejo ainda que esse desejo de que fala Freud seja diferente daquele desenvolvido por Jacques Lacan, que exploraremos mais tarde.

3.3. PRAZER E REALIDADE

Como foi possível notar, no *Projeto* a busca pelo prazer, propriamente dito, foi chamado de “estados de desejo”, mas o grande objetivo do aparelho psíquico estaria relacionado à diminuição do desprazer, ou, mais especificamente, na manutenção do princípio da constância. A específica denominação de “Princípio do prazer” só aparece realmente no texto de 1911, intitulado “*Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*”. Nesse momento da construção teórica já havia se passado mais de dez anos desde a publicação do célebre texto “*A interpretação dos sonhos*” onde a noção de inconsciente realmente encontra contornos mais definidos e estabelece seu lugar privilegiado no formato topográfico do aparelho psíquico.

Com efeito, Freud estabelece o princípio do prazer-desprazer (*Lust-Unlust*) como o retorno do movimento de toda a atividade psíquica inconsciente em busca do prazer e, conseqüentemente, o afastamento – principalmente pela via do recalçamento – também inconsciente de tudo aquilo que proporciona desprazer. A busca inconsciente pelo prazer é tão presente que, por muitas vezes na impossibilidade de encontrá-lo, o aparelho psíquico encontra na alucinação do objeto desejado, a experiência prazerosa. Saída essa nem sempre possível, ou melhor, nem sempre suficiente, pois a satisfação pela via alucinatória não dá conta de eliminar totalmente os acúmulos quantitativos de excitação no interior do aparelho. Resta então ao aparelho lidar de outra forma com as imposições do mundo externo que impedem a realização dos objetivos do princípio do prazer. Trata-se de uma adaptação do aparelho psíquico através da inclusão de outro princípio regulador – o princípio da realidade – que estaria ligado à consciência.

A consciência qualifica o estímulo como prazeroso ou desprazeroso e promove alguns encaminhamentos como, por exemplo, a busca da ação específica ou ainda a construção de ideias como produto do pensamento. Porém, existe uma espécie de atividade de pensamento que escapa ao teste de realidade ficando subordinada exclusivamente ao princípio do prazer.

Trata-se da fantasia³⁴⁷. A capacidade de fantasiar torna-se um importante recurso do aparelho psíquico que, deste modo, abandona a dependência de objetos reais.

Nesse momento da construção da teoria psicanalítica, a noção de pulsão já apresentava seu desenvolvimento em andamento e apresentava sua divisão em duas categorias: as pulsões do ego e as pulsões sexuais. As pulsões do ego estariam vinculadas à consciência enquanto as sexuais respeitariam as exigências do princípio do prazer e, portanto, utilizariam mais o recurso da fantasia. As pulsões sexuais obtêm inicialmente a satisfação de maneira auto-erótica, ou seja, não dependendo de objetos externos e sim, realizando-se no próprio corpo. É assim que acontece no início da infância e segue até a puberdade. Desse modo, o sujeito não experimenta as frustrações provocadas pela insatisfação decorrente do desencontro com o objeto externo e fica assim por mais tempo submetido ao princípio do prazer. Tanto a fantasia quanto o auto-erotismo representam tentativas de permanência no princípio do prazer e, como ali não havia distinção entre o objeto real e o alucinado, inevitavelmente o aparelho se encontrava sujeito ao engodo. Aí então, o princípio da realidade surge e confere ao aparelho uma eficiência mínima necessária³⁴⁸. Freud afirma da seguinte maneira:

Tal como o ego-prazer nada pode fazer a não ser *querer* trabalhar para produzir prazer e evitar o desprazer, assim, o ego-realidade nada necessita fazer a não ser lutar pelo que é *útil* e resguardar-se contra danos. Na realidade, a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção. Um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro.³⁴⁹

Com efeito, notamos que, desde Freud e suas primeiras construções teóricas sobre o aparelho psíquico, o ser humano apresenta uma dinâmica conflitante no interior do aparelho psíquico onde, de um lado, há uma tendência à busca ao prazer e a evitação do desprazer utilizando-se de todos os recursos possíveis, entre eles, a fantasia e, por outro lado, na impossibilidade de “extinguir” a busca pelo prazer, apresenta-se uma forma mais “segura” de obtê-la. A perspectiva apresentada a respeito do sujeito da pós-modernidade não nos parece muito distante do que Freud apresentou mesmo nesse momento da construção teórica, na medida em que a forte tendência em buscar um prazer momentâneo nunca é totalmente abandonada e transita em paralelo à busca de um prazer mais seguro – o que pode ser pensado como a necessidade de garantias buscadas pelo sujeito contemporâneo para dar conta do

³⁴⁷ Cf. FREUD, Sigmund. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)*. Volumen XII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 240.

³⁴⁸ Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 96-97.

³⁴⁹ FREUD, Sigmund. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)*. Volumen XII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 242.

sentimento de insegurança vivenciado constantemente.

Outro ponto em que o texto freudiano nos coloca a pensar a pós-modernidade diz respeito à religião, à ciência, à educação e à arte que, segundo o autor, seriam alguns exemplos da tentativa de conciliação entre prazer e realidade. Vimos anteriormente³⁵⁰ que essas áreas foram afetadas significativamente pelas mudanças advindas da pós-modernidade. O discurso religioso – principalmente o do cristianismo – encontra-se atualmente num esforço para recuperar-se daquela que foi uma de suas maiores crises e que teve como causa principal o descrédito dos fiéis após os escândalos sexuais que envolviam autoridades importantes da igreja. A ciência divide cada vez mais o seu lugar de discurso legitimador com a chamada “tecnologia da informação” que, muitas vezes é confundida com “qualquer” informação que se apresente primeiramente, sem que tenha havido necessariamente qualquer tipo de crivo científico. Por fim, a educação, enquanto possibilidade de criação de um dispositivo crítico e seu caráter transformador, cada vez mais tem buscado atender aos interesses do mercado assim como a arte. Assim, mais uma vez constatamos a falência das metanarrativas tradicionais e sua substituição pelos dispositivos pós-modernos.

Deixemos, por enquanto, essa discussão suspensa para vermos, a seguir, como no desenrolar da teoria pulsional e seus diferentes momentos, o prazer e a realidade são tratados pela psicanálise freudiana.

3.4. UMA DESNATURALIZAÇÃO DO HOMEM

Ainda que Freud possa ser pensado como um “evolucionista continuísta”, a ideia de um homem que, ao longo do seu desenvolvimento, possa se “desnaturalizar” surge com a construção da noção de pulsão. As concepções acerca de um inatismo psíquico bem como a de uma natureza instintiva precisam ser questionadas após as incursões metapsicológicas. O caminho que encontramos em Freud para apresentar a ideia de uma desnaturalização gradativa é o do desenvolvimento sexual humano muito bem descrito no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905.

Freud analisa, entre outras coisas, a relação que se estabelece entre o objeto sexual (de quem provém a atração), o alvo sexual (o destino da pulsão) e os desvios em relação a uma norma sexual. Os desvios em relação ao objeto sexual como, por exemplo, a inversão (nome dado por Freud às relações homossexuais) e àqueles relacionados ao alvo como as

³⁵⁰ As discussões sobre estes pontos encontram-se no capítulo 1.

transgressões anatômicas e as fixações de alvos sexuais provisórios. Nessas primeiras análises Freud apresenta a parcialidade das pulsões que são diferenciadas de acordo com as fontes somáticas e seus alvos. A pulsão estaria ligada a uma parte específica do corpo enquanto fonte de excitação (zona erógena) e seu alvo relacionado ao alívio desse estímulo no próprio órgão.

Na infância a pulsão ainda não é direcionada a um objeto externo e por isso é chamada de “autoerótica”³⁵¹. Esse movimento de busca e encontro de uma satisfação autoerótica se traduz no que Freud chamou de “disposição perversa polimorfa”³⁵² onde a criança experimenta diferentes transgressões para alcançar essa satisfação. A noção de vergonha, asco e moral ainda não estão desenvolvidas na criança e por esse motivo, tais transgressões enfrentam pouca resistência.

Nessa investigação do desenvolvimento sexual infantil Freud também apresenta a noção de parcialidade das pulsões. Muito embora haja nessa fase uma predominância das pulsões ligadas às zonas erógenas, Freud já denunciava a existência das pulsões escópicas e àquelas ligadas a crueldade³⁵³ que não apresentavam a mesma ligação inicialmente e, só mais tarde se relacionariam com os aspectos sexuais. Nas palavras do pensador:

Sob a influência da sedução, a perversão de ver pode alcançar grande importância na vida sexual da criança. Entretanto, minhas investigações da meninice tanto em pessoas sadias quanto de doentes neuróticos forçam-me a concluir que a pulsão de ver pode surgir na criança como uma manifestação sexual espontânea. As crianças pequenas cuja atenção foi atraída, em algum momento, para a sua própria genitália – geralmente pela masturbação – costumam dar o passo adicional sem ajuda externa e desenvolver um vivo interesse pelo genital de seus coleguinhas.³⁵⁴

Manteremos uma atenção especial na pulsão escópica por se tratar de uma característica importante nas relações do sujeito na pós-modernidade. Por enquanto deixaremos os detalhes de como se estabelecem essas relações em suspensão ressaltando apenas o fato de que Freud já identificara o surgimento da pulsão escópica desde o início do desenvolvimento sexual infantil e que não é abandonada ao longo de toda a vida.

Outro importante aspecto que sugere uma desnaturalização do ser humano desde o seu desenvolvimento infantil diz respeito à construção psíquica que se dá a partir da diferença anatômica dos sexos. Aqui ganha força o que Freud chamou de complexo de castração que se daria a partir de uma ideia de que a genitália presente nos meninos seria o ponto de referência em todos os seres humanos e que, por observação, posteriormente meninos e meninas

³⁵¹ FREUD, Sigmund. *Tres ensayos de teoría sexual (1905)*. Volumen VII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 179.

³⁵² Ibid, p. 180.

³⁵³ Cf. Ibid, p. 180.

³⁵⁴ Ibid, p. 181.

perceberiam que são diferentes anatomicamente. Tal constatação induziria a criança a desenvolver teorias a respeito dessa diferenciação. Para a menina ficaria a representação de algo perdido, uma castração real, enquanto o menino vivenciaria o medo de perder já que – na construção da fantasia – isso já teria acontecido com a menina. Freud diz ainda que, na menina surgirá imediatamente uma inveja do pênis do menino.

O que entendemos por desnaturalização é o fato de que esse processo de desenvolvimento sexual faz parte de uma construção psíquica que pode apresentar variações entre os seres humanos e não de uma natureza com características inatas e instintivas. É assim também no que diz respeito à escolha objetual que acontecerá mais tarde. As variações possíveis dessa escolha sustentam a tese freudiana de que esse processo se dá por outros elementos que não estão relacionados a uma função de procriação, por exemplo, e sim a uma satisfação pulsional.

Freud reforça por várias vezes no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o caráter parcial das pulsões e a sua relação direta com as zonas erógenas sem deixar de lado que existem também outras formas excitação como o trabalho intelectual, os processos afetivos, bem como aquilo que estaria relacionado ao que já comentamos sobre o olhar e ser olhado e os comportamentos de crueldade. Ou seja, as fontes de excitação podem ser as mais diversas, principalmente na infância quando a “organização” pulsional ainda é pré-genital reforçando o caráter parcial das pulsões.

Eis que surge, ainda nas mesmas investigações freudianas, um ponto que para nós é de fundamental importância. A chegada da puberdade provoca mudanças significativas no desenvolvimento do ser humano e aponta para a chamada “configuração normal definitiva” caracterizada pela transformação das pulsões autoeróticas em pulsões direcionadas ao objeto. As pulsões sexuais seriam então conjugadas e subordinadas ao primado da zona genital³⁵⁵. A obtenção do prazer agora é condicionada à descarga dos produtos sexuais que, anteriormente à sua concretização produz no organismo um estado de tensão. Ou seja, o prazer como objetivo é antecedido por um desprazer proveniente dessa tensão. Esse momento anterior à descarga Freud chamou de pré-prazer. O prazer experimentado na descarga é proporcional à tensão gerada na excitação da zona erógena da mesma maneira que, após sua experimentação essa tensão é eliminada. A novidade na puberdade é o prazer final, o da descarga, pois até então a criança experimentava o que agora é pré-prazer como prazer final.

Em nota de rodapé da edição em português³⁵⁶ do texto freudiano é explicada a dupla

³⁵⁵ Cf. *Ibid*, p. 196.

³⁵⁶ Trata-se aqui da Edição Standart das Obras Completas (ESB) da editora Imago.

utilização da palavra *Lust*. Ela significa tanto a tensão produzida quanto o próprio sentimento de satisfação. Podemos então concluir que para Freud, nesse momento, prazer (*Lust*) significa todo o processo que vai da tensão provocada pela excitação – pré-prazer – quanto à satisfação propriamente dita. Há uma explicação apontada por Freud sobre todo esse movimento que seria de origem econômica e biológica, na medida em que a tensão seria proveniente do acúmulo de substâncias químicas (o sêmen no caso do menino) no interior do órgão e a descarga promoveria um esvaziamento dessa tensão. Essa hipótese é descartada pelo próprio Freud ao pensar como isso aconteceria nas crianças, nas mulheres e nos homens castrados.

Trataremos agora da libido, aquilo que ganha força na teoria freudiana e se apresenta como o substrato energético da pulsão, aquilo que, verdadeiramente está em jogo nos processos de obtenção de prazer.

3.5. A LIBIDO E O NARCISISMO

A teoria da libido enquanto substrato energético das pulsões ganha contornos mais definidos no texto *Introdução ao narcisismo*, de 1914. A discussão é centrada na libido que é direcionada aos objetos e a libido que direcionada ao próprio *Eu* na construção do chamado narcisismo. Freud relembra que o *Eu* (ego) é constituído ao longo do desenvolvimento psíquico, posteriormente às pulsões que, nesse momento da construção teórica são divididas em pulsões sexuais e pulsões do *Eu* (ou de autoconservação) e, nesse caso, só o primeiro grupo conteria a libido. No que diz respeito ao princípio de funcionamento, as pulsões sexuais seriam regidas pelo princípio do prazer, na medida em que poderiam se satisfazer com objetos fantasiosos, enquanto as pulsões do *Eu* ou de autoconservação seriam regidas pelo princípio da realidade e necessitariam de um objeto real para a sua satisfação.

A questão que para nossa pesquisa se apresenta como importante é a de saber por que existe uma necessidade de investir libidinalmente nos objetos externos se as pulsões autopreservativas agora representariam as pulsões sexuais investidas no próprio *Eu*? Ou seja, no texto de 1914, Freud afirma que todas as pulsões são sexuais, o que custou, na época, seu rompimento com Jung que entendia a libido como algo além da sexualidade. Para Freud, as pulsões sexuais se apoiam inicialmente nas pulsões autopreservativas para depois se tornarem independentes³⁵⁷. Por essa razão, até então eram pensadas como pertencentes a dois grupos distintos.

³⁵⁷ Cf. FREUD, Sigmund. *Introducción del narcisismo* (1914). Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 76.

Mas então, qual seria a resposta da pergunta formulada por Freud? A resposta vem da constatação de que, embora o egoísmo seja fundamental como proteção ao adoecimento, ainda sim, a falta da capacidade de amar facilita o adoecer. Freud fala de um amor narcísico – onde a própria pessoa se vê como objeto amoroso – e de um amor de “apoio” que estaria relacionado às primeiras relações amorosas com aqueles que foram os primeiros a prestar os cuidados essenciais para essa pessoa enquanto criança, ou seja, na maioria das vezes a mãe.

Existe por parte dos pais um intenso investimento afetivo na criança. Esse investimento é narcísico, pois representa as expectativas dos próprios pais, assim como auxilia na construção do narcisismo original da criança. Esta representa para eles algo que beira a perfeição e passa a ocupar o lugar de “Sua majestade o bebê”³⁵⁸. Obviamente que, no processo de desenvolvimento normal do adulto essa posição precisará ser progressivamente abandonada. Como veremos adiante³⁵⁹, o processo de castração será o responsável por esse abandono de posição onde o *Eu ideal* dá lugar ao *ideal do Eu*. Um abandono, diga-se de passagem, simbólico e não definitivo visto que em vários momentos da vida, como na vivência de algumas angústias, o sujeito retorna a essa posição de *Eu ideal* como se pudesse assim, retornar ao lugar de figura idealizada pelos pais, o que diminuiria a angústia. A passagem simbólica do *ideal do Eu*, por sua vez, acompanhará o desenvolvimento da instância superegógica que, nesse momento da construção da teoria freudiana ainda se equipararia à ideia de uma “consciência moral”.

Com efeito, poderíamos sugerir que o *ideal do eu* e a sua equiparação à “consciência moral” seriam os embriões do que mais tarde vai se constituir como o importante conceito freudiano de *supereu*. Por ora, pudemos constatar que a libido surge como incremento indispensável para o entendimento da dinâmica de uma categoria específica de pulsões – sexuais ou “de vida” – que, juntamente com as pulsões de morte, formará a última dualidade pulsional apresentada por Freud.

3.6. UM ENTRE-DOIS: O LIMITE ENTRE O PSÍQUICO E O SOMÁTICO

O caminho feito por Freud para chegar até a noção de um algo *além do princípio do prazer*³⁶⁰ é árduo e representa boa parte da sua construção metapsicológica. Freud nunca abandonou definitivamente os argumentos apresentados no *Projeto*. Ao invés disso, propôs

³⁵⁸ Ibid, p. 88.

³⁵⁹ Na seção intitulada “*Mais que um mediador: o supereu*”.

³⁶⁰ As conclusões freudianas encontradas no célebre texto de 1920 representam – no que diz respeito às diferentes categorias de pulsões – suas últimas construções.

alguns desdobramentos na sua teoria inicial dos “estímulos endógenos” até apresentar em 1915 uma importante sistematização daquilo que nos últimos anos já vinha chamando de *pulsões*. O conceito de pulsão representa agora aquilo que seria o limite entre o somático e o mental marcando a ligação entre as intuições freudianas do texto de 1895 e aquilo que se desenvolverá em 1920. Com efeito, cabe aqui apontar que a multiplicidade das pulsões já tinha sido apontada no *Projeto* quando Freud trata da expressão “estímulos endógenos” no plural, e, posteriormente, em 1905 no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* quando diz que não se trata de uma pulsão, mas sim de pulsões parciais que estariam ligadas a um órgão submetido a um processo excitatório que recebe o nome de “zona erógena”. É ela que representa o aspecto somático das pulsões, aquilo que Freud definiu como fonte (*Quelle*).

Após identificar o princípio que rege todas as ações humanas e descrever as partes que compõem uma pulsão – que, além da fonte (*Quelle*) apresenta outros elementos que descreveremos a seguir – Freud direciona seus estudos a respeito do aparelho psíquico para a constatação de que, o que se tem ali é muito mais complexo do que a máquina descrita no *Projeto*. Quanto ao movimento reflexo do aparelho e a dinâmica estabelecida entre prazer e desprazer, Freud faz, nesse momento, um alerta importante. Ele diz:

Mas cuidemos de preservar essa hipótese em toda a sua indefinição, até que nos seja dado intuir a natureza da relação entre prazer-desprazer e as flutuações das grandezas de estímulos que atuam na vida psíquica. Certamente é possível que tais relações sejam muito variadas e bem pouco simples.³⁶¹

Notamos então que é válido continuarmos a descrição dos elementos que constituem esse funcionamento tendo em vista que é sobre essa variação complexa das relações entre o que o ser busca a partir da constituição do seu aparato psíquico e o que o mundo oferece enquanto possibilidades de satisfação, que a presente pesquisa se dispõe a tratar.

As pulsões nada mais são do que “os representantes psíquicos dos estímulos oriundos do interior do corpo e que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao anímico por consequência de sua ligação com o corpo”³⁶². Sua dinâmica de funcionamento se dá a partir da existência de um circuito que começa na fonte corpórea (*Quelle*) que armazena o acúmulo de excitação gerador de desprazer e coloca o ser humano em movimento. Tal movimento tem como *finalidade* (*Ziel*) a satisfação alcançada pelo escoamento da tensão quando do encontro com o *objeto* (*Objekt*) que é variável. O que garante que essa relação não se torne linear e sim circular é o fato de que essa satisfação só

³⁶¹ FREUD, Sigmund. *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915). Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 57.

³⁶² *Ibid*, p. 117

pode ser pensada enquanto parcial. Ou seja, a partir de uma força (*Drang*) constante e de um encontro com um objeto parcial, a pulsão se lança em um movimento contínuo onde a tensão é aliviada apenas temporariamente. Freud já adiantou isso no *Projeto* quando disse: “[...] nenhuma destas descargas tem como resultado um alívio, pois a recepção do estímulo endógeno continua e restabelece a tensão em ψ ”³⁶³. Em 1915, complementa dizendo assim:

A meta de uma pulsão é sempre a satisfação, que pode ser alcançada apenas cancelando o estado de estimulação na fonte da pulsão. Mas embora seja certo que a meta final permaneça invariável para toda pulsão, os caminhos que levam a ela podem ser diversos, de modo que uma pulsão pode ter várias metas próximas ou intermediárias, que são combinadas ou trocadas umas pelas outras. A experiência também nos permite falar de pulsões ‘inibidas na meta’, em processos que são tolerados por um trecho de caminhos, na direção da satisfação pulsional, mas que logo experimentam uma inibição ou desvio. É de supor que tais processos estão associados a uma satisfação parcial.³⁶⁴

Freud chama a atenção para o fato de haver uma suposição de que a pulsão age como um impacto único e, dessa forma, também pode ser liquidada com uma satisfação única³⁶⁵. Cada “necessidade”³⁶⁶ interna do organismo é única quanto a sua originalidade, pois necessita de uma ação específica na tentativa de fuga do estímulo, e múltipla, na medida em que apresenta-se fragmentada nas diversas partes do organismo. Ou seja, cada exigência pulsional é única entre várias.

Devemos lembrar que Freud já havia definido as pulsões em dois grandes grupos: as pulsões do ego (eu), ou de autoconservação e as pulsões sexuais. Nessa época, embora alertasse para o fato de que essa distinção tinha caráter provisório, Freud entendia que a relação que o indivíduo estabelecia com a sexualidade era de outra ordem e, portanto, merecia uma categoria específica de pulsões. Assim, as pulsões sexuais eram entendidas como aquelas cuja meta inicial era a satisfação do próprio órgão sexual para só depois disso servir à função reprodutiva. Feita a descrição das partes que constituem as pulsões, Freud discorre na segunda metade do texto de 1915 sobre os destinos tomados por estas. Na ocasião ele cita quatro principais destinos ou vicissitudes: a reversão ao seu oposto; o retorno em direção ao próprio eu; o recalque; e a sublimação.

³⁶³ FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología* (1895) [1950]. Volumen I. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 362.

³⁶⁴ FREUD, Sigmund. *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915). Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 118.

³⁶⁵ Cf. *Ibid*, p. 119.

³⁶⁶ O termo “necessidade” aparece aqui colocado entre aspas, pois entendemos que ele estaria mais ligado a um instinto do que propriamente a uma pulsão. Se a essência da pulsão fosse unicamente somática, o termo se encaixaria melhor, porém, veremos que existem componentes psíquicos que agem nas pulsões com semelhante importância.

A *reversão ao seu oposto* se divide em dois outros grupos: a alteração da atividade para a passividade (reversão de objetivo) que pode ser observada nos processos de sadismo/masochismo e exibicionismo/voyerismo, por exemplo, e a mudança de conteúdo que acontece na conversão do sentimento de amor em ódio.

O *retorno ao próprio eu* também pode ser notado na relação sadismo/masochismo, na medida em que o masochista nada mais é do que aquele que pratica um sadismo contra ele próprio. Freud conclui assim que a o objeto muda enquanto a meta continua inalterada. E o que está em jogo no sadismo então? Pensemos então numa relação masochista onde o sujeito se coloca no lugar de objeto – passivo – e convoca um “outro” para assumir o lugar de sujeito – ativo. O masochismo seria então uma espécie de sadismo aplicado ao próprio eu e o que está em jogo é justamente o componente da dor. Assim, Freud assevera:

Mas, uma vez ocorrida a transformação em masochismo, a dor se presta a proporcionar uma finalidade masochista passiva, pois temos todos as razões para acreditar que também as sensações de dor, assim como outras sensações de desprazer, beiram a excitação sexual e produzem uma condição agradável, em nome da qual o sujeito, inclusive, poderá permitir-se ao prazer da dor.³⁶⁷

Interessante notarmos que, para Freud, a dor propriamente dita não faz parte dos objetivos da pulsão, porém, quando pensada na excitação sexual que ela pode provocar numa relação sádica, sua articulação com a pulsão é justificada. Uma análise mais minuciosa da dor, por enquanto, ficará suspensa, mas retomaremos com ela posteriormente por se tratar de um ponto crucial na discussão sobre o gozo. O certo é que a importância dada ao sadismo pela psicanálise não é exclusiva desse momento da construção teórica. Ao analisar o desenvolvimento infantil, Freud sempre chamou a atenção para a presença de um componente sádico no comportamento das crianças e tal comportamento não estaria associada, necessariamente, a uma satisfação vinculada ao infringir dor no outro, mas sim, como resultante de uma busca desmedida por satisfação própria que não leva em consideração as consequências no outro. Ou seja, a pulsão enquanto elemento que busca a satisfação não tem – de um modo geral – compromisso ético com o outro, muito menos nas fases iniciais do desenvolvimento infantil, cabendo isso a outras instâncias do aparelho psíquico. Freud diz que o que está em jogo no sadismo é, em primeiro lugar, a afirmação da potência do ser em face a insuficiência vital do organismo³⁶⁸.

Em “*O problema econômico do masochismo*” de 1924, Freud irá dizer que existe

³⁶⁷ FREUD, Sigmund. *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915). Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 124.

³⁶⁸ Cf. BIRMAN, Joel. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 134-135.

também um masoquismo originário, pois a ideia de que as pulsões de morte se correlacionariam com o princípio do prazer, na medida em que nenhum outro fenômeno seria capaz de rebaixar a tensão a zero tanto quanto a própria morte, não é mais aceita por Freud depois da virada em 1920. A avaliação de algo prazeroso ou desprazeroso passa a ser realizada a partir de um efeito qualitativo do estímulo.

Freud apresenta então três formas de masoquismo³⁶⁹. O primeiro, chamado de erógeno – embora seja condição da excitação sexual – está na base dos outros dois que são o feminino, que se caracteriza pela ocupação do lugar feminino (ou seja, não se trata de um masoquismo exclusivo de mulheres) de ser castrado, copulado, provenientes, na maioria dos casos de um sentimento de culpa infantil, e o masoquismo moral que tem ligação menor com a sexualidade e representa o sofrimento causado por uma relação impessoal, como consequência do retorno das pulsões destrutivas para dentro do próprio eu. Freud admite uma falta de exatidão na explicação dessas três formas, na medida em que não se sabe exatamente o quanto de libido é investido para fora do organismo e o quanto de impulso destrutivo fica retido, da mesma maneira que não sabemos exatamente em que proporções se dividem as pulsões de vida e de morte. Desenvolveremos um pouco mais a questão da destrutividade das pulsões ao analisarmos especificamente o texto de 1920. Por ora, avancemos ao próximo destino das pulsões.

Para o *recalque* Freud reserva um capítulo especial com o mesmo nome e lançado também em 1915. O recalque (*Verdrängung*) é descrito por Freud como a saída entre a fuga e a condenação. Como não há fuga possível dos efeitos pulsionais – pois isso só seria possível no caso dos estímulos externos – aqueles que apresentam tanto ou mais desprazer são submetidos ao processo de repressão que pode ser definido como a rejeição de algo perante a consciência³⁷⁰. Veremos adiante, que o recalque se tornará um importante destino das pulsões no que diz respeito à vida civilizada. Apenas um processo efetivo de recalque é capaz de dar conta das pulsões mais destrutivas do ser humano a ponto de promover as condições necessárias para a vida em sociedade.

Garcia-Roza faz um importante esclarecimento sobre os chamados “destinos das pulsões”. Para o comentador, no texto de 1915, Freud se refere aos representantes ideativos das pulsões e não dos representantes pulsionais como um todo. Caso contrário, seria necessário envolver os afetos que, juntamente com as ideias formam os representantes das

³⁶⁹ FREUD, Sigmund. *El problema económico del masoquismo* (1924). Volumen XIX. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

³⁷⁰ Cf. FREUD, Sigmund. *La represión* (1915). Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 142.

pulsões. Como o afeto não pode ser recalcado, ele sofre, no máximo, algumas modificações³⁷¹ mas permanece no sistema pré-consciente.

Até 1920, é possível fazer essa clara aproximação entre as pulsões, as experiências de satisfação pulsional e aquilo que estaria em jogo no princípio do prazer. Uma certeza já se tem até aqui: não é possível mais pensar em um corpo natural. O corpo pulsional/erógeno é um corpo de possibilidades e de caos. Na descrição das vicissitudes daquilo que já foi entendido como “estímulo endógeno” e que passa a se chamar pulsional, embora tenha sido apresentado de maneira muito didática por Freud a partir de um processo semelhante a uma dissecação de cada um dos elementos envolvidos no circuito pulsional e por fim, um mapeamento dos seus possíveis destinos, o que se apresenta é talvez o que de mais complexo exista na teoria psicanalítica. No desenvolvimento da temática das pulsões, a psicanálise reapresenta o velho problema da relação corpo-alma³⁷².

Chegamos enfim à maneira como Freud conclui a investigação teórica das pulsões com o estabelecimento da última dualidade: a divisão das pulsões em pulsões de vida e de morte. Trata-se provavelmente do texto teórico mais complexo de toda obra freudiana e sua importância para a presente pesquisa reside no ponto de ligação entre o conceito de pulsão de morte e gozo nas teorias de Freud e Lacan, respectivamente.

3.7. NO FIM: UM EXCESSO

A obra intitulada “*Além do princípio do prazer*”, publicada em 1920 representa um importante movimento na metapsicologia freudiana, pois marca a última dualidade estabelecida por Freud no que diz respeito à teoria pulsional. A vida, a conservação da espécie, ou mais especificamente o prazer, não podem mais ser pensados como a finalidade única ou última das pulsões. Há, segundo Freud, uma tensão proveniente do jogo de forças estabelecido entre as pulsões que mantêm o aspecto conservador e construtivo e aquelas que se caracterizam pela busca de um excesso muitas vezes destrutivo em nome de um “estado anterior de coisa”. Estamos falando das pulsões de vida e de morte.

Regina Steffen no prefácio do livro de Moustapha Safouan problematiza toda a questão do princípio do prazer ao citar a angústia como um dos elementos que contraria essa

³⁷¹ GARCIA-ROZA (1985. p. 127), relembra a carta de Freud à Fliess escrita em maio de 1894, onde os mecanismos de transformação do afeto são descritos como sendo a histeria de conversão (a transformação do afeto propriamente dita), as obsessões (o deslocamento do afeto), a neurose de angústia e a melancolia (as trocas de afeto).

³⁷² GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 54.

tendência. Ela ainda acrescenta que “o *Projeto* nos coloca diante do impasse de um psiquismo cindido entre o prazer a ser buscado e o desprazer a ser evitado, de tal modo que prazer e desprazer jamais se entrecruzariam num mesmo ato psíquico”³⁷³. Não por acaso, a obra em que Safouan lança essa problemática se chama “*O fracasso do princípio do prazer*” e traz uma discussão sobre o conceito de pulsão de morte que Freud lançou em 1920 para dar conta desse impasse. É também no ponto de cruzamento entre prazer e desprazer, ou melhor, naquilo que representaria um possível cruzamento entre esses dois pólos presentes no funcionamento psíquico que encontraremos a noção de gozo³⁷⁴.

A publicação de *Além do Princípio do Prazer*, não representa uma ruptura em tudo que Freud vinha desenvolvendo até então. Há quem diga inclusive que, Freud já sabia onde iria chegar e, portanto, deixou o *Projeto* na gaveta por tanto anos. Ao invés de ruptura, podemos encontrar no texto de 1920 uma nova proposta para se pensar a teoria das pulsões a partir da reformulação de alguns aspectos já desenvolvidos com um acréscimo de elementos novos. Nas primeiras linhas do texto, o psicanalista já alerta:

Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio do prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação do desprazer ou uma produção de prazer.³⁷⁵

Assim, Freud reafirma o não abandono do que tinha concluído até então e relembra as hipóteses levantadas no *Projeto*, principalmente no que diz respeito ao princípio do prazer. Porém, não faz isso sem apresentar uma primeira reformulação. Agora, ao invés de pensar o princípio do prazer como uma condição ao funcionamento psíquico, ele prefere chamar de “forte tendência”³⁷⁶. Aqui, fica de lado, por um momento, o Freud neurologista disposto a entender a fisiologia e o funcionamento dos neurônios e abre-se espaço para o Freud analista que especula a partir das experiências com as chamadas neuroses traumáticas, com os sonhos de angústia, a compulsão à repetição e, inicialmente, com a observação das brincadeiras infantis.

Freud observa um menino de pouco menos de dois anos de idade – que ao que tudo indica trata-se do seu neto – brincando com um cordão e um carretel amarrado, num jogo

³⁷³ SAFOUAN, Moustapha. *O fracasso do princípio do prazer*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 9.

³⁷⁴ Chama a atenção o fato de Freud insistir em não utilizar a expressão *genuss* (gozo) sim *jenseits des lustprinzips* (Além do princípio de prazer) para indicar esse ponto de cruzamento.

³⁷⁵ FREUD, Sigmund. *Más allá del principio de placer (1920)*. Volumen XVIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 7.

³⁷⁶ Ibid, p. 9.

desenvolvido por ele próprio onde o objeto era arremessado para longe acompanhado da interjeição alemã “*Fort*” (ir embora). Em seguida, puxava o carretel com o cordão e ao reencontrá-lo pronunciava a expressão “*da*” (ali). O psicanalista intuiu que esse movimento realizado pelo garoto representava a relação dele com a mãe, na medida em que através de experiência de afastamento e reencontro com o objeto, a criança experimentava de maneira alucinatória e controlada os momentos em que ficava longe da figura materna. O jogo realizado pelo menino caracteriza a experiência de desprazer (afastamento do objeto) compensada pelo prazer do reencontro. Freud faz também outra interpretação onde o ato de arremessar teria um significado desafiador em resposta às vezes em que mãe se afastou do menino. Com efeito, Freud conclui que “[...] mesmo sob a dominância do princípio de prazer, há maneiras e meios suficientes para tornar o que em si mesmo é desagradável num tema a ser rememorado e elaborado na mente”³⁷⁷. Freud estaria intuindo nesse momento que haveria prazer também no sofrimento?

Continuando nossa incursão pelo texto de 1920, encontramos novamente as intuições freudianas articuladas à biologia à física. Freud lança um olhar interpretativo sobre a compulsão à repetição como aquele comportamento que expressa as tendências mais primitivas do homem, incapazes de serem explicadas pelo princípio do prazer. Tal problemática pode ser observada, por exemplo, na seguinte frase enunciada pelo inventor da psicanálise:

Parece, então que uma pulsão é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou pra dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica.³⁷⁸

Inicialmente o exemplo utilizado vem retirado da biologia, onde se percebe uma natureza historicamente determinada em que algumas espécies realizam um deslocamento de seus *habitats* atuais por localidades habitadas em um momento anterior como no caso de alguns peixes. Em seguida, se utiliza da embriologia e sua demonstração de que o germe de um animal vivo durante sua evolução recapitula transitoriamente as estruturas de todas as formas das quais se originou³⁷⁹. Assim, a partir da análise destes exemplos, Freud começa a especular sobre a existência de outra categoria de pulsões, que possui em sua finalidade algo que não a pode ser entendido como a conservação da espécie. Nas palavras do autor:

³⁷⁷ Ibid, p. 18.

³⁷⁸ Ibid, p. 37.

³⁷⁹ Ibid, p. 38.

Estaria em contradição à natureza conservadora das pulsões que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido. Pelo contrário, ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais se desenvolvimento conduz. Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morre por razões *internas*, torna-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que o objetivo de toda a vida é a morte, e, voltando a olhar para trás, que, as coisas inanimadas existiram antes da vida.³⁸⁰

Deste modo, podemos notar que, para Freud, a vida se apresentaria como uma mediação entre esse nascer e o morrer, ou ainda, de maneira mais específica, como um trilho para o caminho das pulsões e suas tentativas frequentes de alteração do fluxo natural. Uma explicação apoiada na biologia, na tentativa de dar conta daquilo que cada vez mais vai se tornando a sua metapsicologia. Uma metapsicologia que denuncia a influência schopenhaueriana³⁸¹, na medida em que, para ambos, a morte estava lá antes mesmo da vida.

Essa relação intrínseca entre vida e morte e, conseqüentemente, entre prazer e desprazer, herdeira do hedonismo de Aristipo e Epicuro é agora centrada no jogo de forças entre as duas polaridades em busca de um equilíbrio. Não obstante, ao pensar a dualidade freudiana das pulsões a partir de 1920, sugerimos que se leve em consideração, mais uma vez³⁸² a ideia de um “*entre-deois*” como fez Almeida³⁸³ e associarmos prazer e desprazer sem saber onde começa um e termina o outro, como uma passagem necessária, o lugar do gozo. Com a noção de pulsão de morte instala-se, de uma vez por todas, a ideia de uma “desordem criadora”³⁸⁴, uma constante relação de junção e ruptura que produz movimento.

Portanto, é questionável a interpretação única de que a pulsão de morte objetiva o fim, ou seja, a própria morte. É certo que não se pode pensar mais no princípio do prazer enquanto fuga do desprazer no caso da pulsão de morte, mas isso não indica que não há nenhum tipo de satisfação em jogo. A satisfação agora é de outra ordem. Isso faz com que a pulsão de morte se manifeste na própria repetição, não do mesmo, mas do diferente. A melhor explicação do porque dessa repetição diferencial está contida na própria característica da pulsão de morte que não é detalhada no texto de 1920 e trata-se da potência de destruição. Em Lacan, veremos essa característica da pulsão melhor explorada. Ela aparece como uma potência criadora

³⁸⁰ Ibid, p. 39.

³⁸¹ Embora o texto de 1920 apresente também influências de Empédocles e Nietzsche, apenas as de Schopenhauer e de Platão são explicitadas por Freud.

³⁸² Já fizemos isso ao entender as pulsões – assim como foram tratadas em 1915 – como um conceito limite entre o psíquico e o somático.

³⁸³ Almeida (2007. p. 165) utiliza-se do *entre-deois* como a *metaxy* necessária para entendermos os escritos de Platão bem como outros autores que baseiam suas teorias em dualidades.

³⁸⁴ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 50.

justamente pelo fato de que através da disjunção provoca o novo, não encontra parada e, por isso, se apresenta muitas vezes como excesso.

Assim, é possível concluir que a pulsão de morte é silenciosa, pura potência indeterminada, ao contrário das pulsões de vida que, por estarem ligadas a Eros e carregadas de libido, ligam-se aos objetos e não passam despercebidas.

Se sustentamos a ideia de que o gozo, ainda que não apareça como conceito formal em Freud, estaria associado às pulsões de morte, poderíamos, da mesma maneira, dizer, em termos econômicos que aquilo que o move também não é a libido? Assim, os investimentos que o sujeito faz em direção ao objeto para extrair dele um efeito do gozo não são de caráter libidinal? O que embasaria esse movimento?

Deixemos essas questões como pano de fundo para um desenvolvimento posterior e nos esforcemos nesse momento para identificar em Freud um outro elemento fundamental nesse processo: o supereu.

3.8. MAIS QUE UM MEDIADOR: O SUPEREU

O Eu e o Isso (Das Ich und das Es) de 1923 é considerado o último grande trabalho teórico de Freud. Seus escritos posteriores já partem de uma versão acabada dos constructos que se iniciaram no *Projeto*. Em *Além do princípio do prazer* já é possível notar a ênfase numa perspectiva dinâmica do aparelho e não mais topográfica onde a localização de cada instância psíquica e a maneira como cada conteúdo poderia ser acessado era o foco do inventor da psicanálise.

Freud começa mudar de perspectiva ao verificar que o *eu* não é composto somente por elementos conscientes como se pensava inicialmente. A parte consciente do ego estaria mais ligada às percepções externas enquanto às percepções internas estariam sujeitas às influências de elementos inconscientes. O *eu* é posicionado entre a consciência e a pré-consciência enquanto leva o nome de *isso* a entidade de comportamento exclusivamente inconsciente. Nas palavras do autor:

É fácil ver que o eu é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do *Pcpt.-Cs.*; em certo sentido, é uma extensão da diferenciação de superfície. Além disso, o eu procura aplicar a influência do mundo externo ao isso e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no isso pelo princípio de realidade. Para o eu, a percepção desempenha o papel que no isso cabe às pulsões. O eu representa o que

pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o *isso* que contém as paixões.³⁸⁵

Um pouco adiante, Freud utiliza-se de outra analogia, a do jogo de forças entre o cavalo e o cavaleiro, na medida em que o *isso* representado pelo cavalo possui força própria – seguindo aquilo que já foi dito a respeito das pulsões – enquanto o *eu* utiliza-se de uma força tomada de empréstimo³⁸⁶. É importante notarmos que, embora exista realmente um jogo de forças, cavaleiro e cavalo são indissociáveis no que diz respeito a um movimento direcionado. Se pensarmos apenas no cavalo sem alguém que o conduza, encontraremos um movimento caótico, rebelde e muitas vezes perigoso. Por outro lado, o cavaleiro sem o seu cavalo representa, no máximo, o pensamento sobre o movimento sem o seu ato propriamente dito.

Eis que nessa relação aparentemente dual entre *eu* e *isso* outro componente assume um lugar fundamental nessa configuração dinâmica do aparelho psíquico. Trata-se do que Freud apontou como uma diferenciação no *eu* que traz consigo fortes influências inconscientes e que recebeu o nome de *supereu* ou *ideal do eu*. Ele seria responsável, por exemplo, pelo sentimento de culpa que invade o *eu* nos casos das neuroses, a partir da identificação primitiva do indivíduo com a figura de seu pai. Nesse momento, começa a ser desenhada toda a estruturação psíquica do indivíduo com ênfase na relação triangular que se estabelece entre a criança e seus pais, naquilo que Freud chamou de complexo de Édipo.

Podemos afirmar com Freud que o *supereu* é herdeiro do complexo de Édipo. Ele se constrói como uma instância psíquica resultante do conflito infantil cujo núcleo se encontra na apresentação de obstáculos para a realização do desejo da criança. Não é de qualquer obstáculo, muito menos de qualquer desejo que falamos. Trata-se do desejo infantil direcionado para a mãe, fruto de um deslocamento da catexia que antes era direcionada para o seio. O grande obstáculo, por sua vez, nada mais é do que a figura do pai enquanto limitador dessa relação, na medida em que ele próprio é também participante dessa disputa. Disputa essa um tanto quanto injusta, principalmente no caso do menino que vê na figura desse pai uma figura onipotente a qual ele se identifica ainda que a hostilize por perceber que existe aí uma rivalidade. O filho desenvolve-se em meio a esse sentimento ambivalente de identificação e hostilidade perante o pai e uma relação de afeto e, por que não dizer, desejo perante a mãe. Como resultado do desfecho do complexo de Édipo, um dos efeitos é a formação do que chamamos hoje de orientação sexual. Novamente, no caso do menino, esse

³⁸⁵ FREUD, Sigmund. *El yo y el ello* (1923). Volumen XIX. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 27.

³⁸⁶ Cf. *Ibid*, p. 30.

desfecho pode se dar com a efetivação da identificação com o pai e, portanto, o desenvolvimento de orientação heterossexual ou com a identificação com a figura materna constituindo uma orientação homossexual³⁸⁷.

Ainda que a definição da orientação sexual e a construção da masculinidade e da feminilidade sejam advindas do complexo de Édipo, é no papel de fundante do *supereu* que nossa atenção permanece. Freud destaca esse viés da relação edípica da seguinte forma:

O supereu, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do isso; ele também representa uma formação reativa energética contra essas escolhas. A sua relação com o eu não se exaure com o preceito: ‘Você *deveria ser* assim (como seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele’.³⁸⁸

A citação de Freud denota o duplo aspecto do *ideal do eu* onde há um imperativo³⁸⁹ que se apresenta, ao mesmo tempo, de dois modos distintos: como apresentação de um modelo a ser seguido e, portanto, passa a ser introjetado no psiquismo como ideal; e enquanto uma barreira à conquista da mãe enquanto objeto catexizado e fonte de uma satisfação plena. Freud então atribui ao *supereu* a característica de representar a “natureza mais alta no homem” resultante da admiração, do temor e da introjeção dos aspectos ligados ao pai³⁹⁰. A introjeção dos aspectos da mais alta natureza produz, entre outras coisas, o sentimento de humildade do crente, a obediência aos professores e às demais figuras de autoridade ao longo da vida e exercem a censura moral consciente.

É a “experiência de desapontamentos penosos” o grande desfecho do complexo de Édipo, dirá Freud³⁹¹. O pai priva tanto a menina quanto menino e assim deixa-os impedidos de usufruir de um lugar de satisfação plena. O conflito se dissolve, ficam as consequências, os efeitos, a ameaça da castração no menino, principalmente ao verificar que a menina enquanto não detentora de um pênis, já poderia ter sofrido os efeitos daquilo que para ele era só uma ameaça. Com efeito, notamos que a presença de um *supereu* constituído é condição para que a

³⁸⁷ Freud faz questão de enfatizar que esse modelo é considerado simplista e a análise das situações práticas remetem a uma elaboração mais complexa dessa mesma relação. Tal elaboração permitiria encontrar maiores indícios de uma orientação bissexual, por exemplo, na medida em que essa característica se faz presente inicialmente em todos os indivíduos. O menino pode apresentar uma atitude afetuosa pelo pai paralelamente ao processo de identificação enquanto a menina apresenta uma bissexualidade comum a todo início do curso do seu desenvolvimento psíquico, por estabelecer inicialmente, assim como o menino, uma relação afetuosa em relação à mãe. Como a questão do desenvolvimento sexual enquanto orientação não é o foco da nossa pesquisa, limitaremos-nos a fazer uso apenas do esquema menos complexo.

³⁸⁸ Ibid, p. 36.

³⁸⁹ A ideia de *supereu* como imperativo atravessará a teoria freudiana e receberá outra conotação para Lacan. Aí se encontra um importante ponto de ligação entre a instância psíquica e a noção de gozo.

³⁹⁰ Ibid, p. 37.

³⁹¹ FREUD, Sigmund. *El sepultamiento del complejo de Edipo (1924)*. Volumen XIX. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 181.

capacidade de desejar – que só é possível a partir de uma falta estrutural – advenha como resultado de uma interdição. Do contrário, sem a interdição é outro impulso que impera e não o desejo. Porém, tal interpretação só é possível a partir de Lacan e a sua concepção de desejo que, de alguma maneira, difere daquela postulada por Freud. Em Freud, o desejo se instaura antes da linguagem, como um circuito neural, um caminho de descarga.

Além dos conflitos individuais e da própria complexidade do aparelho psíquico, Freud se interessa também pelos aspectos grupais envolvidos numa vida civilizada. A seguir, veremos qual o nível desse interesse e o que ele pode proporcionar ao nosso trajeto.

3.9. A RELAÇÃO COM O OBJETO E A PSICOLOGIA DAS MASSAS

Um pouco antes da elaboração de seu último grande trabalho teórico que citamos no início da seção anterior³⁹², Freud escreve outro importante texto onde emparelha os aspectos teóricos relacionados ao indivíduo – principalmente no que diz respeito às questões metapsicológicas – aos fenômenos grupais que, de alguma maneira, sempre obsidiaram o pai da psicanálise. Nesse mesmo texto, intitulado *Psicologia das massas e análise do eu* de 1921, Freud já inicia dizendo que “a psicologia individual é, ao mesmo tempo, psicologia social”³⁹³. Essa afirmação inicial reforça toda a importância que estamos dando às características do sujeito decorrentes de seu processo de constituição psíquica na relação com a sociedade em que está inserido. Ou seja, a leitura do texto de 1921 se mostra inevitável para o entendimento do sujeito que nos propusemos a analisar no início dessa pesquisa.

Dito isso, passamos à investigação dos elementos que nos interessam nessa importante obra freudiana. Freud utiliza-se do pensamento de Le Bon³⁹⁴ para indicar um ponto de partida para pensar um grupo, uma multidão ou ainda, uma massa de indivíduos. Para o pensador, há uma mente coletiva que comanda todo o grupo fazendo com que as características individuais fiquem apagadas como por um contágio efeito de uma hipnose. Freud se apropria de algumas dessas ideias de Le Bon, mas não sem antes criticá-las. Para o inventor da psicanálise

Um grupo é extremamente crédulo e aberto à influência; não possui faculdade crítica e o improvável não existe para ele. Pensa por imagens, que se chamam umas às outras por associação, e cuja concordância com a realidade jamais é conferida por qualquer órgão razoável.³⁹⁵

³⁹² Referimo-nos ao texto *O eu e o isso* de 1923.

³⁹³ FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)*. Volumen XVIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 67.

³⁹⁴ Sociólogo francês que influenciou Freud.

³⁹⁵ Ibid, p. 96.

Há, portanto, uma inclinação emocional por alguns interesses em comum entre os membros do grupo, algo que se apresenta como um elo de ligação, fazendo com que as pulsões individuais alcancem, por vezes, o grau de uma compulsão automática onde justamente se perde a crítica e “deixa-se deslizar para a mesma emoção”³⁹⁶. Sem abandonar completamente Le Bon, Freud busca também explicação pela teoria libidinal para dizer que um grupo é formado por indivíduos movidos pela libido que se deixam influenciar pela sugestão (mantendo assim a ideia de hipnose apontada por Le Bon).

As relações libidinais estariam, portanto, presentes em todas as relações de grupo, na medida em que há um interesse individual na base de toda escolha objetual. Isso vale também para as pessoas que têm parte no processo de satisfação individual ou quando essas mesmas pessoas representam uma diminuição do medo próprio de cada um. A fantasia e a ilusão de união entre os indivíduos do grupo amenizam a sensação de desamparo.

O laço emocional que o indivíduo estabelece com o objeto se caracteriza por um processo de identificação que pode ser a partir da introjeção do objeto no ego ou ainda pela percepção de uma qualidade comum partilhada com outra pessoa³⁹⁷. Esse último exemplo explica a relação que o sujeito estabelece com o líder.

A relação de identificação pode assumir o status de servidão caso o indivíduo se despersonalize e se entregue ao objeto. Na identificação comum, diferentemente da servidão, o ego enriquece com as propriedades do objeto³⁹⁸. O indivíduo não se identifica com o líder diretamente, pois o coloca em um lugar de superioridade, mas identifica-se com os seus semelhantes que também elegeram o mesmo líder. Isso ocorre no exercito, por exemplo. No caso da igreja (Freud se utiliza dessas duas instituições para explicar os chamados grupos artificiais) além da identificação entre os semelhantes que adoram o mesmo líder, existe também um exigência que para que o indivíduo se assemelhe ao líder (amar aos outros como Cristo amou, no exemplo de Freud).³⁹⁹ Isso ocorre porque o homem é um animal de horda e não gregário, portanto, o pai primevo nunca é esquecido e assume o lugar de divindade por onde continuamos a nos identificar.⁴⁰⁰

Esse breve recorte de elementos importantes do texto de 1921 possibilita lançarmos alguns questionamentos sobre essa relação do indivíduo com o objeto: Sendo a característica de formação de grupo algo que – embora, não seja natural – é inerente a todo indivíduo por

³⁹⁶ Ibid, p. 82.

³⁹⁷ Cf. Ibid, p. 117.

³⁹⁸ Cf. Ibid, p. 123.

³⁹⁹ Cf, Ibid, p. 146.

⁴⁰⁰ Cf. Ibid, p. 148.

questões de desenvolvimento psíquico, resta a nós entendermos apenas a quem o indivíduo se identifica e serve nos dias de hoje? Seriam o mercado e o seu discurso baseado no consumo, os grandes hipnotizadores atualmente?

Parece-nos que a delimitação dos cortes epistemológicos que caracterizam a pós-modernidade já nos deram a certeza para as respostas das perguntas acima. Não encontramos aqui no texto de Freud alguma novidade para entendermos os processos de agrupamento dos sujeitos que compõem atualmente um “modo de ser” pós-moderno, mas algumas características dessa formação grupal apontam para as nossas hipóteses. Fica claro que, mesmo na base da formação dos grupos existe uma prioridade – inconsciente – na busca por interesses egoístas próprio da economia libidinal. Poderíamos de dizer que há uma paixão – ou um “estar amando”, nas palavras de Freud – que dá lugar apenas para o *eu* do indivíduo e o objeto e leva o sujeito a buscar o grupo que, por sua vez, participa de um processo de despersonalização do sujeito a partir de um estado hipnótico que coloca o objeto no lugar de *ideal do eu*. Contudo, mesmo o processo de agrupamento efetuado pelo homem não evita o desconforto decorrente da própria experiência de viver onde os impulsos individuais entram em choque constantemente com as exigências da vida em grupo. A este desconforto Freud deu o nome de mal-estar que representa um ponto central na sua teoria. Veremos como isso se dá.

3.10. UM MAL-ESTAR INEVITÁVEL E NECESSÁRIO

O homem nasce definitivamente prematuro. Ainda que decorrente de uma gestação que ocorreu no tempo máximo determinado, não nos faltam indícios de que todo o tempo vivenciado em condições ideais de desenvolvimento no útero materno não será suficiente para que dali nasça um ser humano capaz de estabelecer uma relação direta, mínima que seja, com o mundo sem a intermediação de outro ser humano.

A teoria das pulsões, desde a sua elaboração inicial, apontava para um afastamento gradativo da noção de instinto, presente em outros animais. Não há no ser humano, uma predisposição inata para se alimentar, se locomover, se reproduzir e, o pouco que havia enquanto reflexo antes do nascer (o ato de chupar o dedo dentro do útero) e até mesmo logo após o nascer (alguns passos que a criança é capaz de dar segurando o dedo do adulto, minutos depois do nascimento) é perdido pouco tempo depois para ser desenvolvido (ou não) mais tarde. Todas as habilidades básicas do pequeno ser necessitarão de uma intermediação do adulto e o corpo biológico vai se transformando num corpo erógeno, pulsional. Em outras

palavras, um corpo atenderá inicialmente às exigências do princípio do prazer, em seguida procurará se adaptar às exigências do princípio de realidade e, se assim podemos dizer, apresentará nos processos de compulsão à repetição, principalmente, sua natureza caótica e indeterminada. Reforçamos aqui, mais uma vez, a ideia de que as pulsões tratam de desnaturalizar o corpo do ser humano a partir dos primeiros contatos com outro ser humano.

Com a afirmação de que não existe um instinto ou instintos que orientam as ações humanas, nos deparamos com um ser singular, desnaturalizado e “moldado” pelas relações que estabelece com o mundo externo ao longo de sua vida. Com efeito, as hipóteses de um homem naturalmente bom ou naturalmente mau, são refutadas pela psicanálise. O que se pode afirmar é que existem alguns impulsos humanos que são mais primitivos do que outros ainda que obedeçam a princípios semelhantes. A noção de pulsão de morte enquanto potência indeterminada e destrutiva elevada às últimas consequências pode se apresentar como destruição do outro e assim, confirmar a tese hobbesiana do *Homo homini lupus*. Ou seja, se não há no ser humano nem um instinto responsável pela alimentação –, na medida em que o próprio ato de se alimentar obedece a um processo de busca de satisfação – não podemos pensar que o “respeito ao próximo” ou a inclinação para a vida em comunidade estejam em consonância com alguma característica inata.

Freud deixou isso muito claro no texto “*Mal estar na civilização*” de 1930. Ele diz:

[...] o sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens.⁴⁰¹

Assim, o ser humano experimenta constantemente diferentes formas e insatisfação, pois as formas apresentadas por Freud são impossíveis de seres dribladas. Há, inevitavelmente, na experiência de viver, muitos obstáculos para a realização do princípio do prazer. Assim, uma maneira de obtermos uma “espécie de felicidade” é através da satisfação de algumas pulsões ou ainda na sublimação dessas mesmas pulsões. Freud deixa claro que a realização da satisfação da pulsão produz um sentimento de felicidade muito maior do que a sua sublimação e, portanto, “a irresistibilidade das pulsões perversas e, talvez, a atração geral pelas coisas proibidas encontram aqui uma explicação econômica.”⁴⁰²

⁴⁰¹ FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 77.

⁴⁰² *Ibid*, p. 79.

Por que então o ser humano busca a vida em comunidade, civilizada, em contato com o outro que lhe produz sofrimento, se isso não está na sua natureza? Podemos destacar duas formas pelas quais Freud tentou dar essa explicação: primeiramente pela próprio sentimento de desamparo que acompanha o ser humano e é resultado de suas experiências infantis; e em segundo, pela construção ilusória de que a vivência das experiências amorosas ainda é a melhor saída diante da insatisfação inevitável⁴⁰³. Um pouco antes, no texto, ao falar sobre essa busca do homem por felicidade, Freud diz que a tentativa de realização dessa meta se dá, tanto pela busca de uma vida sem desprazeres, quanto pela vivência de intensos sentimentos de prazer, mas é somente com essa última que a felicidade realmente se relaciona. Ou seja, ele continua afirmando que a busca intensa por prazer pode levar a uma aproximação com a felicidade. Tal afirmação nos parece de bastante importância quando a relacionamos ao comportamento consumista do homem na pós-modernidade.

Nina Saroldi assevera que, para Freud, “a força do amor como fonte de felicidade tem como avesso o radical desamparo, a vulnerabilidade que experimentamos em relação ao objeto amado, a dependência do outro que tanto nos faz sofrer em sua ausência”⁴⁰⁴. Assim, notamos que, mesmo sendo a melhor saída em busca da felicidade, a realização das pulsões pela via do amor sexual não é sem consequências e provoca também alguma forma de sofrimento. Existe um sentimento fundamental de desamparo no homem como vimos há pouco, resultante do medo infantil da perda dos pais, que é deslocado para as relações adultas e se apresenta em forma de demanda de amor. Com efeito, não é possível se livrar da angústia do desamparo pela via do amor sexual, pois ele próprio é também resultante desse desamparo.

A questão é que uma vida em sociedade demanda renúncias importantes, principalmente, se pensarmos no homem desnaturalizado e pulsional. Ainda que Freud concorde com a expressão hobbesiana: “o homem é o lobo do homem”, existe uma diferença fundamental no pensamento dos dois autores. Para Hobbes, o contrato social, ou mais especificamente, o pacto estabelecido entre os homens – com intermediação do Estado – visa garantir a conquista do objetivo do impulso primordial do homem, o *conatus*, que é o desejo de sobrevivência ou, o desejo de morte de morte não violenta. Ou seja, um movimento egoísta de sobrevivência que, em termos práticos, garante a sobrevivência da espécie por se tratar de um pacto mútuo. Algo com que poderíamos “forçar” uma aproximação com a noção de pulsão de vida em Freud.

⁴⁰³ Veremos adiante que esses dois pontos que foram, de alguma forma, abordados quinze anos antes em “*Reflexões para os tempos de guerra e morte (1915)*”.

⁴⁰⁴ SAROLDI, Nina. *O Mal-estar na civilização: As obrigações do desejo na era da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 90.

Mas duas diferenças ficam bem evidentes quando tentamos comparar a teoria dos impulsos nos dois autores. A primeira delas é que a dualidade pulsional freudiana apresenta uma outra faceta que não é representante de uma teleologia positiva como a de Hobbes – a pulsão de morte. A outra é o fato de que, em Freud, o pacto que estabelece sofre fortes influências do inconsciente e não produz um efeito tão satisfatório quanto o que acontece com o homem de Hobbes. Do conflito irremediável entre as pulsões agressivas e as exigências da vida civilizada resta uma insatisfação que Freud chamou de Mal-estar.

Para Freud, a civilização é responsável pelo desenvolvimento da neurose, na medida em que para ele o homem primitivo, livre das exigências seria muito mais feliz. O aprendizado da técnica, o aumento da tentativa de controle sobre as forças da natureza, a ideia de um aprendizado sobre as formas de relacionar-se bem com o outro, não trouxe a felicidade. A vida continua sendo uma jornada de constantes insatisfações e, mesmo que por muitas vezes o homem sinta-se como sendo ele o verdadeiro Deus – pela sua capacidade de dominar a natureza – esse lugar não lhe assegura a felicidade.

A beleza, a limpeza e a ordem são características essenciais da civilização, disse Freud⁴⁰⁵. Isso faz com que exista por parte do “homem civilizado” uma repulsa a qualquer tipo de sujeira e desordem, bem como a ideia de um mundo idealizado, perfeito, livre de qualquer tipo de “impureza”. Podemos apresentar de maneira hipotética que esse mesmo ideal de limpeza e ordem é um dos responsáveis pelo comportamento de exclusão dos menos favorecidos, mendigos e todos aqueles que no imaginário coletivo representam aquilo que difere do ideal civilizatório. É preciso ressaltar que Freud de modo algum concordou com a ideia de uma evolução ou aperfeiçoamento na noção de civilização. Ele nos mostra ainda que, existe uma noção de justiça que perpassa todo o ideal civilizatório. Diz Freud:

A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato e os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo.⁴⁰⁶

Aqui, novamente podemos encontrar aquilo que também existe na teoria de Hobbes. Não há no indivíduo um referencial de limite. Para Hobbes, a natureza egoísta do indivíduo só encontra solução possível no contrato social que é necessariamente mediado por um soberano – nesse caso, o Estado. Para Hobbes, o contrato social e, principalmente, a sua mediação pelo

⁴⁰⁵ Cf. FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 242.

⁴⁰⁶ Ibid, pp. 243-244.

Leviatã são os únicos responsáveis por retirar o homem da barbárie. Freud vê a entrada na civilização como a possibilidade e conciliação entre os impulsos humanos individuais que buscam a satisfação a qualquer preço e a convivência em grupo. As regras impostas pela civilização seriam os balizadores desse conflito que, como já vimos, é irreconciliável.

O mais próximo que o homem pode chegar da solução desse conflito é por meio da sublimação. Em 1915 no texto *“As pulsões e seus destinos”*, Freud já havia anunciado a sublimação como um dos destinos possíveis, porém, fez questão de salientar que esse processo não é nada simples. Os exemplos mais comuns referentes às saídas sublimatórias podem ser encontrados nas chamadas “atividades psíquicas superiores”⁴⁰⁷ como produções científicas, artísticas e ideológicas que estão presentes em toda civilização, porém, se restringem a um menor número de pessoas. Para o maior número de indivíduos resta a renúncia à satisfação pulsional como cenário próprio da vida civilizada.

Ainda em 1915, no texto *“Reflexões para os tempos de guerra e morte”*, Freud já antecipara aquilo que mais tarde analisaria minuciosamente no célebre *“Mal estar na civilização”*. Lançando um olhar sobre as causas e efeitos da guerra alguns pontos chamam nossa atenção. O primeiro diz respeito às ilusões e desilusões causadas pela guerra. Ao constatar que as grandes nações civilizadas não estavam imunes aos horrores provocados pelos homens em guerra e que, portanto, não bastaria uma grande dose de civilidade como antídoto, pois tudo estaria sujeito à capacidade do homem em conter suas pulsões, Freud recorre à ilusão como uma possibilidade de lidar com tal sofrimento. As ilusões proporcionariam um pouco de satisfação em meio a tantos sentimentos desagradáveis, mas seriam despedaçadas ao se chocarem com a dura realidade⁴⁰⁸. A constatação é de que não é possível uma erradicação do mal. Primeiro porque a natureza das pulsões não é boa nem má, em segundo lugar porque há na pulsão uma “essência” egoísta, na medida em que ele se presta, desde sempre, a buscar satisfação.

Um segundo aspecto que nos chama a atenção nesse texto diz respeito à transformação sofrida pelas pulsões para o estabelecimento de laços sociais. Para Freud, a explicação viria da influência de fatores como a educação enquanto representante das reivindicações do ambiente cultural, mas, principalmente da própria “essência” egoísta das pulsões que encontra no erotismo e, mais especificamente, na necessidade humana de amor, uma forma de se

⁴⁰⁷ Ibid, p. 246.

⁴⁰⁸ Cf. FREUD, Sigmund. *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915). Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 277.

satisfazer. Assim, o ser humano encontraria no laço social uma maneira de saciar seu amor egoísta, corroborando o pensamento de Mandeville.

Ressaltamos que até esse momento, nem o conceito de pulsão de morte, nem a ideia de mal-estar e nem mesmo o conceito de superego estavam formados. Em 1929, no *“Mal estar na civilização”*, já com todas essas definições, a relação entre os homens alcança maior complexidade. Freud escreve ainda outro texto, em 1933, que na verdade trata-se de uma resposta a Einstein, onde desenvolve um pouco mais suas especulações a respeito das motivações do homem para a guerra. Freud, nessa carta mantém-se pessimista em relação ao fim das guerras. Para ele, os conflitos de interesse sempre foram resolvidos pelo uso da violência, incluindo aqueles que são em nome da comunidade. Ao contrário do que possa parecer, para Freud não há diferença entre a violência individual e aquela cometida pela comunidade na imposição de leis feitas pelos e para os membros governantes, por exemplo. Em contrapartida, os membros oprimidos reagem, muitas vezes, também de maneira violenta a tais imposições.

A questão que fica clara também no texto de 1933 é que o homem é, acima de tudo, guiado pelas pulsões e não escapa à dualidade que às caracteriza. Não há como separar o que é da pulsão de vida e o que é da pulsão de morte de modo a que se saiba qual delas está sendo priorizada em determinado momento. Freud mostrou que a própria autopreservação dispõe de agressividade para se realizar e que “[...] a satisfação dos impulsos destrutivos naturalmente é facilitada por sua mistura com outros motivos de natureza erótica e idealista”⁴⁰⁹. A potência destrutiva se dá muitas vezes por vias discretas, como se tomadas por um disfarce como um discurso racionalizado que tenta desviar a real essência. Freud afirmou que “as paixões pulsionais são mais fortes que os interesses razoáveis”⁴¹⁰ e, mesmo que exista um empenho civilizatório em promover o “amor ao próximo”, tal meta nunca foi integralmente alcançada. Essa foi inclusive a base de sua crítica ao comunismo. Analisando os aspectos psicológicos, a extinção da propriedade privada e a realização do ideal comunista de partilha das riquezas e, conseqüentemente, promoção de uma satisfação coletiva, sempre se mostraram para Freud como inatingíveis.

A característica agressiva do homem pode ser pensada como uma forma de lidar com a insegurança. Insegurança essa vivenciada desde sempre, analisada por Freud e por pensadores anteriores a ele – como Hobbes, por exemplo – e intensificada nos dias atuais. Devolvemos

⁴⁰⁹ Cf. Ibid, p. 278.

⁴¹⁰ FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 117.

insegurança com hostilidade, discurso de ódio. Legitimamos nossa agressividade manifestando o desejo da morte daquele que assassinou, sem percebermos que, neste caso, seremos tão assassinos quanto ele. Nesse exemplo, especificamente, podemos constatar a afirmação de Freud de que as pulsões raramente caminham de forma isolada. Quando eu direciono minha agressividade a outra pessoa como forma de me defender, ou de fazer justiça, deixo prevalecer aquilo que seria próprio das pulsões de vida – a satisfação e a conservação da vida. Há um conforto produzido pela inclinação para agressão ao outro que é sempre visto como estranho (*unheimlich*)⁴¹¹. Freud chamou isso de “narcisismo das pequenas diferenças”⁴¹² que produz uma identificação entre os homens a partir de um “estranho” comum para assim diminuir o desamparo. O autor acrescenta ainda que a satisfação da pulsão de morte – quando moderada, domada e dirigida aos objetos – ainda que distante de Eros, apresenta um enorme grau de “gozo narcísico”⁴¹³ por representar a satisfação das necessidades vitais e um certo controle sobre a natureza. Notemos que essa satisfação específica da pulsão de morte já é entendida como um gozo e não outro tipo de satisfação.

A luta de Eros contra o gozo enquanto satisfação da pulsão de morte é ponto chave da desarmonia entre o homem e a civilização. A saída, diz Freud, é a presença do sentimento de culpa e uma necessidade de punição e assim, “a civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada”⁴¹⁴. Podemos entender esse agente como sendo o próprio superego que se apresenta como resultado de uma autoridade internalizada disposta a reforçar as punições efetuadas pelo mundo externo e, ainda que punição real não aconteça, restará o sentimento de culpa com possibilidade de força tão intensa quanto a de qualquer punição externa.

Encontramos então, no que Freud chamou de mal-estar, a insatisfação decorrente das exigências da civilização e o sentimento de culpa gerado também por ela. Importante notarmos que Freud aproxima a noção de *superego* e de consciência, inclusive atribuindo o sentimento de culpa ao que ele chamou inicialmente de “má consciência”. Como vimos na própria construção do conceito de *superego* que sua formação resulta de uma operação inconsciente e, portanto, a própria “má consciência” representaria uma construção perpassada por elementos inconscientes.

⁴¹¹ Freud desenvolve esse conceito em 1919 para descrever aquilo que é desconhecido e, portanto, não nos é familiar, causando angústia.

⁴¹² “[...] trata-se de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil” (ibid, p. 119).

⁴¹³ Na edição alemã aparece a expressão “*Genuss*” e a tradução da imagem apresentou “fruição”.

⁴¹⁴ Ibid, p. 127.

As análises apresentadas até aqui são fundamentais para a continuidade de nossa pesquisa. O “Mal-estar na civilização” denunciou a dificuldade própria do homem no relacionamento com os outros homens e com as regras da sociedade que constituem o que chamamos de “laços de subjetivação”. Tais dificuldades mostraram-se relacionadas muito mais com as próprias características dos homens do que com as características da sociedade. Ou seja, a partir da concepção de um homem desnaturalizado pela lógica das pulsões, sua convivência com os outros será sempre dificultosa, independentemente do nível de exigência imposto pela sociedade em questão.

É justamente isso que torna o mal-estar inevitável e necessário. Inevitável, pois representa o conflito próprio do homem independentemente da era em que se vive. O mal-estar se modifica, mas nunca deixa de existir. Necessário porque surge a partir de uma privação, seja ela qual for. Da privação de liberdade, à privação imposta pelo medo em função do excesso de liberdade, essa função é estruturante, pois representa uma impossibilidade. O sujeito se constrói a partir da sua forma de lidar com essa impossibilidade. Como vimos no primeiro capítulo, a pós-modernidade entendida como o momento histórico que orienta nossa sociedade atual subverte alguns dos pilares descritos na sociedade de Freud e mantém outros. Subverte, na medida em que transforma o princípio do prazer em “gozo a qualquer preço”, que sai do lugar de sociedade repressora e ganha o status de cenário de possibilidades. Por outro lado, se mantém ligada aos ideais de beleza, limpeza e ordem já descritos na sociedade de Freud.

Veremos no próximo capítulo como Jacques Lacan apresenta o conceito de gozo (*jouissance*) como um elemento importante e fundamental para pensarmos a psicanálise em tempos pós-modernos. Analisaremos também a sua relação com o desejo e a sua direta implicação com a privação ou presentificação do objeto.

Antes, porém, nos afastaremos rapidamente da preocupação em apresentar de maneira mais ou menos cronológica a construção freudiana como fizemos até agora para um pequeno desvio no trajeto. Trataremos brevemente de outros três elementos que nos aproximam da noção de gozo em psicanálise

3.11. O HUMOR, O CHISTE E O FETICHE COMO ELEMENTOS DO GOZO

Lacan deu uma atenção especial ao texto freudiano intitulado *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, de 1905, em seu Seminário: *As formações do inconsciente*. Entre todas as formações citadas por Freud, o chiste não ganhou tanta projeção quando os sonhos ou os

sintomas, por exemplo, mas também não podemos deixar de observar que o tema foi tratado pelo inventor da psicanálise de forma particular, a ponto de receber uma análise específica em mais de duzentas páginas. Além do texto de 1905, o tema é tratado também em 1927 em outra produção intitulada *O humor* onde a aparente semelhança entre os conceitos (o chiste e o humor) é desmistificada.

Em linhas gerais, podemos afirmar que o chiste corresponde a um processo de condensação com formação de um substituto, um múltiplo uso do mesmo material ou ainda uma utilização de expressão de duplo sentido que produz, ao mesmo tempo, desconcerto e esclarecimento ainda que apresente como peculiaridade uma brevidade. Seu processo de formação não apresenta novidades. A novidade do chiste fica por conta da sua intenção que é, necessariamente, fazer rir seja de forma tendenciosa ou inocente. Freud assevera que: “[...] a impressão somada de substância e operação do chiste é o que nos produz agrado e facilmente nos deixamos enganar por um desses fatores sobre a dimensão do outro.”⁴¹⁵ Na observação freudiana notamos o ganho econômico provocado pelo chiste. Ou seja, o chiste provoca um gozo. Freud deixa claro isso em outro ponto do texto da seguinte maneira: “a sensação de prazer que experimenta o ouvinte não decorre do propósito nem de seu conteúdo intelectual; nada nos resta, portanto, senão colocar em conexão o sentimento de prazer com a técnica do chiste.”⁴¹⁶ Resta descobrirmos se o prazer ou o gozo está apenas do lado de quem ouve o chiste ou também no lado daquele que o profere.

Para tentar entender os motivos do chiste para além da técnica empregada na sua formação, Freud lança mão do exemplo do chamado *Zote*⁴¹⁷. Diferentemente de uma aula expositiva sobre a anatomia dos órgãos sexuais, o *Zote* é dirigido a uma pessoa em particular com o objetivo inicial de demonstrar que uma excitação foi provocada e, em seguida, provocar excitação semelhante naquele que ouve. O *Zote* tem caráter de desnudamento, representa “o prazer de ver desmascarado o que é sexual”⁴¹⁸. Com efeito, podemos observar o componente libidinal no *Zote*, na medida em que ele aparece atrelado à pulsão escópica que representa o desejo de desnudamento.

É possível associar o *Zote* ao chiste, pois ele apresenta a característica imprescindível de causar “desconcerto e esclarecimento” e uma outra não menos importante: eles “tornam possível a satisfação de uma pulsão (seja libidinosa ou hostil) face a um obstáculo. Evitam

⁴¹⁵ FREUD, Sigmund. *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905). Volumen VIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, p. 87.

⁴¹⁶ Ibid, p. 89.

⁴¹⁷ Traduzido no espanhol por “pulla indecente” que seria o correspondente à “piada suja” ou “piada indecente” em português. A última opção nos parece mais adequada, pois Freud se refere aos conteúdos sexuais.

⁴¹⁸ Ibid, p. 92.

esse obstáculo e assim extraem prazer de uma fonte que o obstáculo tornara inacessível”⁴¹⁹. Ou seja, o chiste na sua forma de *Zote* representa uma forma de driblar a barreira do recalque e produzir prazer em ao menos duas pessoas: a que faz o chiste e aquela que ri dele.

Além do *Zote* os chistes também podem ser utilizados com um propósito hostil ainda que, por detrás, apresentem uma constituição semelhante. Lembrando que um dos destinos da pulsão é a reversão do seu conteúdo, ou ainda pensando nas pulsões de morte, desconectadas com a energia libidinal e com características destrutivas, precisamos, com frequência, nos haver com a impossibilidade de transformar em ação toda essa hostilidade. Então, nos servimos do chiste para novamente driblar as barreiras e abrir as fontes de prazer que estavam inacessíveis.⁴²⁰ Em outras palavras, pela via do chiste extraímos prazer da hostilidade direcionada ao outro de maneira disfarçada, ou mascarada, por um conteúdo que, novamente, provoca riso num terceiro. O prazer vem da ridicularização, inferiorização e transformação em desprezível ou cômico daquele para quem é direcionada a hostilidade, bem como na sensação libertária provocada pelo contorno da barreira repressiva.

Não nos restam dúvidas de que o chiste é uma forma mais aceita socialmente de manifestar nosso poder destrutivo ao outro além de ocupar o lugar de um representante “autorizado” da transgressão. Isso é o que justamente diferencia o chiste do humor de um modo geral. O humor, assim como o chiste está relacionado a um processo de economia psíquica, porém, apresenta características próprias. Existe uma “grandeza” no humor em relação ao chiste, que reside numa vitória narcísica diante da realidade. É uma forma de obter prazer de circunstâncias desfavoráveis.⁴²¹ Quando um indivíduo faz uma piada a partir de uma situação desfavorável que ele mesmo viveu, significa que houve a criação de uma saída narcísica superior capaz de suportar a realidade. O humor representa um triunfo do princípio do prazer. Os chistes promovem a obtenção de prazer por meio de uma forma específica de agressão. Resumidamente, diz Freud que “um chiste é, portanto, a contribuição feita ao cômico pelo inconsciente. Exatamente do mesmo modo, *o humor seria a contribuição feita ao cômico pela intervenção do supereu.*”⁴²²

A constatação de influência superegógica na formação dos processos de humor reforça seu caráter condescendente junto ao ego e sua ligação com os processos prazerosos. Ou seja, o

⁴¹⁹ Ibid, p. 99.

⁴²⁰ Cf. Ibid, p. 101.

⁴²¹ FREUD, Sigmund. *El humor* (1927). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 158.

⁴²² Ibid, p. 161. Itálicos do autor.

supereu definitivamente não apresenta apenas um caráter severo ainda que sua ligação com a função paterna em nenhum momento tenha sido descartada.

Outro processo psíquico interessante e tão peculiar quanto ao chiste e o humor ocorre no fetichismo, ou mais especificamente, na escolha do objeto de fetiche. No texto intitulado *Fetichismo*, também de 1927, Freud afirma que o fetiche é um substituto para o pênis da mãe⁴²³. Essa ideia deveria ter sido abandonada na infância – principalmente pelo menino, já que a menina constata isso no seu próprio corpo – mas ocorre que, na construção do fetichismo, ela é rejeitada como forma de proteção à ameaça própria da castração. Ou seja, a constatação da não existência de um pênis na mãe se apresenta como possibilidade de que o menino também possa perder o seu. Como forma de triunfar diante dessa ameaça, o menino se utiliza do processo de rejeição (*Verleugnung*). Ainda no mesmo texto, linhas à frente, Freud acrescenta que, em alguns casos de construção do fetiche, ao invés da rejeição o que ocorre é a afirmação da castração. Assim, o objeto de fetiche enquanto representação do órgão castrado é colocado num lugar a ser reverenciado e, portanto, a relação entre o fetichista e o objeto de fetiche é tão intensa que, de modo geral, não pode ser substituída.

Concluimos assim que, tanto nos chistes e no humor quanto no fetiche, se estabelece uma relação muito específica de obtenção de prazer. Freud não associou essa relação diretamente ao gozo (*genuss*), mas poderíamos dizer que essa obtenção de prazer não ocorre da forma mais comum. Ressaltamos ainda o fato de que o fetiche, especificamente, se apresenta como forma privilegiada de obtenção de satisfação na estrutura perversa como uma “fantasia” (na perspectiva sadéana) extrema que assume o status de imperativo.

A ideia de perversão como uma estrutura de personalidade não é discutida profundamente na psicanálise de Freud – assim também como já afirmamos a mesma coisa em relação ao gozo – mas entendemos que o lugar dado ao fetiche nos ajuda a pensar a relação pós-moderna entre o sujeito e o objeto. Recorreremos a seguir à psicanálise lacaniana como tentativa de elucidação dessa questão.

⁴²³ Cf. FREUD, Sigmund. *Fetichismo* (1927). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. p. 147.

CAPÍTULO 4

O GOZO NA PÓS-MODERNIDADE E NA PSICANÁLISE LACANIANA

Existe um ponto fundamental de articulação entre a pós-modernidade, o gozo e o desejo e esse ponto leva o nome de sujeito. Contudo, este é um ponto problemático, na medida em que, como vimos, o sujeito pode ser pensando como uma categoria ausente na pós-modernidade ao mesmo tempo em que é ponto central nas noções psicanalíticas de desejo e gozo. Deste modo, a descrição psicanalítica de Sujeito nos permite afirmar que, na pós-modernidade, ele encontra-se diferente e essa diferença não se dá por uma nova forma de constituir-se, mas sim por novas formas de se estabelecer diante de um novo espírito da época. Com efeito, o sujeito constituído – assim como a psicanálise lacaniana o entende – apresenta na pós-modernidade novas maneiras de se comunicar, de se relacionar, de sofrer e é claro, de gozar.

Já vimos que a pós-modernidade apresentou rupturas e continuidades com o projeto moderno, da mesma maneira que a psicanálise, de Freud à Lacan, nasceu em meio a esse processo de transformação. A psicanálise nasce da clínica dos sintomas da época e alguns de seus conceitos principais como o recalque, por exemplo, estão diretamente ligados à articulação dos impulsos humanos – que a psicanálise descreve muito bem – ao discurso da sociedade. Assim, podemos afirmar que a histeria, por exemplo, ainda é uma causa de sofrimento e a clínica atual não deixa dúvidas sobre isso, porém, as especificidades que compõem sua etiologia na pós-modernidade apresentam algumas variações. Dizer que a pós-modernidade apresenta novos sofrimentos não significa dizer que se constituiu um novo sujeito no que diz respeito a uma constituição diferente daquela que a tradição lacaniana nos ensinou. Ao invés disso, preferimos apostar na ideia de um sujeito constituído da mesma maneira articulado a uma sociedade que se modificou desde Freud e que, portanto, novos fenômenos serão provenientes dessa relação.

Não obstante, as noções de gozo e desejo sempre representaram pontos de complexidade da teoria psicanalítica. Há, primeiramente, uma diferença da perspectiva de Freud e de Lacan nos dois casos. Para Freud o desejo tem uma ligação mais direta aos aspectos econômicos presentes no funcionamento inconsciente, enquanto em Lacan, ele

representa um ponto fundamental na estruturação do sujeito, na medida em que ele está relacionado diretamente a uma falta estrutural. Já a noção de gozo como vimos em Freud, permanece sempre oculta em seus textos, ligada indiretamente à noção de pulsão de morte, mas mantendo sua aparição sempre apenas como um vocábulo da língua – o *Genuss*.⁴²⁴ Ainda no que diz respeito ao próprio vocábulo, Néstor Braunstein demonstra que, segundo a Real Academia Espanhola, “gozar” significa “ter e possuir alguma coisa”; “ter gosto, complacência, e alegria por alguma coisa”; “conhecer carnalmente uma mulher”; “sentir prazer, experimentar suaves e gratas emoções”.⁴²⁵ No dicionário da língua portuguesa encontramos no verbete Gozo o significado de “ter, usufruir de algo” e ainda “prazer sexual”. Chama a atenção a associação entre o gozo o “ter” e o “possuir”, que se encontra nas duas línguas citadas e que representa uma das principais diferenças em relação à noção de desejo. Veremos que o desejo é ligado a um “não ter” e ainda a um “nunca possuir” o que o coloca numa direção contrária ao gozo. A questão é saber em que momento desejo e gozo podem se encontrar ainda que se movam por caminhos e motivos distintos.

Braunstein assevera ainda que é preciso estabelecer duas distinções: A primeira é a do gozo em relação ao desejo como mencionamos acima e a segunda diz respeito à diferença entre gozo e prazer.⁴²⁶ Há algo de muito particular, de subjetivo no gozo que envolve o corpo, mas não se resume a ele. Aliás, só há gozo, ou mais especificamente, um reconhecimento dele pela via da linguagem. Desse modo, ele não pode ser entendido como o prazer é entendido em Freud, onde o alívio das tensões apresenta uma vinculação direta com o corpo.

A noção de gozo utilizada por Lacan é, essencialmente, de origem hegeliana e, mais especificamente, da filosofia do direito de Hegel.⁴²⁷ Dali surge a noção de gozo como usufruto, algo que assume o estatuto de particular e, portanto, responde a uma ética. Dessa mesma referência hegeliana, retirada da *Propedêutica filosófica* de 1810, Braunstein cita o filósofo alemão: “Se expresso que uma coisa também me agrada ou se me remeto ao gozo, somente expresso que a coisa tem esse valor para mim. Assim, suprime a relação possível com outros, que se baseia no entendimento.”⁴²⁸ Com isso, podemos notar a ligação entre o que é do gozo e aquilo que se apresenta como um fenômeno pós-moderno de massa: o individualismo. Há, portanto, menos entendimento na pós-modernidade e a noção de gozo corrobora tal afirmação.

⁴²⁴ Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 12.

⁴²⁵ Ibid, p. 13.

⁴²⁶ Ibid, p. 16.

⁴²⁷ Ibid, p. 17.

⁴²⁸ HEGEL, G. W. F. *Propedêutica Filosófica*. México: Unam, 1984, p. 59-62. In: BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 17.

Contudo, cabe ressaltar aqui que desde o início do presente trabalho chamamos a atenção para um certo desprazer que acompanha a noção de gozo para a psicanálise. Onde estaria de fato esse desprazer se sua própria origem nos remete a um usufruto, a suaves e gratas emoções e, sobretudo, a posse de algo? Se, de fato, a teoria freudiana não deu todos os subsídios necessários para o desenvolvimento da noção de gozo, ainda que possamos aproximá-la de um “além do princípio do prazer”, em Lacan poderemos notar – além da sua importância enquanto um conceito fundamental – mais claramente tanto a sua distinção em relação às noções de prazer e desejo quanto a sua ligação com um determinado tipo de “sofrimento”.

Dunker afirma que isso é possível quando analisamos os sofrimentos psíquicos nas suas diferentes apresentações. Segundo o psicanalista, o sofrimento psíquico é marcado por uma paradoxalidade que inclui o prazer e desprazer; amor e ódio, satisfação e insatisfação e outros pares em oposição.⁴²⁹ O psicanalista diz ainda que

[...] a noção de gozo parece combinar ou desfazer essas oposições. O uso teórico e a experiência clínica nos levam a reconhecer a existência de algo como uma satisfação insatisfatória, ou um desprazer prazeroso ou ainda uma aversão desejante na relação do sujeito com o seu sofrimento. Esse conjunto de oxímoros por si só serviria como definição preliminar de gozo. Na neurose o gozo se mostra pelo apego e pelo valor que o sujeito confere ao seu sintoma, mais exatamente para o que é produzido pela economia do sintoma sob forma de ganho primário. Uma ligação intensa com aquilo que não lhe serve para nada e que não obstante toca-lhe no mais fundo de sua experiência subjetiva.⁴³⁰

A afirmação acima nos é bastante reveladora. O sintoma neurótico é um grande exemplo de gozo, na medida em que ele tanto faz sofrer quanto se mostra difícil de abandonar. Veremos nesse capítulo que a neurose ainda é uma estrutura bastante comum mesmo com os “avanços” da sociedade em termos de diminuição da repressão, mas a engrenagem de funcionamento da sociedade pós-moderna – nitidamente perversa como veremos – coloca esse sujeito diante de novos conflitos.

Dunker chama a atenção ainda quanto a um certo grau de repetição que o gozo engendra. Conclusão essa tirada do texto freudiano *O chiste e sua relação com o inconsciente* que, como vimos também, apresenta a ideia do chiste como algo que procura recuperar um gozo outrora vivenciado, mas que se mostra desgastado pelo uso contínuo e carece de novidade.⁴³¹ No chiste, fica claro que o gozo advém da verificação da satisfação do outro e, portanto, é uma experiência de linguagem e não apenas de corpo.

⁴²⁹ Cf. DUNKER, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 27.

⁴³⁰ Ibid, p. 28.

⁴³¹ Cf. Ibid, p. 31.

A metodologia que utilizaremos nesse capítulo será diferente da que usamos no capítulo anterior. A construção teórica de Freud respeita uma certa ordem cronológica que possibilita – mesmo que muitas das teorias tenham sido reformuladas, complementadas e, por vezes até abandonadas – estabelecer um fio condutor entre seus diversos momentos ao longo de sua trajetória. Não é comum entre os comentadores de Freud existir uma divergência no que diz respeito ao traçado cronológico do seu pensamento. Do contrário, a didática e a possibilidade de identificação desse mesmo fio condutor não faz parte do ensino de Lacan.

Iniciaremos por aquilo que representa uma diferença fundamental entre Freud e Lacan: a própria constituição do sujeito. Essa escolha nos permitirá o desenvolvimento dos conceitos de desejo e gozo na psicanálise lacaniana.

4.1. O NASCIMENTO DE UM SUJEITO

Uma das diferenças entre a psicanálise freudiana e a lacaniana reside no fato de que, como vimos, Freud se deteve na construção de um aparelho psíquico enquanto Lacan desenvolveu uma teoria sobre o sujeito. Essa diferença pode ser pensada como uma complementaridade na, medida em que, um sujeito é formado por um aparelho psíquico e Lacan não negou isso. No seu *Seminário I* intitulado *Os escritos técnicos de Freud* de 1953 e 1954, Lacan revisita alguns conceitos freudianos como o de resistência, supereu e libido e os utiliza na formulação de alguns pontos que, mais tarde, se estabeleceriam como cruciais da sua teoria como, o exemplo, os registros imaginário e simbólico. A noção de uma estrutura psíquica produtora de sintomas como a neurose e a psicose, por exemplo, também é retomada por Lacan e segue durante todo o seu percurso teórico. Ou seja, não seria possível descrevermos um sujeito, do ponto de vista lacaniano, separado ou distante da noção freudiana de aparelho psíquico.

Procuramos, no Capítulo 3, mostrar alguns movimentos realizados por Freud na construção desse aparelho psíquico, com ênfase na dinâmica estabelecida pela busca do prazer e satisfação por intermédio das pulsões. Agora mostraremos como Lacan se utilizou do movimento freudiano e acrescentou elementos nesse processo, dando ênfase na relação da criança com um Outro responsável diretamente pela construção não só de um aparelho psíquico, mas principalmente pela constituição – ou não – de um novo sujeito. Esse sujeito, que para Lacan é fruto dessa relação, carrega na sua estrutura a condição de possuidor de um “disparador” interno que, articulado às pulsões representa o ponto de partida para um movimento em relação a um objeto. Obviamente, essa relação é muito mais complexa do que

essa primeira apresentação e para isso, iniciaremos agora um percurso sobre a chamada constituição do sujeito.

Lacan no seu *Seminário 11*, já afirma que “não há algo... sem outra coisa”⁴³² e estabelece assim o que ele chamou de “condição necessária” para qualquer tipo de constituição. Ou seja, o sujeito só é sujeito porque essa condição lhe foi dada por um outro sujeito. Esse “outro sujeito” recebe o nome de “grande outro”, ou ainda, de Outro (com maiúsculo) que se torna parte fundamental de uma relação chamada afânise⁴³³. Nas palavras do psicanalista francês: “Não há sujeito sem, em alguma parte, afânise do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental que se institui a dialética do sujeito”⁴³⁴. Ou seja, o sujeito para Lacan é resultado de um processo de duas fases – alienação/afânise e separação – que estabelece as condições mínimas para o surgimento da capacidade de uma autonomia ainda que, na relação com um Outro. Podemos nesse momento, representar esse processo pelas seguintes figuras:

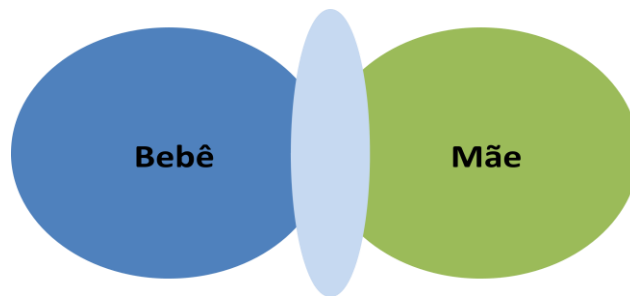


Figura 2

⁴³² LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 205.

⁴³³ Termo inventado por Ernest Jones e tomado inicialmente como um desaparecimento do desejo sexual. Mais tarde em Lacan, será utilizado para identificar o momento de desaparecimento do sujeito no processo de alienação com o grande Outro.

⁴³⁴ *Ibid*, p. 209.

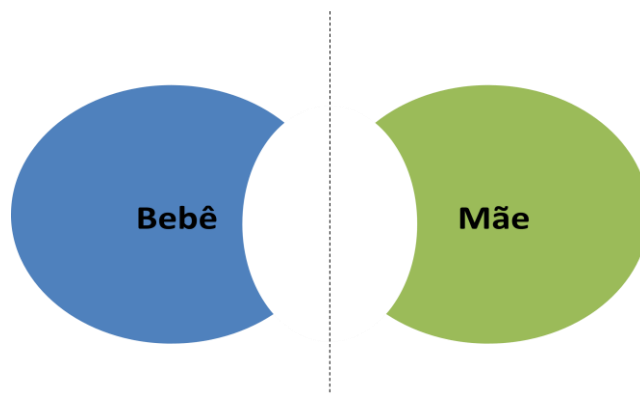


Figura 3

Como podemos notar, no primeiro momento (representado na *Figura 2*), o bebê se encontra numa posição “colada” à mãe, o que significa que ainda não temos ali dois sujeitos. A mãe, enquanto sujeito, é o primeiro grande Outro para a criança e a coloca na posição de objeto, mas não qualquer objeto e sim um objeto que representa uma extensão de si própria. O grande Outro é aquele que apresenta o mundo para o bebê através de um processo de demanda. Essa demanda é do grande Outro para a criança e não ao contrário, portanto, denuncia-se aí a existência de um desejo anterior ao desejo da criança.

A alienação é resultado, primeiramente, de um desejo materno manifestado na demanda e que possibilita o engano de que algum objeto será capaz de suprir aquilo que lhe falta, colocando o bebê nessa posição. É possível verificar também, ainda na *Figura 2*, que esse movimento de afânise, de “colagem”, faz com que dois se transformem em um. Uma união que se encerra em si mesma, que não deixa brechas, buracos, que se mostra como completa. No caso de uma fixação nesse primeiro estágio o único sujeito que ali se encontrava (a mãe) também desaparece. Ora, porque se fala de um desaparecimento do único sujeito que ali existia? Porque o sujeito para a psicanálise lacaniana é aquele cujo atributo essencial é a sua capacidade de desejar e esse desejo necessita de um “descolamento”, algo que revela a causa da demanda. Como diz Lacan: “É no que seu desejo está para além ou para quem no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito”.⁴³⁵

É também essa relação de alienação e separação que produz aquilo que entendemos como uma “desnaturalização do corpo”. Esse corpo que se aliena e que se separa inicia, aos poucos, uma experiência para além da biologia. Essa experiência “para além da biologia” nos

⁴³⁵ Ibid, p. 207.

apresenta novos elementos que passam a fazer parte do vocabulário psicanalítico como “falta” e “significante”, por exemplo, assim como também modifica a interpretação de algumas outras noções já trabalhadas por Freud como a do próprio desejo. O desejo agora, mais do que um componente energético passa a ser entendido como algo relacionado diretamente ao Outro, à falta e ao significante. O sujeito é, acima de tudo, alguém marcado por uma barra que permite desejar nada medida em que denuncia um falta estrutural e cujo desejo é resultado de uma dialética. Não obstante, o sujeito lacaniano afasta-se do cartesiano, pois entende que o *eu* do pensar é somente um ponto de desvanecimento.⁴³⁶

A experiência “para além da biologia” coloca o sujeito numa condição para além da materialidade. Ele só é sujeito na sua relação com o significante, ou melhor, representado por ele. Sobre isso, Antonio Godino Cabas assevera:

É que postular que o sujeito é um efeito da linguagem equivale a dizer que não há outra maneira de apontar sua presença a não ser no plano do significante. A contrapartida é igualmente verdadeira. É só porque há o campo do significante que é possível existir a função subjetiva. [...] Em última análise, significa que não há sujeito, a não ser o do significante. Mas também significa que o significante supõe – sempre – um sujeito e – nunca – um significado.⁴³⁷

O sujeito é então, uma função, algo que está abaixo do significante e dessa maneira não aparece como enunciado, mas somente como enunciação. A clínica psicanalítica atesta a existência desse sujeito, na medida em que o que se ouve em análise não é um sujeito materializado – até por que ele não existe – mas sim, algo que aparece no discurso ainda que não se reconheça na própria fala. Em *Função e campo da fala e da linguagem* disse Lacan: “a linguagem capta o desejo no ponto exato em que ele se humaniza”⁴³⁸. Aí, portanto, surge a utilização da barra que corta o sujeito (\$) e o coloca na condição de dividido e não de indivíduo. O *\$ujeito* representa aquilo que o ser falante não sabe sobre si próprio, que se encontra desconhecido e que denuncia sua divisão. Segue a representação lacaniana do que estamos dizendo:

$$\frac{S_1}{\S}$$

Figura 4

⁴³⁶ Cf. Ibid, p. 212.

⁴³⁷ CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 221.

⁴³⁸ LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 295.

Essa é a representação do sujeito (\$) pelo seu significante (S₁). Aqui, estabelecemos uma primeira relação entre o sujeito, linguagem e desejo. E assim, um significante remete a outro formando uma cadeia. S₁, S₂, S₃... representando o encadeamento daquele que fala, como por exemplo, o que acontece na transição de um assunto para o outro. A questão que se coloca é que a representação acima só é possível após o segundo momento (representado na *Figura 3*), ou seja, na separação. Com efeito, poderíamos complementar a *Figura 3* da seguinte maneira:

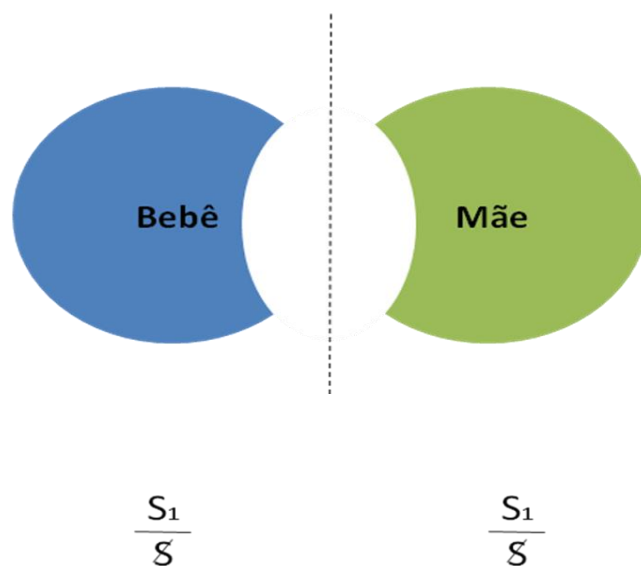


Figura 5

Somente após a separação torna-se possível falarmos de dois sujeitos. O processo de separação funda um novo sujeito assim como reestabelece na mãe seu próprio status de sujeito. Cada sujeito mantém sua própria divisão, sua verdade inconsciente e sua articulação significante. Como resultado fica também o pedaço faltando em cada um dos sujeitos, falta essa já existente na mãe e é tamponada (imaginariamente) com a presença do bebê. Ou seja, ainda que essa falta marque as duas estruturas em questão, cada uma delas estabelecerá, nesse momento, uma relação muito específica com essa condição. A mãe enquanto grande Outro deseja a completude e, portanto, demanda. O bebê é colocado no lugar de objeto dessa demanda sem ter um desejo próprio inicialmente e, posteriormente, após a separação poderá passar de objeto de desejo do grande Outro a “\$ujeito desejante”.

Algo que falta e, dessa forma está relacionado a uma incompletude é o estado determinante para surgimento de um desejo e uma demanda. É esse espaço vazio que sugere um preenchimento, é nele que surge a noção de desejo em psicanálise e, conseqüentemente, de \$ujeito desejante. Algo se perde no momento da separação e permanecerá para sempre perdido como uma primeira sensação prazerosa que será para sempre buscada e nunca mais encontrada. Todas as outras relações entre sujeito e objeto serão com o intuito de reencontrar aquilo que foi para sempre perdido. Os objetos serão substituídos, os significantes se apresentarão numa sequencia que representa essa constante busca sem êxito. Com efeito, poderíamos dizer que o desejo é atualizado, na medida em que o objeto não é encontrado e, portanto, a busca continua num eterno “deixar a desejar”.

A separação se dá a partir de um terceiro elemento que faz função de corte. O termo “função” passa a ter fundamental importância na ideia de constituição de sujeito na perspectiva lacaniana, pois caracteriza a possibilidade de substituição de uma presença de realidade material por algo que se dá em outra ordem – nesse caso pela linguagem. Ou seja, a função paterna não apresenta necessariamente correlação direta com a presença de um pai, mas sim com o efeito simbólico da sua representação na linguagem. Da mesma forma, o “corte” entendido como uma representação da castração não se dá nos contornos do corpo biológico, mas sim como uma operação realizada no aparato psíquico, direcionada àquilo que recebeu o nome de “falo”⁴³⁹.

A construção da função paterna como o “terceiro” nessa relação se dá a partir da configuração da relação edipiana. A função de corte priva o sujeito da permanência na posição simbiótica sob a ameaça simbólica da castração. Ou seja, o pai é visto como significante fálico, possuidor de algo, detentor de um poder. A criança estabelece uma relação imaginária em decorrência da diferença anatômica dos sexos que leva em consideração a possibilidade da falta. Na menina a falta se apresenta como constatação anatômica e no menino como ameaça da castração. Nas palavras de Joël Dor:

Ora, constatamos que este real é imediatamente elaborado psiquicamente pela criança numa relação imaginária onde esta diferença é assujeitada à ordem de uma falta. [...] Esta construção imaginária, que invoca imperativamente uma falta adiante do real dessa diferença, postula implicitamente a existência de um *objeto*, ele *próprio imaginário: o falo*. Este objeto imaginário sustenta, de um extremo a outro,

⁴³⁹ Encontramos em Laplanche e Pontalis a expressão *falo* (*phallus*) como sendo aquilo que na antiguidade greco-latina representava o órgão sexual masculino. Para a psicanálise, a expressão ganhar maior notoriedade, pois se trata da “função simbólica desempenhada pelo pênis na dialética intra e intersubjetiva” (falo *In*: LAPLANCHE, 2001. p. 166-167), ultrapassando assim os limites de uma simples designação anatômica.

o fantasma alimentado pela criança a partir do momento em que ela insiste em conceber como *faltante* algo que imagina dever encontrar-se ali.⁴⁴⁰

A castração enquanto operação realizada pela função paterna anuncia o chamado “segundo tempo do complexo Édipo”. O pai assume então a função de privador, frustrador e, finalmente, castrador.⁴⁴¹ Ele priva, sobretudo, a mãe, na medida em que impede que a relação mãe-criança se mantenha como simbiótica e restitui a condição de faltante da mãe. Priva também a criança apresentando-se como aquele que é detentor de algo e por isso teria direitos a mais. Assim, se estabelece também na condição de lei e assume o lugar de pai simbólico. Desta forma, a criança não necessitará sempre da presença do pai para referenciar-se à lei. O efeito simbólico é aquele que possibilita que exista presença mesmo na ausência, pois a lei fica inscrita no campo do significante. Nesse instante, nos deparamos com o “terceiro tempo do Édipo” onde o sujeito passa a “carregar” os efeitos da função paterna simbólica como lei internalizada que possibilita o acesso ao desejo como podemos notar na *Figura 6*:

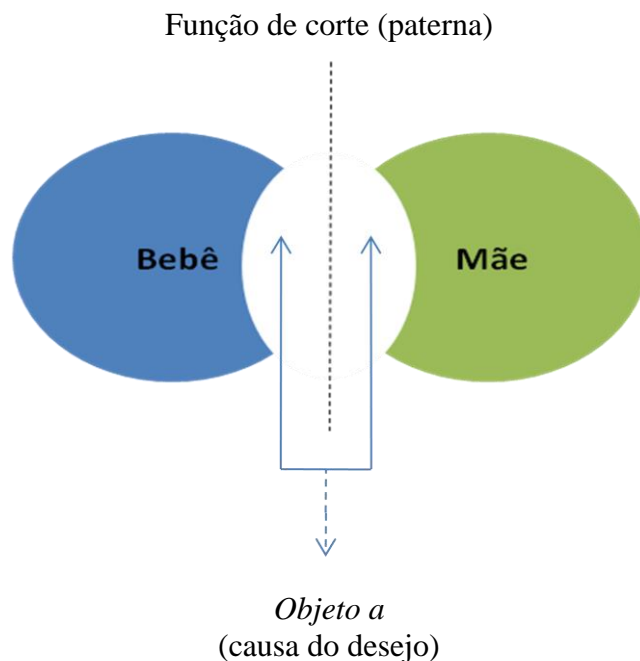


Figura 6

A ligação entre a interdição e o desejo parece contraditória num primeiro momento, pois seria bastante natural associarmos o desejo à própria liberdade de desejar. Qualquer

⁴⁴⁰ DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan. O inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artmed, 1989. p. 75.

⁴⁴¹ Cf. *Ibid*, p. 83.

obstáculo no encontro com o objeto desejado soa, inicialmente, como obstáculo ao desejo, mas a lógica é justamente o contrário desta. A interdição é condição para desejar e essa conclusão é tirada a partir desse momento de corte fundamental que deixa um “resto” como inscrição de uma relação impossível que nunca irá se concretizar em sua plenitude. Ou seja, a entrada da função paterna inaugura a relação do sujeito com a incompletude, com o obstáculo à satisfação plena e é justamente isso que empurra o sujeito para uma busca rumo ao desencontro.

Joël Dor nos relembra que o desejo para Freud “nasce de um reinvestimento psíquico de um traço mnésico de satisfação ligado à identificação de uma excitação pulsional”⁴⁴². Ou seja, o desejo surge a partir de uma satisfação que um dia foi encontrada e agora busca a repetição do acontecimento que nunca mais será reeditado. Outras experiências satisfatórias acontecerão, tendo como princípio e como resultado a falta estrutural. Ora, notamos então que, embora o processo se dê todo pela linguagem e, portanto, de maneira simbólica, é o registro imaginário que sustenta toda a possibilidade de desejar. A realidade psíquica permite que o sujeito participe do engodo provocado pela possibilidade de desejar e o encontro impossível com a satisfação buscada. É nessa perspectiva que daremos ao *gozo* um lugar privilegiado, como uma saída para os efeitos provocados pelo desencontro próprio do desejo.

Falar de um sujeito em psicanálise é, primeiramente, reconhecer sua condição de faltante para em seguida identificar as vicissitudes possíveis e singulares que esta condição possibilita. Os caminhos a serem tomados pelo sujeito são inúmeros, pois a falta não conduz a uma direção, mas marca o ponto de partida. Uma partida carregada de ilusão de uma possível completude, de um reencontro com o objeto perdido, de uma diminuição ou ausência de desprazer, de uma busca incessante pela satisfação mediada pelos limites impostos pela castração.

A grande questão que surge aqui é: E se não houver castração? E se o lugar assegurado pelo agente da castração for colocado em dúvida? E se os limites apresentados pela castração representarem uma perda de satisfação insuportável para os dias atuais? É a relação com a castração que define também a estrutura de personalidade do sujeito em questão. A clínica freudiana e quase todo o seu desenvolvimento teórico foi pautado nas neuroses, mas sabemos que tanto a estrutura psicótica quanto a perversa também se constituem na esteira de uma relação com a castração. Porém as outras duas estruturas – psicose e perversão – nos deixam

⁴⁴² DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan. O inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artmed, 1989. p. 141.

dúvidas quanto a existência de um sujeito em termos psicanalíticos se levarmos em consideração o que dissemos sobre a sua divisão.

Uma psicose não apresenta um “dentro” e um “fora”, na medida em que não há nada suspenso pelos limites da castração e, portanto, velado, com um saber não sabido. Ainda sim, há na psicose uma relação com a linguagem como bem salientou Colette Soler. Para a autora, a estrutura psicótica também apresenta um tipo específico de relação com a linguagem e, portanto, com o significante, no que diz respeito às manifestações psicóticas que se dão de maneira direta no campo da fala, ao passo que na neurose toda a amarração linguística demanda uma decifração.⁴⁴³ A psicose não pode ser entendida como um fenômeno e sim como uma condição que se instaura a partir da chamada *forclusão*⁴⁴⁴ do significante paterno. Essa condição não pode ser observada, apenas os seus efeitos podem. Sendo assim, o diagnóstico psicanalítico de uma psicose se dá na análise dos efeitos de uma estrutura linguística muito própria, resultado da *forclusão* que permite a construção de uma realidade psíquica permeada de delírios e alucinações.

Antonio Godino Cabas afirma que a alucinação representa algo que ficou fora da simbolização, entregue ao domínio do real e, desta forma, identificado ao *eu* e, portanto, distante da condição de sujeito.⁴⁴⁵ A afirmação de Cabas, baseada na construção teórica sobre as psicoses tanto em Freud quanto em Lacan, exclui a estrutura em questão da nossa análise tendo em vista que a relação do psicótico com o objeto apresenta uma configuração que não leva em consideração o espírito da época. Ou seja, a psicose não faz laço político e nem tem compromisso com a moral, portanto, não pode ser pensada na sua relação com a pós-modernidade.

Se a falta estrutural permite ao neurótico a produção de uma ilusão de completude capaz de lançar o sujeito em busca de um objeto tamponador, a construção delirante do psicótico o impulsiona de outra forma, a partir de uma “outra ordem”⁴⁴⁶. Essa nova ordem tem entre as suas características o fato de que não supõe o Outro. Na ausência de corte e separação como vimos na *Figura 3* e, portanto, uma permanência na posição explicitada na *Figura 2*, não haverá entrada de um terceiro que constitui o Outro numa relação de alteridade, ou seja, de uma possibilidade de um “dentro” e um “fora”, ou ainda, de um “eu” e um “não-eu”.

⁴⁴³ Cf. SOLER, Colette. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2007, p. 11.

⁴⁴⁴ Forclusão (*Verwerfung*): “Mecanismo específico que estaria na origem do fato psicótico; consistiria numa rejeição primordial de um ‘significante’ fundamental (por exemplo: o falo enquanto significante no complexo de castração) para fora do universo simbólico do sujeito” (LAPLANCHE, 2001. p. 194-195).

⁴⁴⁵ Cf. CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 176.

⁴⁴⁶ SOLER, Colette. Op. cit. p. 12.

Assim, um neurótico tem a possibilidade de – ainda que em meio a uma perda momentânea de realidade – questionar-se se aquilo realmente pertence a realidade ou é produto de uma fantasia. Por outro lado, o psicótico não apresenta as mesmas condições de discernimento por não apresentar na sua estrutura a diferenciação entre o eu e o outro e, portanto, aquilo que produto do seu delírio ou corresponde à realidade. O delírio é a própria realidade do psicótico.

Lembremos que a herança do processo alienação-separação é uma relação com o significante, nesse caso paterno. O Nome-do-Pai é a representação simbólica e, portanto, significante, da função de corte. Sendo assim, nada tem a ver com a presença em realidade de um pai. Quanto a isso, Lacan afirma que: “é justamente isso que demonstra que a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real, mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai”.⁴⁴⁷ Essa metáfora se coloca no lugar de substituir simbolicamente a operação da ausência da mãe.⁴⁴⁸

Na estrutura neurótica a relação com a metáfora paterna se dá de modo diferente. Por haver – ainda que de forma conturbada – um processo de castração caracterizado a partir da separação entre a mãe e a criança a *forclusão* não acontece e o Nome-do-Pai é incluído dentro da estrutura. O sujeito passará a se relacionar com a lei⁴⁴⁹ com base na relação que estabelece com a Lei internalizada resultante do processo de simbolização da lei paterna. É daí que se pode pensar no sentimento de culpa bem como a utilização da fantasia como um mecanismo de defesa recorrente da estrutura neurótica.

O neurótico é aquele que sofre ao longo de sua vida a angústia proporcionada pela relação com o Outro. A possibilidade imaginária de ser para o outro ou de que o outro seja para ele, coloca a estrutura neurótica diante da dura tarefa de lidar com o impossível. Tanto a histeria quanto a neurose obsessiva apresentam a mesma dificuldade – ainda que manifestadas de diferentes formas – em relação ao trato com a falta estrutural. Não por acaso, a neurose se utiliza de mecanismos de defesa na tentativa de proteger o *eu* dos efeitos invasivos do conflito travado entre o *isso* e o *supereu*. O recalque, a negação, a racionalização e a intelectualização, a formação reativa, o deslocamento, a projeção, a identificação, a fantasia e a sublimação são alguns dos mecanismos descritos por Anna Freud⁴⁵⁰ que assumem essa função de proteção. Deve-se salientar que tais mecanismos atuam em nível inconsciente, reforçando a condição de

⁴⁴⁷ LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 562.

⁴⁴⁸ Cf. *Ibid*, p. 563.

⁴⁴⁹ Aqui entende-se a “lei” (com “l” minúsculo) no sentido das regras morais estabelecidas entre os homens e, muitas vezes, escritas a partir de um ordenamento jurídico de onde se aplicam sanções pré-estabelecidas em caso de descumprimento.

⁴⁵⁰ Anna, filha de Freud, é um nome da importante no desenvolvimento da noção dos mecanismos de defesa *eu* que teriam como função proteger o aparelho psíquico das “ameaças” inconscientes.

sujeito dividido que está longe de conhecer todos os caminhos tomados por sua condição subjetiva. Nos empenharemos na tarefa de analisar mais especificamente dois desses mecanismos: a fantasia e a sublimação, pois entendemos que eles apresentam uma ligação mais direta com as relações entre sujeito e objeto e, não obstante, com a pulsão, o desejo e o gozo. Mas aqui, por hora, nos reservamos à afirmação de que eles são importantes representantes da estrutura neurótica.

Quanto à perversão, enxergamos nela os maiores obstáculos para a realização de um diagnóstico preciso, isento de dúvidas e contradições, a começar pela própria definição de perversão feita por Freud e aquela que passamos a considerar a partir de Lacan. A perspectiva freudiana a respeito das perversões aparece claramente no texto *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, de 1905 numa ligação direta com a finalidade das pulsões. Até ali, as perversões eram pensadas a partir de uma modificação dos “padrões estereotipados até aí indicados por certos modos de realizações sexuais”.⁴⁵¹ Posteriormente, Freud passa a considerar mais efetivamente a perversão como algo decorrente da trama edípica e, portanto, relacionado a uma estrutura de personalidade.

Diferentemente da psicose onde a *forclusão* do Nome-do-Pai constitui uma estrutura em que a ausência de limites próprios do complexo de castração fica evidente e se configura num discurso delirante e muitas vezes sem sentido, a perversão apresenta uma estrutura bem ordenada no que diz respeito ao deslizamento dos significantes presentes na fala do sujeito. Se na psicose, os fenômenos denunciam a estrutura, na perversão os fenômenos facilmente se confundem com a estrutura neurótica, pois, tanto a estrutura neurótica quanto a perversa tem como constituinte a relação com o *falo* – aquilo que representa o lugar de algo que deveria estar ali, mas não está e, portanto, é vivenciado como faltante.⁴⁵² A diferença estrutural entre as neuroses e as perversões reside na “aceitação” ou na “denegação” dessa condição de faltante. O neurótico, de alguma maneira “negocia” com a castração enquanto o perverso trata de negá-la, ou mais precisamente, de desmenti-la (*Verleugnung*⁴⁵³).

A importância que a psicanálise dá às estruturas psíquicas reside no fato de que cada uma delas apresenta uma construção subjetiva muito particular manifestada em diferentes formas de se relacionar com os objetos, de construir sintomas e, por fim, de obter satisfação. Freud atendia com maior frequência pacientes de estrutura neurótica cujos conflitos residiam em sua maior parte da má administração dos efeitos da castração. A sociedade da época, de

⁴⁵¹ DOR, Joël. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Timbre, 1991. p. 33.

⁴⁵² Cf. *Ibid*, p. 35.

⁴⁵³ Desmentido, recusa ou renegação.

caráter conservador e punitivo, favorecia o surgimento de tais sintomas. As estruturas psicóticas, mais raras, pelos mesmos motivos da prevalência das neuroses, foram menos exploradas por Freud. Embora a definição do aparelho psíquico e todo o desenvolvimento da teoria do complexo de Édipo já fossem suficientes para o entendimento de como se constitui uma psicose, o trabalho clínico e a descrição mais pormenorizada dos fenômenos psicóticos são escassos na obra freudiana. Da mesma forma, ocorre com as perversões que podem ser explicadas pela teoria freudiana, mas não ganharam destaque pela mesma.

A questão que se coloca aqui é que o legado freudiano aponta para o entendimento do homem através de sua estrutura – e Freud em seus textos sociais articulou as suas descobertas acerca do aparelho psíquico aos fenômenos sociais da época como as guerras, por exemplo – mas é a noção de sujeito encontrada em Lacan que permite uma amarração do aparelho psíquico freudiano com a pós-modernidade, na medida em que esta se apresenta como um cenário muito próprio por onde desfilam as mesmas neuroses, psicoses e perversões. Assim, as formas de laços característicos da pós-modernidade dizem respeito ao sujeito e a relação que se estabelece com a falta. Se o sujeito é constituído de uma relação, a maneira como essa relação se configura ao longo da história interferem diretamente no seu sintoma. Da mesma forma, a própria história apresenta nas suas narrativas as características constitutivas de um modo de se viver. É como se cada época apresentasse também a sua “estrutura” reconhecida nos seus discursos hegemônicos e nas suas manifestações sociais. Isso não significa dizer que os sujeitos que vivem nessa época recebam de herança direta essa “estrutura”, mas a ideia que defendemos é que o sujeito e a sociedade se entrelaçam por meio de um *pathos*, um lugar comum, uma paixão, por vezes, compartilhada.

Trataremos agora de analisar, sob a ótica lacaniana, alguns elementos que compõem esse *pathos* a relação que se estabelece entre o sujeito – e não mais apenas o aparelho psíquico – e as pulsões para então delinear melhor o terreno onde desenvolveremos a noção de gozo. Seguiremos a sugestão de Cabas que estabelece o Nome-do-Pai como ponto de partida para essa desmontagem do *pathos*. Nas palavras do psicanalista: “[...] Lacan precisou retomar a análise dos *nomes do pai*, redescobrimo uma função que, malgrado sua contingência, é capaz de balizar a errância da deriva pulsional e, qual uma âncora, dar um certo prumo às inflexões do gozo.”⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 228.

4.1.1. Os Nomes-do-Pai: Balizas para a constituição de um \$ujeito

A obra intitulada *Os Nomes-do-Pai* corresponde a uma compilação feita por Jacques-Alain Miller de dois textos importantes de Lacan. Um deles é o próprio título do livro e o outro – que o antecipa – recebe o nome de “*O simbólico, o imaginário e o real*”. Parece-nos óbvio iniciar por este último, na medida em que ele trata da tríade de conceitos que constitui a pedra angular de todo o ensino lacaniano.

Lacan inicia o trabalho com a retomada da análise do texto freudiano “*O homem dos ratos*”, sugerindo que se trata de uma obra fundamental para o entendimento dos três registros que compõem a experiência humana.⁴⁵⁵ Não obstante, Lacan escolhe uma neurose para tratar do tema por entender que é na ilusão neurótica de satisfação que se pode começar a delinear aquilo que ele irá chamar de registro imaginário. A experiência analítica com neuróticos apresenta claramente uma relação de sujeito e objeto mediada pela libido e menos ligada a ritmos orgânicos fixos.⁴⁵⁶ Com isso, Lacan começa a delinear o registro que ele deu o nome de imaginário e que comporta aquilo que estaria ligado, por exemplo, às satisfações sexuais que, na sua articulação com a libido se deslocam a partir de um desencadeamento de imagens até mesmo nos animais. Lacan traz como exemplo algumas espécies de aves que começam a alisar suas penas durante o combate como uma forma de sedução para com o combatente. O psicanalista deixa claro que nos animais esses elementos não são eletivos, mas não deixa de salientar a importância que o imaginário representa para os chamados “ciclos instintivos”.⁴⁵⁷

O imaginário por si só é inalisável dirá Lacan. Se ele não representar um outro registro – o simbólico – a simples fixação da imagem poderá assumir um caráter de fixação perversa como o que ocorre nos fetichistas, por exemplo. Já o contrário, ou seja, o imaginário enquanto deslocamento e não como uma posição constitucional, evidencia o encadeamento a uma rede simbólica possível de ser analisada e cuja manifestação recebe o nome de fantasia. Com efeito, uma fantasia é analisável porque denuncia a existência de algo que está sendo mostrado de uma forma quando, na verdade, diz respeito à outra, mascarando seu verdadeiro significado. Assim, os chistes, lapsos de linguagem, atos falhos, sonhos e sintomas são outros exemplos de manifestações simbólicas, todos construídos a partir da lógica inconsciente e estruturados como uma linguagem.

O entendimento dos registros apresentados por Lacan ajuda-nos a compreender o

⁴⁵⁵ LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 13.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibid*, p. 17.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibid*, p. 19.

efeito operado por toda a trama edípica vivenciada pelo sujeito. Em determinado momento do mesmo texto o psicanalista afirma:

Já vimos isso na própria estrutura da fala: o que é realizável libidinalmente entre este e aquele sujeito exige mediação. É o que dá seu valor a esse fato, afirmado pela doutrina e demonstrado pela experiência, de que nada se interpreta finalmente – pois é disso que se trata - senão por intermédio da realização edípiana. Isso quer dizer que toda relação a dois é sempre mais ou menos marcada pelo estilo do imaginário. Para que uma relação assuma seu valor simbólico é preciso haver a mediação de um terceiro personagem que realize, em relação ao sujeito, o elemento transcendente graças ao qual sua relação com o objeto pode ser sustentada a certa distância.⁴⁵⁸

A entrada de um terceiro na relação possibilita a mediação – por meio de um imaginário de transcendência –, entre o sujeito e o outro e a construção da via por onde será possível o trânsito do desejo no seu registro simbólico. Ou seja, a linguagem será o único meio de expressão do desejo direcionado ao outro, àquele que está fora do *eu*. Lacan explica o termo “transcendência” do outro como aquilo que possibilita que o sujeito na sua relação a dois abandone a posição de apenas reflexo do outro ou do outro como seu próprio reflexo e passe a enxergar o outro como outro. Podemos exemplificar essa operação com a situação onde um sujeito que se encontra atrasado para entregar uma encomenda se depara com uma única vaga para estacionar o seu veículo e, nesse momento, tomado pelo narcisismo que não permite admitir a existência de um outro, ele estaciona nessa vaga sem notar que a mesma era reservada para pessoas com deficiências. Ao notar que cometeu esse descuido seu narcisismo é capaz de insistir na ideia de ficar estacionado ali por entender que o tempo curto que levará para entregar a sua encomenda não causará problema algum. Somente a marca provocada pela transcendência do outro será capaz de indicar para o sujeito em questão que, mesmo que exista uma urgência ou que talvez seu ato realmente não cause transtornos práticos naquele momento, existe um outro que tem aquela vaga assegurada por direito (ou pela lei se assim preferirem) e que, portanto, o sujeito deve procurar outro lugar para estacionar. Podemos notar então que a transcendência do outro permite que este se presentifique ainda que na ausência. Lacan também diferencia o símbolo de uma elaboração da sensação ou da realidade. Isso ele faz dizendo que, ainda que de fato possamos atribuir ao genitor o título de pai, é somente o Nome-do-Pai – algo do simbólico mediado pelo imaginário – que o coloca na posição de função paterna.⁴⁵⁹

O que Lacan avança no seminário *Os Nomes-do-Pai* em relação ao que já havia feito anteriormente é em relação à articulação direta entre esse tema e a angústia. Tal articulação se

⁴⁵⁸ Ibid, p. 33.

⁴⁵⁹ Cf. Ibid, p. 47.

dá por meio do *objeto a* que cai diante da angústia e se torna causa do desejo.⁴⁶⁰ Ou seja, se o sujeito deseja é porque existe aí uma relação imaginária/simbólica com o Nome-do-Pai e esta não é sem angústia. Sem a metáfora paterna não há desejo e nem angústia, há sim outra coisa.

Se o \$ujeito na pós-modernidade constrói uma maneira muito própria de apresentar sua subjetividade, esta se dá, principalmente, pela configuração atual dos Nomes-do-Pai. O declínio do pai simbólico interfere diretamente na possibilidade de intervenção do pai real. Como nos diz Lebrun: “a função do pai real é significar que estamos todos mantidos na confrontação com o impossível”.⁴⁶¹ O psicanalista afirma ainda que “a função paterna é dependente de como a sociedade sanciona sua intervenção”⁴⁶².

Antes da pós-modernidade vivíamos a era em que a ciência substituiu a religião e, dessa forma, reorganizou o lugar do pai e o fez representado no discurso científico. O senso comum perdeu força e deu lugar ao desenvolvimento do conhecimento científico que caminhou até a transformação do computador em necessidade, da virtualidade como um importante recurso e da busca pelo maior desempenho como meta de vida. Mas como vimos o discurso da ciência formal deixou de ser interessante e perdeu forças. A busca pelo desempenho e a virtualização da vida permaneceram. Um exemplo da união entre esse avanço tecnológico e a ausência de uma narrativa legitimadora é a proliferação de *fake news*⁴⁶³ que recebem o estatuto de verdades.

Na mesma esteira das ausências de um discurso legitimador como consequência do declínio da função paterna notamos o surgimento de um convite, ou mais especificamente um apelo, ao retorno de figuras autoritárias que, muito embora se apresentassem de forma desproporcional, demarcavam com clareza as balizas a serem seguidas. Melman define esse fenômeno da seguinte maneira:

Esse tipo de situação sempre conduziu ao retorno do cajado, um retorno da autoridade, na maioria das vezes sob uma forma despótica. Seria ainda o caso? Podemos pensar assim, pois a situação atual não é sustentável. E se pode temer, como uma evolução natural, a emergência do que eu chamaria de um fascismo voluntário, não um fascismo imposto por um líder e uma doutrina, mas uma aspiração coletiva ao estabelecimento de uma autoridade que aliviaria a angústia,

⁴⁶⁰ Cf. Ibid, p. 60.

⁴⁶¹ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite - Ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p. 95.

⁴⁶² Ibid, p. 98.

⁴⁶³ Fenômeno comum nas redes sociais, as *fake news* ou “notícias falsas” são representações da noção de pós-verdade. Em tempos onde a crítica é rebaixada e a velocidade e quantidade das informações é aumentada, as notícias falsas se propagam rapidamente. Mais do que um fenômeno espontâneo, as *fake news* têm sido utilizadas também com fins muito específicos como a difamação de alguém ou a autopromoção.

que viria enfim dizer novamente o que se deve e o que não se deve fazer, o que é bom e o que não é, enquanto que hoje estamos na confusão.⁴⁶⁴

Com essa afirmação Melman aponta para um importante fenômeno potencializado na pós-modernidade, mas cujas características foram muito bem antecipadas por Etienne de La Boétie no seu *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Amigo de Montaigne, La Boétie escreveu esse importante texto buscando entender as origens da servidão visto que, aparentemente, isso seria contrário a qualquer forma de liberdade. O escritor francês critica as palavras de Ulisses que diz que “ter vários senhores não é nenhum bem; Basta que um só, e não mais, seja o senhor, e que somente um seja o rei”⁴⁶⁵.

La Boétie não consegue concordar com a afirmação de Ulisses, pois soa como impossível um encontro com a felicidade sendo esta assegurada por um sujeito cuja bondade pode ser duvidosa. Da mesma forma, não consegue entender como uma nação inteira pode suportar um único senhor, ou melhor, um único tirano. Tudo parece ainda mais estranho quando percebido que a relação que estes homens estabelecem com o tirano não está baseada em algum tipo de coação, mas sim, numa relação de encantamento.

Ao descrever as bases do surgimento desse encantamento, La Boétie chama a atenção para alguns pontos que ele considera importantes. A começar pelo fato de que “o homem prefere uma segurança de viver miseravelmente a uma duvidosa esperança de viver à vontade”⁴⁶⁶. Tal afirmação sugere uma fraqueza própria da natureza do homem que denuncia a necessidade de uma aproximação com o outro numa relação de companheirismo. Não obstante, o homem apresenta um respeito natural às figuras do pai e da mãe pela mesma “fraqueza”. A busca pela segurança aparece como uma grande causa, uma certeza diante da inconsistência da esperança.

Outra base desse encantamento que resulta na chamada servidão voluntária está no “costume”. Para o escritor francês os homens nascem servos e são criados com tais e, portanto, se acostumam com a servidão. Existem três espécies de tiranos: aqueles que se utilizam da força e das armas; aqueles que se tornam senhores por sucessão da raça e aqueles que são de alguma forma eleitos. Esta última categoria é a mais suportável e favorece a relação de servidão. Assim, podemos comparar esse tipo de servidão com a própria relação entre um pai e um filho(a). Há, como vimos, um movimento necessário de aproximação de

⁴⁶⁴ MELMAN, Charles. *O Homem sem gravidade - Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008. p. 38.

⁴⁶⁵ LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003. p. 25.

⁴⁶⁶ Ibid, p. 28.

um outro para que o sujeito se constitua e, além disso, é preciso que esta criança de a esse outro, o lugar de alteridade. Ou seja, um pai, ainda que se apresente como tal, necessita ser eleito (mediado pelo discurso da mãe) por essa criança. Desta forma, aquilo que iniciou de maneira conturbada devido à intromissão desse pai na relação mãe e filho, torna-se suportável ainda que marcada por uma ambivalência essencial. Esse mesmo pai quando eleito será tanto aquele que protege quanto aquele que priva. E o sujeito estabelecerá assim, uma espécie de servidão voluntária, pois verá motivos para isso.

Mas devemos nos ater ao fato de que há, tanto naquilo que La Boétie nos apresenta, quanto nas bases de teoria lacaniana um fator a mais na fundamentação da relação de servidão voluntária. Nas palavras do amigo de Montaigne:

Esses miseráveis veem reduzir os tesouros do tirano e olham todos maravilhados os raios de sua bravura; e, atraídos por essa claridade, aproximam-se e não percebem que caem na chama, que não pode deixar de consumi-los: assim, o sátiro indiscreto, vendo acender-se o fogo descoberto por Prometeu, achou-o tão belo que foi beijá-lo e se queimou; assim a borboleta que, esperando gozar de algum prazer, joga-se no fogo [...]

A citação acima nos remete a outro ponto importante da teoria lacaniana a respeito da função paterna na sua dimensão superegóica. Lacan atribui a esta instância psíquica a capacidade de ser, ao mesmo tempo aquela que priva o acesso ao gozo pleno quanto também àquela que direciona o sujeito ao gozo através de um imperativo. Estamos falando do imperativo superegóico: Goza! que encontra respaldo no importante texto de La Boétie.

Da mesma forma, não nos parece forçado aproximar as duas instituições: aquela apontada por La Boétie que necessita de um tirano e a família, da maneira que é descrita por Lacan no texto intitulado “*Complexos Familiares*”. Relembrando nas palavras do psicanalista:

As formas primitivas da família têm os traços essenciais de suas formas acabadas: autoridade, se não concentrada no tipo patriarcal, ao menos representada por um conselho, por um matriarcado ou por seus delegados do sexo masculino; modo de parentesco, herança e sucessão, transmitidos, às vezes distintamente, segundo uma linhagem paterna ou materna, Trata-se realmente de famílias humanas, devidamente constituídas.⁴⁶⁷

Notamos com Lacan que sua ideia de família depende menos dos laços biológicos de parentesco e muito mais da maneira como é constituída a partir dos laços sociais. É assim, também na perspectiva de La Boétie. São os laços afetivos que dão o tom das relações

⁴⁶⁷ LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 31

humanas de um modo geral.⁴⁶⁸

Verificamos ainda na citação de Lacan o reforçamento de uma ideia de função que atua na substituição de uma presença física real. Ou seja, tal função pode ser exercida por um “conselho” ou um “matriarcado”, por exemplo. A respeito desse “matriarcado” Melman diz:

O matriarcado regula, com efeito, a questão da causa, da causalidade. E primeiro no que concerne à fecundação, ao dizer que esse processo se origina num mecanismo evidente e que não poderia ser mais positivo: a mãe é a causa do filho. Estabelece-se então, um regime em que a mãe, como presente no campo da realidade – quer dizer, enquanto não se fundando em nenhum mistério, mas em seu próprio poder, sua própria autoridade –, se encontra investida dessa potência que é para todos os seres humanos a potência suprema, ao se tornar referência fálica.⁴⁶⁹

A afirmação de Melman nos coloca diante de um ponto muito importante para pensarmos a pós-modernidade. Estaríamos então vivendo um tempo de menos mistério e mais causalidade, presentificação? Como vimos, a função paterna é mais importante do que a presença de um pai, o que caracteriza essa relação como simbólica a, ao contrário da mãe, representante da realidade. O declínio da função paterna seria, por sua vez, um atestado de que a função simbólica estaria da mesma forma em declínio e as relações marcadas pela ausência de mistério passam a ganhar força indicando, por exemplo, uma substituição gradativa da fantasia pelo fetiche.

Melman apresenta outro prognóstico bastante curioso e que fundamenta algumas das observações que fizemos sobre a pós-modernidade no primeiro capítulo. Segundo o psicanalista

O matriarcado, enquanto comporta a promessa, inscrita, por exemplo, nesse *ab*, de que a conjunção é possível, sejam quais forem os valores de *a* e de *b*, representa, se posso dizer, o grande ideal, ainda que ao preço de foracuir o sexo. O que implica que, ao mesmo tempo, tentemos promover uma espécie de compreensão perfeita, de colusão, de aderência, de captação e que, entre os dois parceiros, não haja mais nada a dizer: a fala pode se apagar. Será suficiente usar sinais.⁴⁷⁰

Em outras palavras, o matriarcado representa o ideal de completude – aquilo que vimos na *Figura 2* – e que não comporta o desejo, pois não deixa espaço para que falte algo. Desse modo, a linguagem perde sua função, na medida em que ela é a representação máxima de uma insatisfação que precisa se manifestar. Já é comum, nos relacionamento pós-modernos

⁴⁶⁸ Essa afirmação encontra respaldo na recente publicação de Vladimir Safatle intitulada *O circuito dos afetos - corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* onde o autor apresenta a ideia de que as sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos que constituem um modo específico de produzir repetição, formas de poder e adesão social. Para Safatle, analisar o circuito dos afetos possibilita lançar um olhar diferenciado sobre a natureza dos comportamentos sociais e dos movimentos políticos.

⁴⁶⁹ MELMAN, Charles. *O Homem sem gravidade - Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008. p. 79.

⁴⁷⁰ Ibid, p. 86.

uma tendência ao empobrecimento da língua e uso cada vez mais constante de símbolos que abreviam uma ideia ou um questionamento. A linguagem remete ao equívoco, à impossibilidade de se dizer tudo e, portanto, à incompletude. Assim também é o sexo que sugere o encontro perfeito, mas denuncia o desencontro, ou ainda, o encontro de faltas e, por esse motivo, é cercado de tanta angústia.

O certo é que toda essa configuração pós-moderna baseada, entre outras coisas, no declínio da função paterna bem como na ascensão do matriarcado estabelece uma nova relação com a falta, com o sintoma e com a linguagem e seus deslizamentos significantes. Passemos agora à verificação de outros elementos que compõem essa nova economia psíquica – trata-se da relação entre o sujeito e o objeto.

4.2. O SUJEITO E A RELAÇÃO DE OBJETO

A relação de objeto é título e tema central do *Seminário 4* de Lacan. Inicialmente, abordando o trabalho entre o analista e o analisante, o psicanalista francês buscou entender a relação imaginária e alienada entre o Sujeito e o Outro. Antes, porém, Lacan sugere um retorno a Freud e seu texto “*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” cujos elementos centrais foram apresentados no capítulo anterior deste trabalho, mas que merecem ser retomados, agora com o acréscimo das análises lacanianas. Segundo Lacan, Freud insiste na afirmação de que a busca de todo homem é por um objeto perdido que precisa ser reencontrado e que é resultado das primeiras satisfações da criança com a amamentação⁴⁷¹. É importante notarmos com Lacan que o resto deixado por esta relação é um signo de satisfação tendo em vista que o objeto propriamente dito nunca mais será o mesmo. Com isso, Freud instaura, na sua primeira relação de objeto, um ponto de conflito situado em toda busca que nunca reencontra aquilo que procura, estabelecendo assim uma dialética entre princípio do prazer e princípio da realidade onde, o primeiro permanecerá como impulso latente que encontrará satisfação a partir do segundo que se apresentará como insuficiente, necessitando de um suplemento alucinatório.

Um acréscimo importante feito por Lacan à perspectiva freudiana é o fato de que o objeto significa muito mais do que aquilo que é apreendido, ainda que parcialmente, através da demanda realizada pelo sujeito. O objeto representa o ponto que tenta mascarar a angústia vivida por todo sujeito na sua relação com o mundo.⁴⁷² Se lembrarmos do conceito de

⁴⁷¹ Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 13.

⁴⁷² Cf. *Ibid*, p. 21.

angústia em Kierkegaard, este nos remeterá a uma espécie de “medo sem objeto”⁴⁷³, diferentemente da fobia que esconde a angústia e apresenta de modo mais claro o objeto enquanto máscara. Assim, poderíamos pensar, como sugeriu Vladimir Safatle, que o medo e a esperança são os dois principais afetos vividos pelo sujeito atualmente. Levando em conta essa afirmação, como podemos pensar a relação de objeto como máscara para aplacar essa angústia? Seria possível pensar o objeto como ponto de ligação entre o medo e a esperança já que os dois apresentam uma relação de complementaridade? Estas perguntas nortearão o desenvolvimento deste capítulo.

Lacan, ainda no seu *Seminário 4*, postula outra importante pergunta da qual também nos serviremos: Seria o objeto aquilo que a psicanálise lacaniana entende por real? O real está ao lado da privação, ou seja, da condição de sermos estruturalmente privados de um preenchimento totalizante, pois o “furo” que nos constitui só pode ser, no máximo, contornado. Somos privados de uma vivência de totalidade e por isso a privação é o campo do real. Já a frustração, nos diz Lacan, essa sim diz respeito ao imaginário e sugere um prejuízo, algo pelo qual o sujeito reivindica e assim mantém o seu desejo vivo – o da possibilidade de obtenção daquilo que falta ou que, imaginariamente, acredita que perdeu. Por fim, compondo a tríade dos registros apresentados por Lacan está a castração e seu caráter simbólico. Não há castração real, mas sim, uma ameaça imaginária que alcança o status de simbolização quanto operada pela função paterna.

Com isso, Lacan conclui que o objeto da frustração é um objeto real, enquanto o da castração é imaginário. Conseqüentemente, o objeto da privação é simbólico. O real é imutável, independentemente de qualquer desordem que possa ser provocada, o real permanece ali, como “intocável”. A ideia de frustração é vivenciada desde os primeiros anos de vida e encontra representação nos traumas infantis e nas fixações pré-edípicas⁴⁷⁴, portanto, anterior às questões simbólicas mediadas pela linguagem. Não obstante, podemos compreender a ideia de que a constituição do sujeito se dá como na confecção de um jarro de cerâmica onde o furo central é o ponto de partida de tudo que será construído ao redor. Não se começa um jarro pela estrutura externa e se faz o furo central ao final. Nas palavras de Lacan:

A frustração é, pois, considerada como um conjunto de impressões reais, vividas pelo sujeito num período de desenvolvimento em que sua relação com o objeto real está centrada habitualmente na *imago* dita primordial do seio materno, com referência ao qual vão se formar nele o que chamei há pouco de suas primeiras

⁴⁷³ Diz Kierkegaard sobre o conceito de angústia: “[...] tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, S. A, 2010, p. 44.).

⁴⁷⁴ Cf. *Ibid*, p. 57.

vertentes, e inscrever-se nas primeiras fixações, aquelas que permitiram descrever os tipos de diferentes estádios pulsionais.⁴⁷⁵

Eis o que Lacan chamou de anatomia imaginária do desenvolvimento do sujeito. A partir de um furo real, o sujeito se lançará por meio das pulsões em busca do reencontro com o objeto desde sempre perdido. Por outro lado, a mãe encontra na criança uma espécie de substituição na relação que estabelecia com o falo. A saber, o falo é também do campo do imaginário e representa aquilo que falta à mãe. Assim, se estabelece a relação dialética entre mãe e criança onde todos os elementos da tríade estão presentes. A criança como real possibilita à mãe a simbolização daquilo que é imaginário – o falo.⁴⁷⁶

Em algum momento – e Lacan não deixa claro do que se trata aqui – a criança reconhecerá que o que a mãe busca não é exatamente ela, mas sim o falo e assim reconhece também que a própria mãe é também privada, ou seja, incompleta. A possibilidade de transcender a relação de frustração pela falta do objeto se dá na castração que, como vimos, é operada pelo pai. É de fundamental importância que a criança descubra que essa mãe não tem o falo e que, portanto, o deseja e, mais do que isso, deseja por que lhe falta, porque é afetada em sua potência.⁴⁷⁷

É, portanto, com o falo que se dá a relação. E dessa relação fálica, no momento em que a mãe não responde ao apelo do sujeito, ou seja, quando se faz ausente, é aí que a mãe deixa de representar algo simbólico e passa a ser real, deixa de ser agente e passa a representar pura potência. Com efeito, não será mais a mãe, mas sim “qualquer” objeto que poderá se apresentar como objeto não apenas de uma simples satisfação, mas de um *dom*, ou seja, como a marca da potência materna.⁴⁷⁸

Assim entramos na dialética entre sujeito e objeto, na medida em que este se apresenta como *dom*. Aí está o ponto central da relação de objeto e daquilo que podemos notar nas relações de consumo. Até o momento, Lacan não trata especificamente do gozo e pouco ele fala inclusive sobre o desejo, mas tem algo bastante mencionado nesse seminário que merece nossa atenção. Trata-se das observações que o psicanalista faz sobre o papel do fetiche nas perversões e quanto ele se diferencia de uma relação comum de objeto.

Se na neurose há um distanciamento entre o sujeito e o objeto, isso não se dá na perversão e esse ponto nos parece muito importante. Já falamos um pouco sobre as diferenças e semelhanças entre as estruturas de personalidade, principalmente àquelas que se referem às

⁴⁷⁵ Ibid, p. 62.

⁴⁷⁶ Cf. Ibid, p. 71.

⁴⁷⁷ Cf. Ibid, p. 72.

⁴⁷⁸ Ibid, p. 69.

neuroses e perversões, mas no *Seminário 4* Lacan apresenta um conceito novo: trata-se das perversões paradoxais. Como vimos, as neuroses – principalmente obsessivas – apresentam elementos que muito se aproximam da perversão. As ideias obsessivas muitas vezes se parecem com o fetiche dado a força e inflexibilidade com a qual se apresentam, mas quando Lacan lança mão da expressão “reação perversa paradoxal” uma lacuna parece ser preenchida. Em certo momento do *Seminário* o psicanalista diz:

O que é absolutamente certo num certo número de casos, e precisamente em casos de neurose obsessiva, é que, ao fazer do desenvolvimento inteiro da situação analítica, uma busca da redução dessa famosa distância que seria característica da relação de objeto na neurose obsessiva, obtemos o que se pode chamar de reações perversas paradoxais.⁴⁷⁹

Lacan não desenvolve mais esse conceito, mas ao que nos parece trata-se justamente do ponto em que a clínica da psicanálise nos apresenta a dúvida quanto a estrutura em questão. A neurose pode permanecer neurose e ainda assim apresentar sinais muito semelhantes aos escancarados pela perversão, e isso se dá quando analisamos suas relações com os objetos. Uma ideia pode apresentar um elevado grau de conteúdo obsessivo capaz de encurtar (imaginariamente) a distância entre o sujeito e objeto. A diferença, mais uma vez, vai residir não na apresentação do fenômeno – pois este é praticamente igual ao perverso – mas na maneira como é estruturado. Na neurose obsessiva o que se tem é uma relação anaclítica que se apresenta no adulto como um prolongamento da vida infantil, um tipo de amor onde a marca é a da dependência primitiva da mãe. O que faz com que uma neurose se instale sob estas condições é o fato de que todos esses pontos estão amarrados por um ordenamento simbólico – o pai – diferente do que ocorre na perversão.

A transmissão do *dom* passa a ser outro fator importante na relação de demanda entre a mãe e a criança. Lacan trata desse fator quando fala da *frustração* que, ao final das contas, é menos uma frustração de objeto, pois este nunca existiu. A relação aí ainda é do campo do imaginário, porém a transmissão do *dom* será importante para toda a posterior cadeia simbólica do sujeito. Segundo Lacan “O dom, se trazido como tal, faz em todos os casos evanescer-se o objeto como objeto. Se a demanda é atendida, o objeto passa a segundo plano. Se a demanda não é atendida, o objeto se evanesce igualmente.”⁴⁸⁰ Mas o psicanalista adverte:

Só que existe uma diferença. Se a demanda não é atendida, o objeto muda de significação. O que justifica, com efeito, a palavra frustração? Só há frustração – a palavra implica isso – se o sujeito entra na reivindicação, na medida em que o objeto

⁴⁷⁹ Ibid, p. 80.

⁴⁸⁰ Ibid, p. 101.

é considerado como exigível por direito. O objeto entra, nesse momento, no que se poderia chamar de área narcísica das pertinências do sujeito.⁴⁸¹

Nesse ponto, o objeto passa a ser aquele que, ao mesmo tempo, é e nunca poderá ser para o sujeito. Ou seja, o sujeito entende que esse objeto é seu de direito e passa a procurá-lo, porém, chegará sempre à conclusão de que o objeto encontrado nunca será igual ao procurado. Aí temos os efeitos da transmissão do *dom* que, na sua dimensão simbólica permite que, na ausência do falo, outras coisas possam ser dadas em troca. Mas aqui, Lacan estabelece uma diferença fundamental: O *dom* está ligado a um signo de amor de mãe, diferentemente do objeto. O psicanalista deixa claro que existe uma frustração no nível do amor, do *dom* e outra do campo objetual – do gozo. A frustração do gozo produz no máximo um relançamento do desejo⁴⁸², já o amor estaria para além do sujeito, representando aquilo que ele não tem. Assim, vamos associando a ideia de que o *dom*, o amor e desejo estão relacionados àquilo que o sujeito não tem. Lacan assevera ainda que: “Cada vez que há uma frustração de amor, esta é compensada pela satisfação da necessidade”⁴⁸³. E complementa dizendo:

A partir do momento em que um objeto real, que satisfaz uma necessidade real, pode tornar-se elemento do objeto simbólico, qualquer outro objeto capaz de satisfazer uma necessidade real pode vir colocar-se em seu lugar e, principalmente, este objeto já simbolizado, mas também perfeitamente materializado, que é a palavra.⁴⁸⁴

Essa afirmação é bastante importante, pois traz à tona uma ligação entre o amor e a satisfação, na medida em que o movimento impulsionado por aquilo que diz respeito ao *dom* pode dar conta da frustração ocasionada pelo desencontro com o objeto através de um grau de satisfação. E, como disse Lacan, essa satisfação pode vir de uma palavra como, por exemplo, no caso do sujeito que goza – não no sentido do gozo fisiológico, como descarga – no momento em que sua parceira diz: “Você me fez gozar como louca!”. Aqui entra em jogo um conceito lacaniano chamado “gozo do outro” que nos dá os indícios de uma relação de gozo que, de certa forma, está articulada ao desejo, mas não se resume a ele, que tem a ver com um grau de satisfação, mas que nem sempre ocorre no real do corpo.

Todo o movimento relacionado ao *dom* se traduz por um apelo, diz Lacan. Se existe um apelo é porque o encontro com o objeto é, fundamentalmente, decepcionante. O apelo é uma articulação entre o *dom* e a palavra e a satisfação ocorre apenas como uma espécie de

⁴⁸¹ Ibid, p. 101.

⁴⁸² Ibid, p. 127.

⁴⁸³ Ibid, p. 178.

⁴⁸⁴ Ibid, p. 178.

compensação em relação àquilo que, de fato, não será encontrado. No entanto, quando a satisfação da necessidade substitui a satisfação simbólica, ocorre que o objeto se torna símbolo e assim se estabelece aquilo que é da ordem do fetiche.

Lacan durante seu ensino foi categórico ao dizer que “o que é amado no objeto é aquilo que falta a ele – só se dá o que não se tem”⁴⁸⁵. Dessa forma ele afirma constantemente que toda relação com o objeto na verdade está para além do objeto. A estrutura perversa na sua característica principal – o fetiche – parece subverter, em partes, essa lógica. Traremos à tona um pouco dessa discussão lacaniana sobre a perversão, pois associaremos a ideia de gozo a algo não exclusivo dessa estrutura, mas que de certo modo, encontra nela um lugar privilegiado. Passamos então aos pontos em que Lacan apresenta o fetiche como esse modo particular de relação de objeto.

4.2.1. O Fetiche: Condição do perverso

Antes de tratar do tema no *Seminário 4*, Lacan já havia esboçado algo sobre o fetiche no trabalho intitulado *Nomes-do-Pai* onde ele afirma que “O fetiche é uma transposição do imaginário. Ele se torna um símbolo”⁴⁸⁶. Há, portanto, uma fixação no objeto, na medida em que esta garante uma solução frente à angústia da castração. O fetiche permite que o sujeito substitua a relação imaginária de objeto por um símbolo em forma de objeto que obtura – ou ao menos traz a sensação de obturação – da falta estrutural do sujeito, amenizando a angústia da castração. Ou seja, o sujeito procura negar a castração colocando um objeto em seu lugar. Lacan assevera que “A perversão tem, com efeito, a propriedade de realizar um modo ter acesso a este mais-além da imagem do outro que caracteriza a dimensão humana”⁴⁸⁷.

O fetiche é uma característica marcante da perversão, pois representa a própria negação da Lei onde, só assim, o objeto pode alcançar o status de possível e indispensável. Há pouca possibilidade de variação de objeto de fetiche para o perverso devido a sua constituição como símbolo de preenchimento a partir da sua fixação.

Sabemos também que na trama edípica a criança se deparará com aquilo que é da ordem de uma concorrência. Como nos lembra Joël Dor, o próprio desejo da mãe se ocupa de outros objetos além da criança para a sua satisfação e por isso esta muitas vezes se ausenta. Além do mais, existe a figura do pai que se apresenta como rivalidade, como alguém que se

⁴⁸⁵ Ibid, p. 153.

⁴⁸⁶ LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 49.

⁴⁸⁷ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 85.

coloca entre o desejo da mãe e a criança. Ora, tal situação coloca a criança diante de um “desafio” e de uma “necessidade” de transgressão.⁴⁸⁸ Quando o perverso estrutural denega a lei paterna, ele se coloca no lugar daquele em que a construção simbólica da castração será impedida e, portanto, não haverá lugar possível para que o desejo se instaure. Se a possibilidade de desejar só se dá por meio da castração, o que o perverso estabelece com o objeto de fetiche não é do campo do desejo. Trata-se, portanto, de uma “rivalidade fálica imaginária” onde a criança vai buscar um universo de gozo por trás da figura paterna que representa o interdito frente a essa busca.⁴⁸⁹

Com efeito, nos diz Joël Dor que a instituição da figura paterna como “pai simbólico” – aquele que supostamente tem o que a mãe deseja –, faz com que a criança abandone o registro do “ser” para a do “ter”. Assim, a relação da criança com os objetos se dará por intermédio da interdição paterna. A questão que se impõe na perversão é que o sujeito denega essa lei paterna e, portanto, recusando as leis de interdição ainda que as reconheça. O gozo perverso está justamente nessa ação de ultrapassagem diante dos limites apresentados pela função paterna.

Joël Dor afirma ainda que o perverso põe em ação a predominância da lei do seu desejo como única lei possível.⁴⁹⁰ Desse modo, podemos encontrar no perverso um individualismo exacerbado que, muitas vezes, exclui a existência do outro. Se o desejo do outro não coincide com o do perverso, ele não é admitido. Lacan, por sua vez, afirma:

No fetichismo, o próprio sujeito diz que encontrou finalmente seu objeto, seu objeto exclusivo, tanto mais satisfatório quanto é inanimado. Assim, ao menos, ele ficará muito tranquilo, certo de não sofrer decepção por parte dele. Amar um chinelo é, realmente, ter o objeto. Um objeto desprovido de qualquer propriedade subjetiva, intersubjetiva, até mesmo transubjetiva, é mais assegurado. No que diz respeito à realização da condição de falta como tal, a solução fetichista é, incontestavelmente, uma das mais concebíveis e vamos encontrá-la efetivamente realizada.⁴⁹¹

A relação do perverso com o objeto por meio do fetiche é tão intensa quanto segura e, portanto, gera tanto fascínio. Intensa por apresentar essa dependência em relação ao objeto e segura por dar pouco espaço à frustração, na medida em que um objeto dessubjetivado não apresenta desejo próprio e, portanto, é menos suscetível ao desencontro. Se entendemos que a relação do sujeito com os objetos se dá por uma questão de desejo e esse desejo se constitui a partir da falta e da castração, logo concluímos que o perverso estabelece uma relação diferente

⁴⁸⁸ Cf. DOR, Joël. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Timbre, 1991. p. 39.

⁴⁸⁹ Cf. Ibid. p. 39.

⁴⁹⁰ Cf. Ibid. p. 48.

⁴⁹¹ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 85.

com o desejo, ou ainda, não seria o desejo a mola que impulsiona as relações de objeto na estrutura perversa. Aqui, no exemplo específico do fetiche, encontramos mais explicitamente aquilo que é ligado a um impulso, produz um encontro, mas não se constitui da mesma forma que o desejo – trata-se do gozo.

O gozo, ainda que tratado explicitamente em Lacan, não assume desde o seu princípio o significado que alcançou mais tarde. O leitor desavisado dos seminários do psicanalista francês pode, em muitos momentos, aproximar gozo e desejo como se tratassem da mesma coisa. Jacques Alain Miller identifica seis movimentos realizados por Lacan na doutrina do gozo sendo que o primeiro diz respeito a uma ênfase dada ao imaginário. Esse primeiro paradigma (termo utilizado por Miller) repousa na dialética da intersubjetividade, na relação entre dois sujeitos não idênticos, ou seja, no processo de comunicação. No entanto, Miller adverte que o gozo não procede da comunicação e sim de um lugar imaginário representado pelo *eu* que, conseqüentemente, mantém uma ligação direta com a libido. Dessa forma, o gozo não é intersubjetivo, na medida em que diz respeito a satisfação imaginária advinda do *eu*. As perversões transitórias apontadas por Lacan no *Seminário 4* são exemplos desse gozo imaginário que representa uma relação direta com a libido. Diferentemente, aquilo que é do campo do amor, do *dom*, por ser resultante da castração diz respeito àquilo que falta e não se equivale ao objeto da satisfação nem ao objeto legal.

Destacamos na introdução do presente capítulo que a noção de gozo, da maneira que é utilizada pela psicanálise, se aproxima do direito. O direito é aquele que regulamenta as restrições impostas ao gozo, na medida em que este não pode ser desmedido. Freud já havia nos mostrado também que a uma civilização é decorrente da capacidade de repressão aos impulsos destrutivos ou, mais especificamente, à pulsão de morte. Não há civilização, ou sociedade se o acesso ao gozo for pleno, ou seja, se não houver leis que balizem essa relação.

Aí reside a dificuldade de perversão. Definitivamente, o perverso não estabelece uma boa relação com a lei, afinal, ela está aí para restringir aquilo que para ele é o mais interessante – o acesso a um gozo pleno. Maria Rita Kehl ao discutir as principais questões éticas da atualidade afirma que “as razões de mercado se consomem em si mesmas, produzem repetidamente seu próprio esgotamento cada vez que são satisfeitas – pois sua satisfação não remete a nada além da fruição presente do objeto, da mercadoria, do fetiche”.⁴⁹²

Assim, é possível sustentarmos a ideia de que a pós-modernidade se apresenta como uma era constituída por psicóticos, neuróticos e perversos – e a experiência clínica nos

⁴⁹² KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 10.

permite essa conclusão – sem que tenhamos a possibilidade de afirmar sobre a predominância de qualquer uma dessas estruturas. Por outro lado, reconhecemos a pós-modernidade como um cenário onde as práticas perversas – em especial a do fetiche – circulam com maior visibilidade e, muitas vezes, amparadas por um discurso dominante. A ênfase dada à ideia de crescimento econômico baseada no aumento do potencial de consumo na mesma proporção que se aumenta o endividamento das pessoas e a promoção da competitividade desmedida e do desprezo pela igualdade de condições são exemplos desse fenômeno.

A afirmação de uma engrenagem social perversa regendo a vida humana na pós-modernidade nos remete novamente à Sade. A substituição do erotismo pela pornografia, da contemplação pelo consumo são os principais exemplos disso.

Contudo, faz-se necessário destacar a diferença existente entre um traço estrutural perverso e aquilo que poderia ser chamado de sintoma perverso. Ou seja, em termos clínicos, o diagnóstico diferencial entre a estrutura perversa e a neurótica – especialmente a obsessiva – se torna difícil, pois o fetiche e a transgressão podem ser encontrados nas duas estruturas. No entanto, a relação estabelecida entre as estruturas e essas características se mostra diferente, principalmente, no que se refere aos efeitos sentidos na própria estrutura em questão. O neurótico vivencia nas suas transgressões uma mistura que vai do gozo ao sentimento de culpa e, portanto, tenta calcular o máximo possível os passos em direção a um e ao outro. O perverso, por sua vez, não põe na conta a culpa, a dívida, e outras coisas que seriam decorrentes da presença de uma metáfora paterna introjetada e, com isso, mergulha sem constrangimento no terreno do gozo, dos fetiches e da transgressão. O perverso nunca conseguirá assumir a parte perdedora, ou melhor, que deixa de ganhar, na relação com a castração.⁴⁹³ Por outro lado, o neurótico tem dificuldade de abandonar essa posição e, quem sabe, poderá até gozar com isso ainda que a um preço bem alto.

Não obstante, a relação tramada entre o perverso e o fetiche representa algo de fascinante para a estrutura neurótica. O neurótico flerta com o fetiche e com a perversão como quem conserva os traços daquela relação infantil em que ainda não havia espaço para um desejo próprio e que Freud inclusive chamou de “polimorfia perversa”. O convite feito ao neurótico para que experimente aquilo que é da ordem de uma perversão concorre em pé de igualdade com aquilo que, no final das contas, será a sua escolha mais frequente: a fantasia. A fantasia se apresenta como o recurso usado com mais naturalidade pelo sujeito neurótico e é sobre isso que falaremos a seguir.

⁴⁹³ Ibid, p. 40.

4.2.2. A fantasia: Recurso neurótico

Lacan faz o uma importante distinção entre o real e a realidade assim como deixa claro que a realidade de que se trata é a psíquica, ou seja, aquela que é de alguma forma atravessada pelos registros simbólicos e imaginários. Serve-se do exemplo da usina em que não se pode desconsiderar a existência de energia ali, antes de qualquer coisa, porém, só conhecemos a existência dessa energia quando a medimos depois de uma operação simbólica que torna essa energia um objeto do nosso conhecimento e que a eleva ao status de uma necessidade da civilização. Não há nada constituído no psíquico do sujeito que não seja da ordem do significante, mas há aí um detalhe importante: Lacan nos diz que “o significante funciona sob o fundo de uma certa experiência de morte”⁴⁹⁴ e isso não tem nada a ver com fato dessa experiência ter sido vivida. O sujeito se constrói sob o fantasma da experiência de morte, uma ideia que ele tem e que lhe permite viver, ainda que acompanhado de angústia e desamparo.

Como podemos notar as relações que o sujeito estabelece com o objeto apresentam uma grande carga de elementos imaginários. É assim com a ideia de morte e é assim no período de latência onde a criança permanece vinculada à imagem primeira da mãe e busca reencontrá-la nos demais objetos. Encontro esse impossível como vimos, e que deixa uma marca de insatisfação. Mas, para que este encontro, ainda que impossível, seja ao menos tentado, o sujeito – especialmente o neurótico – utiliza-se de um importante recurso: a fantasia.

A noção de fantasia é presente já na teoria freudiana e ganha um lugar de certo destaque entre os fenômenos advindos do inconsciente. Freud faz questão de marcar a diferença entre a fantasia e o delírio para, da mesma forma, estabelecer uma diferença entre o que seria da neurose e da psicose respectivamente. A fantasia pode produzir na neurose histérica um sintoma no corpo assim como na neurose obsessiva, um pensamento. Tanto um quanto o outro ainda mantém o sujeito próximo a realidade, na medida em que ele tem condições de, em algum momento, lançar uma espécie de crítica ou compreensão da origem ou dos efeitos da fantasia e, quem sabe, alcançar a possibilidade de uma mudança de posição subjetiva. De maneira diferente, o delírio representa um distanciamento maior com a realidade que não permite o mesmo posicionamento crítico. Definitivamente, a diferença reside na maneira como é constituído o *eu* e como atua o princípio da realidade em cada estrutura, fruto

⁴⁹⁴ Ibid, p. 50.

da operação da castração.

Marco Antonio Coutinho Jorge nos lembra que

Toda a elaboração freudiana é feita no sentido de nos fazer ver que a fantasia representa, no adulto, o prosseguimento da atividade da brincadeira infantil, embora aquela seja menos fácil de observar do que esta: se a criança brinca ao lado dos adultos sem qualquer constrangimento e no cerne de suas brincadeiras reside o desejo de ser grande, o adulto oculta as suas fantasias intensamente. É o que se observa nesse trajeto que vai do brincar ao fantasiar e a perda do elo com os objetos reais.⁴⁹⁵

Na experiência infantil, como podemos notar, existe uma passagem daquilo que é da ordem da fantasia para o encontro com objetos reais. É comum crianças criarem seus amigos imaginários e estabelecerem com eles relações muito próximas a uma amizade real na tentativa, por exemplo, de aliviar a sensação de desamparo própria dessa fase do desenvolvimento. Coutinho Jorge reforça ainda a ideia freudiana de que uma fantasia surge sempre em decorrência de uma insatisfação, um desejo que pode ser erótico, de conquista (posse) ou de ambos.⁴⁹⁶ Notamos com isso, que a fantasia estabelece uma relação direta com o desejo e com a insatisfação. Anna Freud tratou a fantasia como um mecanismo de defesa do *eu*, uma tentativa de diminuição dos desprazeres causados pela realidade.

Tanto a fantasia quanto o fetiche apresentam elementos semelhantes na sua constituição, principalmente a ideia de modificação ou, de alguma forma, negação da realidade. Há ainda outro ponto de semelhança relacionado ao fato de que a fantasia é uma experiência de gozo, assim como o fetiche, porém, ela não está nem do lado do sujeito, nem do objeto. Segundo Nasio: “A fantasia não é obra de alguém, mas resultado, ao mesmo tempo, da ação do objeto e do corte do significante”⁴⁹⁷. Ela está situada entre o sujeito e o objeto conforme a figura abaixo:

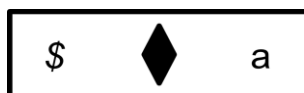


Figura 7

A fantasia media a relação entre sujeito e objeto, portanto, não é um nem outro. Nasio aponta outro elemento importante da cena fantasística e que também se assemelha com o

⁴⁹⁵ JORGE, M. A. C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: A clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 46.

⁴⁹⁶ Cf. Ibid, p. 46.

⁴⁹⁷ NASIO, J. D. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 130.

fetice: trata-se da presença do gozo como componente fundamental dessa trama. Diz o psicanalista que “a fantasia é uma maneira de gozar”⁴⁹⁸ constituída por uma cena específica que se manifesta das mais diferentes formas além da linguagem falada como, por exemplo, nos sonhos, nos devaneios, sempre através de um roteiro que não se expressa tão claramente e deixa um rastro enigmático⁴⁹⁹ Ou seja, existe a presença de um gozo que não está propriamente no objeto mas na relação imaginária que se estabelece com ele. O sujeito do inconsciente produz tanto a fantasia quanto o gozo advindo dessa experiência. Cabe observarmos que se a fantasia surge no espaço entre o sujeito e o objeto é porque existe ali uma separação, uma fenda resultante do corte e, portanto, só uma neurose estabelece esse tipo de relação com a fantasia.

4.3. O DESEJO E O GOZO

Lacan afirma sem meias palavras: “[...] não existe estado originário nem estado de necessidade pura. Desde a origem, a necessidade tem sua motivação no plano do desejo, isto é, de alguma coisa que se destina, no homem, a ter uma certa relação com o significante”.⁵⁰⁰ Capturado pela introjeção do Nome-do-Pai o sujeito está fadado à desejar ou, ao menos, ser lançado no trilho do desejo. Há, portanto, uma relação estabelecida com o objeto, mas esta é na condição de objeto perdido e nunca encontrado. Com efeito, essa relação com o objeto não se estabelece apenas pela via imaginária sendo necessário que esse objeto esteja atrelado à cadeia significante, ao registro simbólico e, por isso, articulado ao desejo. A castração coloca o falo no lugar de significante e, por isso pode ser deslocado, substituído, etc., ao invés de colocado no lugar de um símbolo como o que ocorre, por exemplo, na perversão.

O desejo não se relaciona diretamente com o objeto, ele é puro movimento em direção de algo que nunca é encontrado. Desse modo, nos diz Lacan, ele é irreduzível a qualquer adaptação, pois “o sujeito não satisfaz simplesmente um desejo, mas goza por desejar, e essa é uma dimensão essencial de seu gozo.”⁵⁰¹ Lacan parece nos indicar aqui uma relação entre o desejo e o gozo. Traduziríamos da seguinte forma: o gozo se dá também pela via do desejo embora não possa ser entendido como equivalente a ele. É algo que pode ser notado de maneira mais clara no sintoma, por exemplo, que, assim como o sonho é uma formação do inconsciente, porém, não representa a realização de um desejo propriamente dito. Os sonhos

⁴⁹⁸ Ibid, p. 130.

⁴⁹⁹ Cf. Ibid, p. 126.

⁵⁰⁰ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 227.

⁵⁰¹ Ibid, p. 325.

de angústia também se estruturam da mesma forma, como algo que produz certo tipo de satisfação e sofrimento, um “mais além do princípio do prazer”. O sujeito não deseja o sintoma, mas goza com ele.

É por meio da demanda (pedido) que o desejo se manifesta, ou melhor, que sabemos da existência dele. E acreditamos não ser mais necessário demonstrar que aquilo que se articula á demanda não é da ordem de uma necessidade. Lacan assevera:

Se resumirmos o que esta em pauta na relação do sujeito com o significante no Outro, ou seja, o que acontece na dialética da demanda, veremos que é essencialmente o seguinte: O que caracteriza o significante não e ele substituir as necessidades do sujeito – o que acontece nos reflexos condicionados –, mas seu poder de substituir a si mesmo. O significante é essencialmente de natureza substitutiva em relação a si mesmo.⁵⁰²

A citação acima traduz o que ocorre, por exemplo, nas relações de consumo. Não se trata de necessitar de mais um sapato, mas de desejar outra coisa que, muitas vezes nada mais é do que uma substituição pelo mesmo, mas que respeita a trama da cadeia significante. Assim, o sujeito pode ser motivado a comprar dez pares de sapato sob a justificativa de precisar de todos eles, mas o que estará em jogo é sempre o deslizamento de um significante para outro.

Podemos, portanto, emparelhar desejo e pulsão, na medida em que ambos não estabelecem uma relação direta com o objeto. Relembramos que a pulsão é uma força constante em busca da satisfação, o objeto é o que existe de mais variável, e o desejo é o movimento que tenta encontrar aquilo que desde sempre está perdido, tornando os objetos apenas intermediários – na pulsão aquilo que pode conduzir a uma satisfação (parcial) e no desejo aquilo que representa o falo. Ambos, pulsão e desejo são movimentos sem garantia. O movimento da pulsão em relação ao objeto não garante a satisfação, assim como o desejo em relação aos “objetos a” também não. Poderíamos pensá-los como estradas que conduzem a um fim incerto, mas com a promessa de que o que se procura pode estar lá.

O desejo, a pulsão e o gozo devem ser pensados como sendo próximos, mas, obviamente, que não representam a mesma coisa. Assim também acontece com o amor. Amor e desejo são ainda mais fáceis de serem confundidos. Nádia Ferreira nos diz que “o desejo faz parte da estrutura subjetiva. Em função da marca fundamental dessa estrutura, que é uma falta radical, o homem inventou o amor e seus mitos”.⁵⁰³ Poderíamos dizer assim que o amor é uma maneira de “acalmar” o desejo, pois onde há amor, há desejo, porém, a recíproca nem sempre

⁵⁰² Ibid, p. 353.

⁵⁰³ FERREIRA, N. P. *A teoria do amor na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 12.

é verdadeira. O desejo não faz necessariamente um pacto com o amor que traz à tona uma ideia de encontro e de completude.

Já o gozo vem ocupar na teoria psicanalítica um lugar muito específico. Dunker assevera que o papel que o gozo assume na teoria lacaniana é o de representar uma maneira sólida ou eficaz para o problema da diferença de valores psíquicos existentes no interior da teoria psicanalítica que privilegia ora uma metafísica da energia, ora da experiência.⁵⁰⁴ Dentre estas possibilidades em que podemos situar o gozo dentro da teoria, Dunker assinala uma característica que se mantém: trata-se de uma ligação direta com a repetição, na medida em que cada vez que se repete algo se desgasta e a satisfação outrora alcançada nunca mais será possível.⁵⁰⁵ Ou seja, ao mesmo tempo em que o aparecimento do gozo se dá pela repetição, é justamente nela que seu valor vai desaparecendo.

A relação entre o gozo e a linguagem – como no exemplo do chiste – parece acompanhar Lacan em todos os momentos em que o psicanalista trata do tema, porém, seus contornos são bastante complexos. Gozo é também corpo! É necessário que haja um corpo que goze, há, como já dissemos uma associação entre prazer e dor, satisfação e sofrimento, mas não devemos reduzir o gozo à experiência dos sentidos. A melhor forma de entender o gozo como isso que é do corpo, mas não da dimensão biológica de corpo, é pensá-lo em relação ao falo. Assim como o falo é o que se imagina presente na mãe, “o gozo é algo que se imagina e se antecipa como realizado no Outro. Por exemplo, mais além da satisfação obtida com uma experiência sexual restará sempre a pergunta acerca de como tal experiência contou para o outro.”⁵⁰⁶ Da mesma forma, quando falamos do chiste, é no efeito desse chiste no Outro que reside o gozo.

Como podemos notar, a questão do gozo não se resume a um conceito e sim a um campo – o campo do gozo – onde trafegam também as pulsões e o desejo. Braunstein diz que a vida se desenvolve num mercado de gozo, onde não se adquire nada a não ser pagando.⁵⁰⁷ Ou seja, se dá alguma coisa ao Outro em troca de algo. Trata-se de uma troca imprecisa, nem sempre justa, cheia de desencontros e impasses. O autor diz ainda que a Lei da linguagem se apresenta como um desses impasses, pois obriga a desejar e abrir mão do gozo.⁵⁰⁸ Essa é a passagem do gozo do ser ao gozo fálico, da *Coisa* aos *objetos a*.

Passemos então a delinear os limites dessa relação entre o gozo, a *Coisa* e os *objetos*

⁵⁰⁴ Cf. DUNKER, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 30.

⁵⁰⁵ Ibid, p. 31.

⁵⁰⁶ Ibid, p. 42-43.

⁵⁰⁷ BRAUNSTREIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 56.

⁵⁰⁸ Ibid, p. 57.

a, a partir do *Seminário 7* de Lacan.

4.3.1. A ética da psicanálise, o gozo e o *Das Ding*

Entre o *§*ujeito e o Outro repousa uma noção fundamental que existe, de alguma maneira, desde Freud. Trata-se da noção de *Das Ding*. Desde o *Projeto para uma psicologia científica* de 1895, Freud estabeleceu uma relação entre a imagem e as experiências de satisfação no que diz respeito à recordação dessa imagem vivenciada e o estado de desejo que constrói uma percepção, ou ainda, uma ilusão. Na ocasião, Freud atribuiu esse processo à própria dinâmica de carregamento e descarregamento dos neurônios. Desde então é possível notar aquilo que viria a ser a relação da pulsão com o objeto, na medida em que menos importa qual seja o objeto, mas o que está em jogo é a reprodução de uma satisfação anteriormente vivenciada. Assim, começa a se desenhar a variabilidade do objeto como um dos elementos da pulsão.

Lacan fala mais especificamente sobre *Das Ding* no *Seminário 7*, em que trata da *Ética da Psicanálise*, mas alguns indícios podem ser encontrados, por exemplo, no *Seminário 4* onde, ao falar do desejo, torna-se inevitável fazer menção à *Coisa*. Por não achar na língua francesa um significante que representasse o que ele queria dizer, Lacan serve-se do alemão para encontrar não um, mas dois significantes para tratar a questão: *das Ding e die Sache*.⁵⁰⁹ Ainda que similares, os dois significantes não representam a mesma “Coisa”. *Sache*, como afirmou Lacan “é o produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem”⁵¹⁰ e, portanto, da ordem do pré-consciente.

Já o *Ding* pode ser entendido como aquilo que dá as coordenadas para uma vida desejante onde o que se busca encontrar é, na verdade, uma tentativa em vão de reencontro. Nas palavras de Lacan:

Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, e nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço.⁵¹¹

Podemos então afirmar que todo o movimento do ser humano em direção a um objeto é uma tentativa de reencontro. Obviamente estamos falando do *§*ujeito neurótico que carregará como marca da sua subjetividade uma relação de insatisfação, ou por que não, de

⁵⁰⁹ Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 57.

⁵¹⁰ Cf. *Ibid*, p. 60.

⁵¹¹ *Ibid*, p. 68.

uma satisfação parcial com os objetos, na medida em que o reencontro original nunca de fato acontecerá. Todo esse movimento é gerado pelo princípio do prazer que encontra vários momentos de satisfação durante o percurso de busca. Lacan deixa muito claro que não existe objeto bom e mau. O que existe é o bom, o mau e a Coisa. O sujeito está orientado pelo princípio do prazer e a Coisa é de outra ordem.⁵¹²

A mãe, por exemplo, ocupa o lugar de *Das Ding* do que se busca reencontrar, mas que na verdade, nunca foi possuído, apenas desejado. Nunca foi possuído verdadeiramente porque a proibição do incesto representa uma lei universal e, portanto, a mãe é, desde sempre, interdita. É também em relação ao *Das Ding* que podemos situar o registro do Real na teoria lacaniana. A Coisa é a impossibilidade real, o objeto inencontrável substituído por objetos da realidade apresentados e apreendidos pela dinâmica do princípio do prazer como “engodos bem sucedidos”⁵¹³. O *Das Ding* como real aparece como furo central e, portanto, excluído da trama significante.

Seria então a pós-modernidade o cenário atual por onde desfilam esses “engodos bem sucedidos” de maneira exacerbada? Ou seja, na era atual aumenta-se o número de ofertas na tentativa de se alcançar *Das Ding*? A questão é que nunca se alcança a Coisa. Uma figura exemplifica melhor o que Lacan quis dizer. Trata-se do *toro*, que é apresentado abaixo:

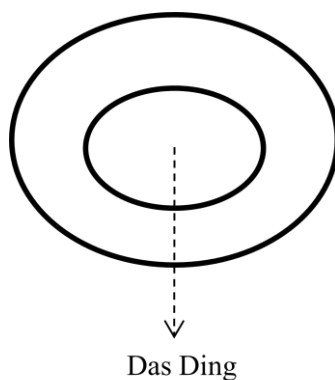


Figura 8

Das Ding representa aquilo que vimos em Platão no *Filebo* e que foi entendido como a noção de prazer-repleção. Um desejo independente da experiência sensitiva, ligado à natureza desde sempre perdida e articulada a um vazio. O vazio, da maneira que é representado na figura do *toro*, denuncia a sua impossibilidade de acesso, pois os movimentos do desejo em relação ao objeto acontecem entre os dois limites estabelecidos conforme a complementação

⁵¹² Cf. *Ibid*, p. 80.

⁵¹³ *Ibid*, p. 91.

apresentada na figura do *toro*:

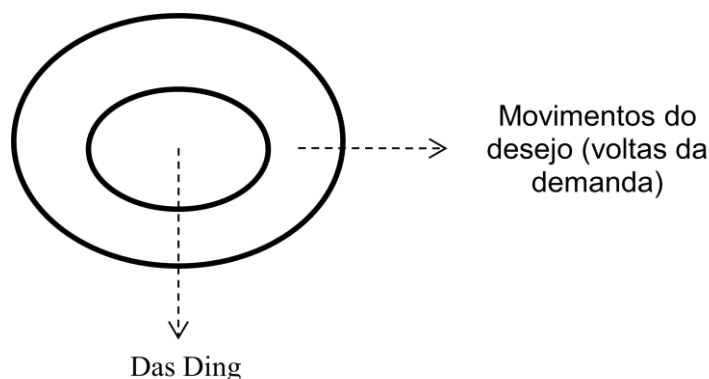


Figura 9

Notamos, portanto, a importância que a noção de prazer-repleção que vimos anteriormente e está contida no *Filebo* representa para a nossa pesquisa. Não há como não aproximar a ideia de uma natureza “desde sempre” perdida com a noção lacaniana de desejo e a sua articulação com o *objeto a*. Encontramos no diálogo platônico a afirmação de: quem deseja, deseja alguma coisa e, portanto, não deseja aquilo que sente. Com efeito, a possibilidade de repleção – da maneira que é explicitada no *Filebo* – ocorre primeiramente na memória.⁵¹⁴ Uma convincente definição da relação entre desejo e prazer na obra de Platão encontramos novamente em Bravo quando ele diz: “[...] o desejo é o nome psicológico do vazio que precede o prazer concebido como movimento de repleção”⁵¹⁵. Novamente ressaltamos a relação direta entre desejo e vazio, independentemente da discussão que nesse momento é lançada entre os comentadores de Platão sobre o fato de ser esse vazio sentido ou não. O que nos interessa nesse momento é que, para Sócrates, o prazer sucede a existência de um desejo que só é possível com a existência de um vazio.

É esse mesmo vazio que a religião, a ciência e a arte tentam dar conta. Com relação à religião Lacan afirma:

A religião consiste em todos os modos de evitar esse vazio. [...] Porém, embora toda a fase cerimonial do que constitui o corpo dos comportamentos religiosos entre efetivamente nesse contexto, não nos poderíamos satisfazer com essa fórmula, e uma palavra como *respeitar* esse vazio talvez tenha mais alcance.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Cf. PLATÃO. *Diálogos IV. Sofista – Político – Filebo – Timeu – Crítias*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999. p. 201.

⁵¹⁵ BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer - Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 166.

⁵¹⁶ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7 - A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 158.

Nesse contexto podemos pensar a relação que as religiões estabelecem com a morte, por exemplo. Esse grande vazio inapreensível que é a finitude encontra nos discursos religiosos um amparo. As religiões, de um modo geral, não negam a existência da morte e nem buscam uma forma de driblá-la. O que elas fazem é apresentar uma explicação “para além” da morte que pode ser a eternidade, a reencarnação, etc. Deste modo podemos pensar que se estabelece um respeito diante do vazio.

Por outro lado, diz Lacan: “o discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delinea o ideal do saber absoluto, isto é, de algo que estabelece, no entanto, a Coisa, não a levando ao mesmo tempo em conta.”⁵¹⁷ Aqui, encontramos o exemplo das constantes pesquisas científicas a respeito da chamada “fórmula da juventude” que tenta, de alguma maneira – ainda que até hoje só tenham se deparado com o fracasso – driblar a morte.

Como terceira e última saída sublimatória Lacan apresenta a arte que ele considera “um certo modo de organização em torno do vazio”⁵¹⁸ Talvez aqui caiba outra figura também utilizada por Lacan: o vaso. Essa figura que, muitas vezes tem valor de obra de arte é também, assim como o *toro* algo que possui um espaço vazio no centro. Aquilo que estava ali desde o começo era o vazio – *Das Ding*. O homem se lança no mundo dos significantes para tentar dar conta, naquilo que é possível, do mal-estar provocado pela natureza da Coisa.

A vida e o jogo significativo é, acima de tudo, uma maneira de fazer arte. A história do sujeito e sua relação com o vazio pode ser resumir em drama, tragédia, aventura, comédia... Construções singulares e momentos de autoria onde a criação e a criatura estão entrelaçados em torno do vazio constitutivo. Em meio a isso Lacan invoca a temática do amor cortês que coloca em jogo as questões da inacessibilidade do objeto, o segredo que o envolve, seu caráter narcísico e egoísta – pois amar é um pedido, uma demanda de amor – e que, com tudo isso, se apresenta como uma organização artificial, sem a qual nada disso seria possível. Se o sujeito fosse ocupado por uma certeza de que o objeto é, de fato, inacessível, nenhuma movimento de demanda aconteceria. Trata-se, portanto, da relação entre uma esperança em encontrar e um encontro que nunca vai acontecer.

Disso tudo surge o que Lacan chamou de “rodeio” e sua importância na construção daquilo que é do campo do erótico. Trata-se dos desvios ou obstáculos construídos na relação entre sujeito e objeto que agem como retentores de um prazer direto e imediato. Lacan exemplificou os “rodeios” a partir do que Freud chamou de “prazeres preliminares” nos “*Três*

⁵¹⁷ Ibid, p. 160.

⁵¹⁸ Cf. Ibid, p. 158.

ensaios...” que não substituem o ato sexual em si, mas sustentam o prazer de desejar, valorizando assim os estados preliminares do ato de amor.⁵¹⁹ Ou seja, nos parece que na construção do erotismo, os rodeios que se apresentam na forma de prazeres preliminares ao invés de apenas frustrarem aquilo que seria do campo do princípio do prazer, atuam na manutenção de um estado de desejo.

Tanto o desejo quanto o gozo estão ligados à Lei. Se, por um lado, notamos que é sob a função da Lei que a criança se separa da mãe e constitui-se como sujeito, da mesma forma o gozo se efetiva somente sob as formas da Lei. Sem a Lei não há gozo e vimos isso na análise da estrutura perversa. A perversão é a própria transgressão da Lei. Nas estruturas neuróticas, o gozo se dá também na transgressão e, por isso, podemos associar que o gozo é também aquilo de traço perverso que há na neurose. Diz Lacan:

Se as vias para o gozo têm, nelas mesmas, algo que se amortece, que tende a ser impraticável, é a interdição que lhe serve, por assim dizer, de veículo utilitário, de tanque para sair desses círculos que trazem sempre o homem, sem saber o que fazer, para a rotina de uma satisfação curta e tripudiada.⁵²⁰

Logo após a afirmação acima, Lacan denuncia a estreita ligação entre o desejo e a Lei. Diz o psicanalista que a articulação com a Lei permite o acesso aos desejos temperados, normais.⁵²¹ Assim, vamos percebendo que a Lei permite tanto o acesso ao gozo quanto ao desejo, mas é o desejo que é caracterizado como um movimento mais em acordo com essa Lei, enquanto o gozo fica caracterizado como aquilo que já estaria relacionado a uma satisfação curta. A Lei permite – por sua transgressão – além do encontro (não absoluto) com o gozo, sua transposição para aquilo que é da ordem do desejo.

Por se tratar de uma transgressão, Lacan sugere que a leitura do *gozo* – através de uma lente freudiana, mais especificamente, influenciada pelas conclusões do *Mal estar na civilização* – nos remeteria imediatamente a uma aproximação dele com o *mal*. Já vimos em Freud que a vida em sociedade exige uma renúncia ao gozo enquanto efeito disjuntor da pulsão de morte. Assim, a vida em sociedade tenta nos manter afastados do gozo. No entanto, uma sociedade em que prevalece o chamado “amor ao próximo” pode, da mesma maneira, apresentar sérios problemas. A começar pelo fato de que o ato de amar é sempre um pedido, uma demanda e, portanto, um movimento egoísta. Deste modo, nos mostra Maria Rita Kehl ao comentar o sobre o *Seminário 7* que “o amor ao próximo pode ser tão mais cruel quanto mais incondicional: posso amar para submeter, para fazer do outro meu espelho, *coisa minha*,

⁵¹⁹ Cf. *Ibid*, p. 185.

⁵²⁰ *Ibid*, p. 212.

⁵²¹ Cf. *Ibid*, p. 213.

objeto do meu gozo.”⁵²²

Esse exemplo nos conduz a pensar o gozo na sua matriz ético-jurídica como enunciou Christian Dunker. Nas palavras do psicanalista:

O homem do século XVIII é o homem do prazer, como afirma Lacan, mas do prazer articulado e regulado pela pura utilidade. Paralelamente, a noção de desejo põe-se em continuidade com a de gozo. O gozo situa-se como uma consecução do desejo. Tanto para os moralistas franceses do século XVII como para os utilitaristas ingleses do século XIX e mesmo para a tradição libertina a tese do gozo, como parâmetro da felicidade ganha destaque. O gozo em questão aqui é sinônimo de usufruto, representando teoricamente a justificativa para o egoísmo moral que será defendido por esta corrente de pensadores.⁵²³

Assim como disse Dunker a partir dos pensadores acima, também é pensado o gozo na pós-modernidade. O sujeito parte do princípio que há um direito em gozar, em usufruir e se isso estiver em acordo com os ideais utilitaristas, não haverá espaços para maiores reflexões. Poderíamos radicalizar um pouco mais pelo viés sadeciano presente em *Julieta* e apresentado por Lacan que diz: “Emprestai-me a parte de vosso corpo que possa satisfazer-me um instante, e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu que pode ser-vos agradável.”⁵²⁴ Aqui, notamos também a presença de um gozo útil onde a ideia de troca ameniza as consequências mais extremas e nocivas e deixa prevalecer o parâmetro de felicidade, embora não seja essa a intenção de Sade.

Dunker afirma ainda que a psicanálise atua na contramão do exposto acima. Lacan não compactua com as ideias utilitaristas. Por fim, a ética da psicanálise não é uma ética utilitarista. Essa conclusão não é fácil tendo em vista que no próprio *Seminário 7* Lacan chega a afirmar que o gozo é a satisfação de uma pulsão. É preciso lembrar que, se o entendimento de sujeito para a psicanálise implica, necessariamente, sua relação com o próprio desejo e este não tem compromisso algum com a necessidade, chegaremos à conclusão de que a sua conduta ética não apresentará elementos de uma razão *a priori*. Pelo contrário, o próprio desejo do sujeito põe na conta de sua existência a possibilidade de transgressão como elemento de sua causa.

Quando Lacan nos diz que “o gozo é a satisfação de uma pulsão”⁵²⁵ sua afirmação repousa justamente no fato de que ele não é da ordem de uma necessidade. Levando a diante a afirmação lacaniana estaríamos fadados e concluir que, por ser a própria satisfação de uma pulsão, o gozo só pode ser vivido parcialmente. Mas de que pulsão Lacan estaria falando?

⁵²² KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 21.

⁵²³ DUNKER, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 47.

⁵²⁴ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 242.

⁵²⁵ *Ibid*, p. 251.

Sobre essa questão Néstor Braunstein faz observações interessantes. Para ele, falar em satisfação de uma pulsão já seria algo bastante complexo, na medida em que o que se satisfaz é a necessidade já que a pulsão é o um ser mítico. Assim, a única relação que existiria entre a pulsão e a satisfação seria a existência dessa última enquanto meta (Ziel) – que foi bem retrada por Freud em *As pulsões e suas vicissitudes* ou *Pulsões e destinos da pulsão* de 1915 – e, portanto, funcionando como uma aspiração.⁵²⁶ Não obstante, a conclusão que chega o comentador a partir, exclusivamente, do próprio texto de Lacan, é que a pulsão de que se trata no *Seminário 7* é a pulsão de morte. É somente a pulsão de morte com toda a sua autenticidade que pode, ao mesmo tempo, reunir a capacidade tanto destrutiva quanto criadora. Para ilustrar tal característica Lacan refere-se à fábula sadiana Juliette que mostra que “pelo crime o homem vem a colaborar nas novas criações da natureza”.⁵²⁷

Diferentemente, portanto, da pulsão de vida, a pulsão de morte ainda que signifique na concepção freudiana um retorno ao inanimado, não se caracteriza por uma busca direta pela autodestruição, mas sim de uma “vontade de destruição” ou ainda “vontade de começar a novos custos”.⁵²⁸ Deste modo, entendemos a relação da pulsão de morte com o significante ao passo que à partir de seu deslizamento metonímico ela busca – e ao mesmo tempo não encontra – sua satisfação. Braunstein resume esse movimento da seguinte maneira:

Se o gozo tem a ver com a pulsão é na medida em que a pulsão deixa um saldo de insatisfação que estimula a repetição, e é nesta medida que a pulsão é historizadora, já que *insatisfaz*. Em todo caso, poder-se-ia afirmar que o gozo é o saldo do movimento pulsional ao redor do objeto porque isso que se delinea neste caso é o vazio da Coisa, o tropeço com o real como impossível.⁵²⁹

A partir disso, seguimos delineando a relação entre desejo, pulsão e gozo tendo como pano de fundo a ética da seguinte maneira: Não podemos colocar desejo, pulsão e gozo em lugares completamente separados e tratá-los como noções independentes. Quando Braunstein fala de gozo enquanto saldo, lembramos que saldo é aquilo que sobra ou falta numa transação financeira, por exemplo. Assim, ele diz respeito àquilo que não está na transação propriamente dita, mas que é resultado dela, como um resto negativo ou positivo. No exemplo da relação com a Coisa, notamos que esse saldo é sempre negativo, pois a relação com o real deixa à mostra um desencontro inevitável.

Outro ponto importante a ser destacado é que o gozo não está vinculado à noção de *bem*. Lacan sobre este ponto assevera:

⁵²⁶ Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 59-60.

⁵²⁷ Ibid, p. 61.

⁵²⁸ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 254.

⁵²⁹ BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 63.

As necessidades do homem se alojam no útil. [...] Nesse estádio, segundo a qual, nesse nível, o problema da função dos bens se organiza. Estamos nesse nível, com efeito, antes de o sujeito ter introduzido a cabeça nos furos do pano [...] O pano é feito para que o maior número possível de sujeitos nele introduzam a cabeça e os membros. [...] o bem se articula desde então de uma maneira totalmente diferente. O bem não está no nível do uso do pano. O bem está no nível disto – o sujeito pode dele dispor.⁵³⁰

Aqui, referindo-se ao utilitarismo de Bentham, Lacan nos mostra que na dinâmica do gozo o *bem* é entendido de outra forma. Ele respeita uma constituição singular do sujeito com o objeto de modo a priorizar sua utilização de gozo e não seu valor de gozo. Ou seja, mais importante que o benefício provocado pela disponibilidade daquele *bem* ao maior número de pessoas está o fato de que aquele bem é posto à disposição do sujeito na sua individualidade. Não obstante, Lacan nos conduz à ideia de que no âmbito do *bem* surgem as relações de poder a partir da constatação de que quando o homem dispõe de seus bens ele tem o direito de privar o outro desses mesmos bens.⁵³¹ Logo, vemos aí a necessidade de colocar o outro nessa conta em que está em jogo o sujeito e seu gozo.⁵³² Contudo, se eu privo o outro como forma de defender os meus bens, eu proíbo a mim mesmo de gozar desses bens.⁵³³

Mas qual seria a relação entre o fato de que “privar o outro” representar também “privar a si próprio” desse *bem*? Para além da explicação do conceito lacaniano de privação que se refere a uma operação simbólica, podemos pensar o exemplo de um sujeito de muitos recursos financeiros em decorrência da fama que, ao mesmo tempo lhe possibilita usufruir de uma infinidade de bens, encontra-se privado de andar livremente na rua devido ao assédio dos outros que interfere tanto na sua liberdade quanto na sua segurança. Nesse exemplo observamos a relação pendular que apresentamos por meio das ideias de Bauman em que liberdade e segurança são inversamente proporcionais. Com efeito, a necessidade de me defender do outro enquanto uma ameaça para os meus bens, instaura uma auto-privação em relação a estes mesmos bens.

A saída que Lacan apresenta é construir um “repúdio radical de um certo ideal de bem”⁵³⁴, afinal de contas o *bem* é também uma barreira para o desejo, o que significa dizer que existe uma oposição entre o gozo/desejo e o prazer na medida em que, o segundo, ligado

⁵³⁰ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 273.

⁵³¹ Cf. *Ibid*, p. 274.

⁵³² Podemos aqui lembrar novamente o exemplo do sujeito que utiliza da vaga para deficientes (sem que isso lhe seja de direito) por entender que a sua urgência não prejudicará àquele cuja vaga é de direito, mas não se encontra ali naquele momento. Esse movimento em prol do seu gozo (enquanto usufruto) nega a existência do outro.

⁵³³ Na tradução de Jacques-Alain Miller há uma nota de rodapé sobre a expressão “defender” utilizada por Lacan. No francês *défendre* significa tanto “defender” quanto “proibir”.

⁵³⁴ *Ibid*, p. 274.

ao seu princípio próprio, busca a homeostase, contrariamente ao gozo, principalmente que supõe o excesso que gera muitas vezes desprazer. O prazer é o *bem*, assim como vimos em Platão e o gozo está do lado do *mal*. Miller situa esse como sendo o terceiro paradigma do gozo onde ele diz: “Esse paradigma consiste na constatação de que desejo e fantasia não saturam aquilo de que se trata no gozo e acaba, portando, forçado a lançar no real o gozo que está fora do simbólico e do imaginário, Esse paradigma situa o gozo ao lado da Coisa”.⁵³⁵

É esse movimento que engendra na sua essência uma busca pela Coisa que é da ordem do Real que aproxima o desejo e o gozo da perversão, do excesso e do encontro com a morte. Lacan nos apresenta essa proximidade quando traz à discussão o exemplo de Antígona que fez valer o seu desejo ainda que lhe custasse a vida, assim como a literatura libertina de Sade que apresenta também em seus desfechos o inevitável encontro com a morte e com o sofrimento.

O ser humano busca o *bem*, a felicidade, por exemplo, mas os caminhos tomados para chegar a essa finalidade são os mais tortuosos possíveis. Os personagens de Sade não buscam o sofrimento conscientemente, mas acabam em muitas passagens se deparando com ele não apenas através dos infortúnios do acaso, mas sim por um movimento em nome do gozo. Aí reside a crítica lacaniana ao utilitarismo. Se o encontro individual com o *bem* já se mostra impossível, sua distribuição para o maior número de pessoas beira a utopia. Nas palavras de Lacan: “[...] a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte.”⁵³⁶

Deste modo, nossa tentativa de aproximação das noções de gozo e pós-modernidade vai ganhando forma, na medida em que parece haver, de maneira implícita, um arranjo entre a individualidade atual e aquilo que é da ordem do desejo e do gozo. A conduta de Antígona e as ideias de Sade representam o desejo e o gozo acima de qualquer convenção social. O contrário daquilo que é representado por Antígona e por Sade está do lado dos serviços dos bens, de uma ética utilitarista, de uma vida pouco interessante.

A grande questão é que necessitamos de certo nível de adequação social, como nos disse Freud no *Mal Estar da civilização*. Como então o homem pós-moderno administra esse conflito? Como usufruir das possibilidades neoliberais, do acesso ao gozo e desejo sem encontrar o mesmo fim de Antígona ou se consumir no gozo perverso dos personagens de Sade? Diante de tudo isso existe ainda a dimensão pendular exposta por Bauman onde a liberdade é inversamente proporcional à segurança e também nas ideias de Lipovetski sobre a

⁵³⁵ MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*. In: Opção Lacaniana online nova série. Ano 3, Número 7, março de 2012. p. 15.

⁵³⁶ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 356.

existência de um discurso social que incentiva o “politicamente correto”?

O “devaneio burguês” citado por Lacan no seu Seminário 7 entendido como a aspiração à felicidade ainda que por meio de promessas milagrosas como a da vivência de uma liberdade plena ao lado dos serviços dos bens, de relações amorosas idealizadas e livres de conflito, além da ideia de crescimento econômico abundante, situará o gozo numa nova dimensão. Veremos como Lacan aproximou o gozo dos “*objetos a*” numa nova relação que não será mais somente ao nível do real como o que vimos com a ideia de *Das Ding*.

4.3.2. O gozo e a agonia de *Eros*

Afirmar que a relação que o sujeito estabelece com os objetos é erótica significa colocar na conta algo que está para além da satisfação de uma necessidade. Vimos isso quando descrevemos o sujeito como aquele que é portador de pulsões que derrubam qualquer possibilidade de naturalização do homem. Não é a necessidade que guia o homem nem quando pensamos em alguns comportamentos primitivos como a alimentação e a atividade sexual. Podemos dizer ainda que até naquilo que, aparentemente, não existe conotação sexual encontra-se ali uma relação com a pulsão, com o desejo e com o gozo que, como vimos, estão ligados de uma forma ou de outra à questão da satisfação, do prazer ou de algo a mais. Deste modo, podemos caracterizar todas as ações do sujeito como sendo eróticas, na medida em que se relacionam com *Eros*, e, conseqüentemente, apresentando uma ligação de mesma ordem com *Tânatos*. O certo é que a pulsão pode ser entendida como sendo o “dado radical de nossa experiência”.⁵³⁷ Vida, morte, prazer e dor são elementos que se misturam formando assim o conflito humano e a libido – enquanto substrato energético das pulsões (de vida) – mantém o sujeito ligado aos objetos de modo a evitar que ele encontre motivos para permanecer vivo e não antecipe aquilo que já se apresenta como inevitável – a morte.

O impulso próprio da pulsão é identificado inicialmente como uma tendência à descarga. Essa descarga é aquela em função da própria mecânica do aparelho psíquico que tende a se livrar de toda soma de excitação acumulada no seu interior. Na outra ponta da montagem pulsional, dirá Lacan, encontra-se a satisfação que não nos dá a possibilidade de uma conclusão simples sobre a resolução do problema da tendência à descarga. O furo central nunca é alcançado porque é da ordem do Real, e com isso a pulsão nunca se satisfaz. É por isso que Lacan sugere pensarmos a pulsão como um contorno no objeto e não sua apreensão

⁵³⁷ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 154.

conforme podemos observar na figura abaixo:

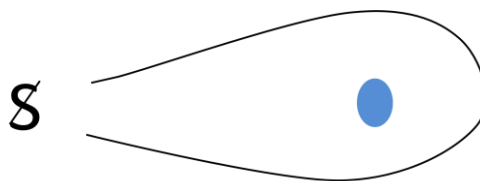


Figura 10

Podemos observar na figura que o movimento que parte do sujeito contorna o objeto e retorna como satisfação parcial. Esse objeto pode ser, como vimos, qualquer coisa e, portanto, não é exatamente nenhum. No lugar de objeto está a comida, o sapato, um outro sujeito, uma viagem, o emprego dos sonhos... tudo aquilo que o sujeito elege como algo que trará uma satisfação, preferencialmente, absoluta. Mas por que a movimento é mantido se o retorno de satisfação é sempre parcial? Não podemos esquecer que aquilo que permanece aberto, enquanto furo, é aquilo que não encontra fechamento, que, enquanto força constante da pulsão provoca o movimento de ida e, quando não atingido na volta mantém a insatisfação.

Mas Lacan faz questão de nos lembrar que o objeto não sustenta o desejo e sim é a fantasia que tem esse papel.⁵³⁸ Há uma articulação entre sujeito, fantasia e todo um jogo significante que mantém o sujeito como desejante. Tal articulação implica, por exemplo, entender que o desejo do sujeito é o desejo do Outro. É assim desde sempre, desde a própria constituição do sujeito que necessita de Outro. Com efeito, as relações de consumo, por exemplo, não apresentam essa dialética em que o desejo do Outro se faz importante. Se fosse o desejo que estivesse em jogo ali, este seria unilateral – o que já o descaracteriza enquanto desejo. As estratégias de marketing, da forma que as conhecemos, trabalham no nível da construção da fantasia objetivando estimular o desejo. Portanto, já por esse viés não podemos dizer que não existe desejo nas relações de consumo na pós-modernidade, mas há algo que necessitamos ressaltar: As relações amorosas, por exemplo, encontram-se atualmente carentes de construções fantasiosas.

Mas é possível pensar sim numa dialética do gozo ainda que diferente da própria dialética do desejo. Isso aparece no *Seminário 14*, nos trabalhos de 1967. Braunstein assevera:

O gozo, sim, é do Um, mas desse Um não há prevenção possível, se não for a partir do enfrentamento com o Outro e com a divisão instalada no Outro entre seu desejo e

⁵³⁸ Cf. Ibid, p. 175.

seu gozo. E, além disso, há um gozo que depende da ignorância do Outro, que se extrai, como na Jocasta, de saber que o Outro não sabe. E essa é a dialética, opositiva, divergente dos gozos. Os gozos que não se definem em si, mas diacriticamente, por diferença com relação ao que não é esse gozo. Oposição dos gozos entre o senhor e o escravo, entre o gozo masculino e o feminino, entre o privador e o privado, entre o que sabe e o que ignora [...] ⁵³⁹

Lacan coloca o gozo ao lado da *Coisa*, do *Um* como vimos no *Seminário 7*, mas isso não o retira de uma relação dialética como disse Braunstein. O psicanalista argentino nos lembra que para que o gozo possa ser pensado como “usufruto de algo” é necessário separar a *Coisa* da cadeia significante como fazem, por exemplo, os adictos, os suicidas e todos aqueles que, de algum modo, tentam escapar daquilo que é da ordem do discurso. A Lei da linguagem é a Lei do desejo que nos obriga a converter as aspirações ao gozo em discurso articulado em vínculo social. ⁵⁴⁰ É por isso que a abreviação da linguagem, sua substituição por um modelo empobrecido e até mesmo sua substituição pelo ato silencioso – que são marcas da comunicação pós-moderna – podem ser entendidos como sendo modos de gozo em detrimento de uma experiência desejante.

Christian Dunker aponta que a relação entre desejo e gozo não é dialetizável, pois existe um circuito de ciframento e deciframento onde o gozo se converte em desejo e o desejo se converte em gozo. ⁵⁴¹ Assim, encontramos a junção de desejo e gozo na relação com o objeto, porém, quando se encontra um, se escapa o outro. Dunker complementa: “[...] ali onde o gozo se realiza ele se realiza como pulsão de morte e neste ponto há sempre afânise do sujeito.” ⁵⁴² Se há afânise, nesse momento não há desejo, pois este surge como possibilidade na separação.

O sujeito prefere, muitas vezes, em tempos pós-modernos abrir mão de sua condição de sujeito desejante para dar lugar a uma experiência mais garantida, lembrando que o desejo é, justamente, puro movimento carente de garantias.

É a partir desse movimento entre o eu e o outro típico da pós-modernidade que surge a expressão “agonia de Eros” apresentada e defendida por Byung-Chul Han. Para o filósofo coreano existe hoje uma tendência ao desaparecimento do amor em decorrência, principalmente, da multiplicidade de opções. Mais do que isso, a multiplicidade de opções e a “narcisificação do si-mesmo” – que em outro momento do trabalho chamamos de excesso de individualidade – têm provocado o que ele chama de “erosão do outro”. ⁵⁴³ O autor enfatiza

⁵³⁹ BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007, p. 50.

⁵⁴⁰ Cf. *Ibid*, p. 52-53.

⁵⁴¹ Cf. DUNKER, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 53.

⁵⁴² *Ibid*, p. 53.

⁵⁴³ Cf. HAN, Byung-Chul. *Agonia de Eros*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2017, p. 7-8.

ainda que

*O Eros aplica-se no sentido enfático ao outro que não pode ser abarcado pelo regime do eu. No inferno do igual, que vai igualando cada vez mais a sociedade atual, já não mais nos encontramos, portanto, com a experiência erótica. Essa experiência pressupõe a assimetria e exterioridade do outro.*⁵⁴⁴

O que entendemos sobre a hipótese do filósofo coreano – ainda que o olhar psicanalítico seja por nossa conta – é que a dimensão erótica da relação necessita de um processo de separação entre o sujeito e seu objeto. A permanência na alienação impede o sujeito de assumir seu próprio desejo e o mantém numa relação de outra ordem. O desejo, como já dissemos, implica em correr riscos, em experimentar aquilo que faz parte de um “não saber” sobre o outro, ou seja, de uma legítima experiência de alteridade.

A exigência pós-moderna de desempenho coloca o sujeito numa relação muito fechada em si mesmo como se fosse realmente possível vivenciar o “conhece a ti mesmo” de modo a evitar qualquer tipo de frustração. O outro é por si só um encontro com a frustração a começar pelo fato de que a pulsão sempre se satisfaz parcialmente e que existe a fantasia mediando toda a relação fazendo com que o sujeito se relacione, de fato, com a imagem projetada no objeto e não, com o objeto propriamente dito. Han chama a atenção também para outro aspecto:

Hoje o amor se positiva em sexualidade, a qual está também submissa à ditadura do desempenho. Sexo é desempenho. *Sexyness* é capital que precisa ser multiplicado. O corpo com seu valor expositivo equipara-se a uma mercadoria. O outro é sexualizado como objeto de excitação. Não se pode amar o outro, a quem se privou de sua alteridade; só se pode consumi-lo.⁵⁴⁵

Em suma, é preciso manter a alteridade do Outro para que o desejo surja senão torna-se objeto passível apenas de ser consumido. “O ‘distanciamento originário’ impede que o outro seja coisificado como um objeto, com um isso.”⁵⁴⁶ Interessante como – propositalmente ou não – Han associa esse movimento a um *isso* que, em termos psicanalíticos, está ligado ao real, à instância que funciona exclusivamente pelo princípio do prazer. O desejo, como vimos, mais do que um *isso* necessita de um *supereu*.

Mas obviamente que o desejo cobra seu preço. O preço da incerteza, da angústia constante, da possibilidade de falha no desempenho, etc. O homem pós-moderno estaria ainda disposto a vivenciar a falta de garantias própria do desejo? Fica cada vez mais claro que o capitalismo asfixia o desejo, na medida em que tenta excluir as possibilidades de alteridade.

⁵⁴⁴ Ibid, p. 8

⁵⁴⁵ Ibid, p. 26-27.

⁵⁴⁶ Ibid, p. 27.

4.3.3. O mais-de-gozar

Diante de todo o exposto até agora, não nos resta dúvida da existência de uma relação muito próxima entre o gozo e a lógica pós-moderna e se fossemos escolher um elemento para comprovar essa reação, facilmente nos apegaríamos à noção de mais-valia. Citamos, rapidamente em outro momento⁵⁴⁷, o que liga a psicanálise ao conceito de Marx no que diz respeito à equivalência das economias: a mercantil e a psíquica. Agora, ampliaremos essa equivalência trazendo à tona um conceito lacaniano que leva o nome de “mais-de-gozar”.

No *Seminário 16* intitulado *De um Outro ao outro* Lacan, de saída afirma:

O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao *objeto a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia.⁵⁴⁸

Vamos analisar melhor o que Lacan quis nos dizer. Assim como na mais-valia de Marx, existe algo que é parte do sujeito, mas que no final das contas, não fica com ele. No campo das relações de trabalho, poderíamos associar isso ao lucro do patrão, por exemplo, ou ainda àquilo que se refere aos juros pagos numa relação de compra. No caso do lucro, poderíamos dizer que ele seria, por direito, do trabalhador, mas não é isso que ocorre de fato. Uma coisa é aquilo que é de direito e outra é aquilo que realmente é usufruído. Assim vemos também no caso do gozo. Existe algo na relação do sujeito com o objeto que se perde, que não se pode ter por inteiro. O gozo é, desde sempre, perdido e parte é transferida para o Outro.

Uma relação de mercado na pós-modernidade é sempre uma relação em que o que está em jogo é o lucro. Um bom investimento é aquele que dá mais lucro, como se diz no linguajar dos economistas atuais, ou ainda, onde o patrão goza mais do que o empregado. É comum nas grandes corporações que, nos momentos de crise, a solução imediata que se apresenta é a partir do corte de benefícios, de salários – sob a forma indireta e mascarada em que se diminui a jornada de trabalho – e até mesmo na demissão em massa. A última coisa em que se pensa é na diminuição do gozo do Outro, ou seja, do lucro do patrão. É preciso cortar na base para que o lucro se mantenha. Quando a estratégia é pautada na diminuição da chamada “margem de lucro” os trabalhadores são incentivados a aumentar o volume de vendas para que, ao final, ganhe-se na quantidade e o lucro seja mantido. Da mesma forma, algumas empresas investem,

⁵⁴⁷ Na seção 1.3.1 do presente trabalho.

⁵⁴⁸ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 16. de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 19.

como forma de motivar seus empregados, na chamada “participação dos lucros” onde uma parte desse gozo transferido ao Outro retorna para o empregado, como “premiação extra” diga-se de passagem. Assim, entende-se que ele continuará motivado e, quem sabe, aumentará seu “rendimento” (*performance*). Nesse caso, é possível constatar que o Outro cede um pouco do seu lucro para o empregado como uma demanda para que esse continue produzindo.

Se antes, em Freud havíamos estabelecido a conexão com Marx pela via econômica assim como é descrito o aparelho psíquico, agora em Lacan, essa conexão se dá a partir de um lugar para além daquele. Freud descreve inicialmente o aparelho psíquico como algo mecânico que trabalha em prol de uma diminuição das quantidades de tensão – princípio do prazer. Essa tese foi incrementada em 1920 com o surgimento da noção de pulsão de morte com seu movimento que estaria para além do princípio do prazer. Acontece que, mesmo com esse avanço teórico, o homem para Freud nunca perdeu seu hedonismo fundamental. Até mesmo quando o sujeito tira a sua própria vida, esse ato não pode ser considerado como uma produção consciente de sofrimento, mas sim uma solução menos desprazerosa para uma vida de sofrimento.

Ainda no *Seminário 16*, Lacan diz que o gozo conduz a uma tensão extremamente baixa, ainda que não esteja a serviço direto do prazer. O gozo é um movimento que tende para a morte.⁵⁴⁹ Não se trata de acúmulo, mas sim de perda. Na dinâmica do gozo, sempre se perde uma parte – como na relação entre o capitalista e o empregado. Nas palavras de Lacan: “O sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo que podemos esperar disso, até nova ordem, são práticas de recuperação. Isso quer dizer que aquilo que o sujeito recupera nada tem a ver com o gozo, mas com sua perda.”⁵⁵⁰

Lacan simplifica utilizando o exemplo de que é impossível comer um doce e ao mesmo tempo guardá-lo, da mesma forma que não dá para gozar das férias e ainda sim mantê-la como um direito para ser usado novamente, a não ser no próximo ciclo. Ou seja, a experiência de usufruto carrega consigo a perda. É assim também que acontece no exemplo da piada que, a cada vez que é contada para a mesma pessoa, a graça vai desaparecendo. Nunca mais será como na primeira vez. O gozo perdido nunca mais será encontrado. Aí se encontra o mais-de-gozar. Não no gozo em si, mas na perda dele. O mais-de-gozar é essa tentativa de recuperação.

A partir de então temos o movimento que a psicanálise entende por repetição. É a ligação que o sujeito estabelece com o *objeto a* em busca da recuperação daquilo desde

⁵⁴⁹ Cf. *Ibid*, p. 111.

⁵⁵⁰ *Ibid*, p. 113.

sempre perdido. Juntamos tudo isso com aquilo que Lacan trouxe em relação ao desejo como sendo sempre um “desejo do Outro”. Aquilo que existe antes de um sujeito se constituir, quando a pergunta que aparece é “*Che voi?*”, é a necessidade de um desejo Outro para que o desejo do sujeito em constituição possa surgir. Em outro exemplo utilizado por Lacan está também o desejo que aparece em forma de pedido no cristianismo. Ali o sujeito pede para que um Outro – no caso Deus ou um de seus representantes – atenda seu pedido e conceda aquilo que foi desejado. Nesse exemplo fica claro que mais do que desejar é preciso que esse desejo seja atendido.

Antes de avançarmos no sentido de pensar também o gozo como sendo gozo do Outro, entendemos como necessário uma breve recapitulação. Como vimos, Lacan estabelece uma relação entre gozo e *das Ding* pensando-o como impossível, nunca alcançado, pois está no furo central. Mesmo diante disso o sujeito goza porque existe um corpo e porque existem os *objetos a* que são os lugares de captura desse gozo. É desse movimento em direção ao *objeto a* que surge o mais-de-gozar, aquilo que se perde cada vez que o sujeito é tapeado. Como afirma Miller: “Ele (o gozo) está essencialmente repartido entre o desejo e a fantasia. De um lado ele é desejo, quer dizer, significado da demanda inconsciente [...] O gozo, por um lado, não é outra coisa senão o desejo que é, ao mesmo tempo, desejo morto”⁵⁵¹. O mais-de-gozar é o que permite o sujeito continuar repetindo num movimento que une, em partes, desejo e gozo, ainda que cada um tenha seu lugar definido. Dunker comenta as palavras de Lacan em *Radiofonia* da seguinte maneira: “Quanto mais menos. Quanto mais objetos para o desejo menos desejo de fato e mais gozo de direito. A produção de uma insaciável falta de gozo é o que se mostra como efeito do mais-de-gozar”⁵⁵². Em suma, na oferta indiscriminada de objetos para o meu desejo, mais eu encontro motivos para gozar às custas de menos desejo.

Quando o sujeito se direciona ao Outro e reconhece nesse Outro seu desejo, ele reconhece também a sua falta. O Outro é faltante para o sujeito, pois sua demanda é interpretada por um “ele me quer!”. Esse Outro não ocupa lugar de *objeto a*. O perverso reconhece esse Outro como sujeito faltante e procura tapar essa falta. É isso que o faz gozar. Diferentemente, o neurótico goza com os *objetos a*, aceita ser tapeado, deixa o mais-de-gozar escoar. Por isso, o sujeito pós-moderno não é necessariamente o perverso extraordinário, mas sim o ordinário, imerso na lógica neoliberal, gozando e perdendo com aquilo que ela oferece.

A caminhada paralela entre o desejo e o gozo em relação ao *objeto a* tem a sua função

⁵⁵¹ MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*. In: Opção Lacaniana online nova série. Ano 3, Número 7, março de 2012. p. 11.

⁵⁵² DUNKER, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. Escuta: 2002. p. 58.

construtiva, pois permite o deslocamento metonímico que coloca o sujeito em movimento e essa é a questão. Quando falamos do desejo, estamos lidando com um lugar, que só é possível pela falta e quando falamos do gozo estamos falando com uma relação com o *objeto a*, com o dejetivo. Encontramos essa tese em Lacan, ainda no *Seminário 16* onde ele diz que o gozo sexual é o gozo por excelência, pois ainda que barrado, permite um acesso àquilo que é do impossível do gozo – e aqui poderíamos associar essa afirmação com os movimentos pornográficos do sujeito em detrimento do erótico que deixa algo escondido – porém, o gozo sexual estaria fora do sistema do sujeito podendo-se concluir que “não há sujeito do gozo sexual”⁵⁵³

O que Lacan quer dizer com isso? Significa situar o gozo no campo do real assim como se faz com a pulsão de morte. Lacan inicia o *Seminário 17*, aproximando esses dois conceitos, assim como fez Freud, sem deixar isso claro. Nas palavras do psicanalista francês: “o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo”⁵⁵⁴. Nessa mesma introdução, Lacan faz outra afirmação reveladora:

A relação com o gozo se acentua subitamente por essa função ainda virtual que se chama a função do desejo. É também por esta razão que articulo como *mais-de-gozar* o que aqui aparece, e não o articulo como um forçamento ou uma transgressão.⁵⁵⁵

Aqui, podemos dizer que selamos a relação do gozo com o desejo. O gozo encontra-se no movimento da repetição porque é da ordem da pulsão de morte enquanto o desejo desloca-se pelo movimento metonímico do significante. Lacan situa o desejo como algo virtual, ou seja, como algo que não é, mas tem potencial a ser. Desse encontro/desencontro onde gozo e desejo caminham juntos, mas não encontram seus objetivos, surge o mais-de-gozar como aquele resto da relação que permite continuar. Com o lucro da venda do produto, ou seja, da mais-valia, o capitalista adquire matéria prima para produzir mais e, conseqüentemente, lucrar mais. Fica também claro, nesse momento da construção lacaniana que o gozo não é do campo da transgressão, mas sim de uma irrupção. Por fim, o psicanalista ressalta que “o que há de perturbador é que, se o pagamos, o temos, e depois, a partir do momento em que o temos, é urgente gastá-lo”⁵⁵⁶ A pulsão de morte, produz movimento, um “para além”, mas é ao menos tempo destrutiva, não estabelece compromisso com o laço, com a vida. Ela é a pulsão por excelência, aquilo que não cessa de se inscrever.

⁵⁵³ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 16. de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 311.

⁵⁵⁴ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 17. O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 17.

⁵⁵⁵ Ibid, p. 18.

⁵⁵⁶ Ibid, p. 18.

Essa afirmação lacaniana sugere algo daquilo que entendemos estar por trás das relações de consumo: o gozo em detrimento do desejo nas relações de consumo como uma das marcas da pós-modernidade. O mais-de-gozar alimenta o movimento incessante do sujeito em busca desse gozo perdido, mas ele produz entropia. Ou seja, aquilo que surge como mais-de-gozar se perde, se consome nele mesmo, sem acúmulo. O sujeito que goza incansavelmente no seu ato de consumir não acumula nada em termos de gozo. Ele até pode acumular os objetos comprados, mas não acumula o gozo. Aqueles objetos acumulados não passarão de objetos velhos que já não servem mais pra nada.

4.3.4. Os tipos de gozo

O gozo é o chamado ganho primário que está em jogo no momento inicial da relação do sujeito com o objeto. O gozo absoluto e impossível é aquele da relação incestuosa. Basta relembrarmos o que acontece com o herói Édipo ao descobrir que aquela que foi seu prêmio pela imensa bravura e coragem era a sua mãe. A saga de Édipo mostra o movimento próprio do gozo que se encerra no ápice da satisfação – a conquista, a derrota dos inimigos – e o desprazer provocado, neste caso, pelo sentimento de culpa que o levou a furar seus próprios olhos. Na tragédia aprendemos que o acesso ao gozo impossível não é para os neuróticos – aqueles tem a Lei introjetada – pois eles não podem sobreviver carregando tal culpa. Mas Édipo não sabia, essa era a questão. Seu gozo cego promoveu a desgraça. Portanto, começamos a perceber que a questão não está calcada em gozar ou não gozar. O gozo é inerente ao sujeito, vinculado, em partes, ao desejo.

Conhecemos o gozo pelos seus meios, assim como fez Freud ao analisar alguns fenômenos do humano, entre eles, a compulsão à repetição. É na noção de repetição que se apresenta, de maneira mais clara, um dos meios de gozo. Aquilo que torna o sujeito capaz de repetir algo ainda que lhe cause desprazer.

A noção de gozo no campo jurídico gera em nós um interesse especial. Pensar o gozo como usufruto é muito revelador quando analisamos os movimentos do sujeito na pós-modernidade. Lacan alerta no *Seminário 20* intitulado *Mais, Ainda...* que, ainda que possamos gozar dos meios, usufruir deles, não devemos enxovalhá-los⁵⁵⁷. Isso significa dizer que não se pode abusar daquilo que é da ordem do gozo, que é preciso gozar com prudência ou ainda, que é preciso “repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo.”⁵⁵⁸. Aquilo que Sade

⁵⁵⁷ Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 20. mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 11.

⁵⁵⁸ *Ibid*, p. 11.

sugeriu na sua máxima, como uma gozar sem limites, tanto com o próprio corpo quanto com o corpo do outro não trará bons resultados segundo Lacan. Primeiro, pelo fato de que o próprio corpo submetido a esse gozo que só pode ser entendido como um gozo fálico, não resistirá e sucumbirá diante dos excessos. Da mesma maneira, usufruir do outro desmedidamente representa ignorar as suas vontades enquanto sujeito e submetê-lo à condição de simples objeto.

É por isso que reforçamos aquilo que dissemos a pouco sobre a diferença entre o gozo e o amor. A relação amorosa leva em consideração uma tentativa de atendimento a um pedido mútuo. O gozo fálico é egoísta, diz respeito ao corpo daquele que goza, do mesmo modo que o gozo do Outro (que é o mesmo que o gozo do corpo do Outro) também não diz respeito ao amor. O amor conduz à ideia de união, de dois corpos que formam um, o desejo remete a falta e o gozo remete à presença. Quem goza, goza de algo, sempre. Lacan representa isso de maneira brilhante quando traz à tona o exemplo do sujeito e a roupa que usa. O amor capta como um só o sujeito e a sua roupa, ele ama os dois e transforma em um. O desejo, nesse mesmo exemplo, fantasia o que há sob aquelas vestes e se alimenta disso. Já o gozo está situado no corpo sem roupa, naquilo que representa a apreensão do objeto que Lacan chama de resto, de *objeto a*.⁵⁵⁹

A situação fica um pouco mais complexa quando notamos que tudo isso acontece diferentemente com o homem e com a mulher. Fink afirma que o homem se relaciona com o *objeto a* e não com a mulher necessariamente. Ela é o surpote do *objeto a* e o que desperta seu desejo é a sua maneira de falar, olhar, se dirigir a ele.⁵⁶⁰ Já a mulher, quando escolhe o homem, é o falo que ela está escolhendo e não o homem. Por isso, a mulher não necessita do homem e quando estabelece uma relação homossexual, ainda é o falo que está em jogo. Em Lacan, é isso que vimos também na constituição do \$ujeito – ele é colocado no lugar de falo imaginário dessa mãe.

Não obstante, desembocamos na outra definição de gozo encontrada nos dicionários comuns. Trata-se de ideia de gozo como ápice da relação sexual ou algo que poderia ser sinônimo de orgasmo. Acontece que, no que diz respeito, ao conceito psicanalítico de gozo temos aí um problema. Como vimos acima, o que homens e mulheres buscam na relação sexual é de outra ordem, portanto, seria impossível universalizar o gozo. A outra questão é que para a psicanálise, gozo e orgasmo são semelhantes, mas não são a mesma coisa. Braunstein bem observa que “o orgasmo não é, do gozo, outra coisa senão o ponto final, o

⁵⁵⁹ Cf. Ibid, p. 13.

⁵⁶⁰ FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 150.

momento de abolição de toda demanda na qual o desejo não é cumprido nem satisfeito, mas enganado pelo prêmio do máximo prazer, fugaz e fugidio [...]”⁵⁶¹. Um pouco mais a frente, o psicanalista é ainda mais direto:

Como seres da linguagem estamos submetidos à limitação no gozo sexual, que é o fim da ereção, a detumescência, de uma maneira diferente para o homem e para a mulher. No homem, o orgasmo representa o ponto de anulação de toda demanda, enquanto na mulher, frequentemente a demanda subsiste, não se esgota na ejaculação do outro, ficando um saldo irresoluto que motiva seu *encore*, seu pedido de algo mais.⁵⁶²

Da relação – ou melhor dizendo, “não-relação” – sexual resta uma pequena morte, com sorte um mais-de-gozar que possibilitará uma nova tentativa, em outro momento, e a abertura de um novo ciclo por meio da repetição. E não há excesso que seja cometido que modifique essa situação, ou seja, o ato sexual pode ser incrementado com os mais diversos acessórios, estimulantes, objetos de fetiche, mas o resultado final será o mesmo. Mas é preciso reiterar que esse movimento tem sua importância, pois o gozo que não é alocado no corpo do outro e permanece no autoerotismo configura a psicose, como afirma Braunstein:

Trata-se – repetimos – desta função da castração simbólica que faz passar do gozo ao desejo e abre a possibilidade de outro gozo conchado pela Lei do desejo, um gozo além da falta em ser. Deve-se admitir a falta, o que não se tem, para poder dar isso que não se tem no amor, aí onde o gozo se valoriza, chegando a ser um valor que se transfere ao corpo do *partenaire*.⁵⁶³

Um dos tipos de gozo é esse, o gozo do Ser, encerrado em si mesmo, sem laço simbólico, próprio da psicose. O segundo tipo de gozo é esse que vai além da *Coisa* e permite a eleição do *objeto a* como uma possibilidade de acesso à *Coisa*, ligado à palavra e que recebe o nome de gozo fálico. Por fim, um terceiro gozo, mais complexo, que também é efeito da castração, mas se mantém fora dela, que é também efeito da linguagem e vai além dela e que é chamado de gozo do Outro – *la jouissance* – o gozo feminino.

Por que gozo feminino? Porque não é o gozo do órgão, na medida em que a mulher não o tem. Um gozo que não depende do órgão, poderíamos dizer que é o gozo verdadeiro, um gozo sem localização. Braunstein assevera:

Localizá-lo onde? Se o pênis é o órgão que não pode sustentar sua ereção (e a ereção é justamente o gozo do órgão que se desvanece com o orgasmo) e, se a mulher dá mostras de outro gozo que é, em parte, homólogo ao do macho, localizado primordialmente no clitóris, mas que não se reduz a ser apenas esse gozo que pode inclusive faltar nela; se a mulher pode experimentar gozos que escapam a essa e

⁵⁶¹ BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 128.

⁵⁶² Ibid, p. 128.

⁵⁶³ Ibid, p. 131.

também a qualquer localização, abre-se a possibilidade de que o gozo que falta do Falo seja o gozo dela como Outro do *Um*.⁵⁶⁴

Como podemos notar, o gozo necessita de um corpo, um corpo que goze, mas não porque o gozo está no corpo. Poderíamos dizer que o gozo encarna, na medida em que se faz na carne, mas não se resume ao órgão. É por isso que podemos gozar com o outro corpo ou com um objeto inanimado, basta que o coloquemos no lugar de *objeto a*.

Por fim, a título de um encaminhamento para as conclusões, indicaremos o tratamento possível a essa dinâmica estabelecida entre o sujeito, seu gozo e o e o seu tempo.

4.4. UM TRATAMENTO PARA O PATHOS

Como vimos, a existência de um campo do gozo torna difícil sua conceituação. Falar de gozo implica estabelecer uma relação dele com o desejo, com a pulsão, com o simbólico, o real e o imaginário. Assim como a noção de pós-modernidade, que não apresenta uma definição absoluta e está sujeita a interpretações, o gozo também se constrói dessa maneira.

Outro aspecto relevante é o fato de que essas construções – a de pós-modernidade e a de gozo – derivam da análise de um discurso. As indagações a respeito da pós-modernidade e do gozo, surgiram a partir da escuta de sujeitos em análise que apresentam modos de gozo condizentes com os tempos pós-modernos. Ou seja, sujeitos que, nas suas constituições enquanto neuróticos, perversos ou psicóticos encontram na pós-modernidade que se mostra como um terreno bastante específico para desfilarem seus gozos. O gozo, ainda que não seja empírico e não esteja alocado diretamente no corpo, necessita dele e, sabermos sobre a sua existência só se faz possível porque somos seres de linguagem, porque é possível falar do gozo.

Ousamos inferir – a partir da experiência clínica – que a estrutura neurótica ainda prevalece mesmo em tempos pós-modernos. Mesmo em tempos de declínio gradativo das instâncias legitimadoras e da função paterna na constituição da família atual, ainda prevalece a incidência de uma Lei norteadora e, por isso, a existência ainda em grande número de pessoas que apresentam situações de conflito a ponto de buscarem algum tipo de tratamento para tal sofrimento. O perverso está cima da Lei e, por esse motivo, não busca tratamento.

Uma sociedade constituída em sua grande maioria por indivíduos perversos tornaria a convivência impossível. Um dos conflitos que observamos na pós-modernidade é justamente o fato de que o sujeito neurótico não encontrou uma maneira de lidar com o imperativo pós-

⁵⁶⁴ Ibid, p. 137.

moderno “tu podes” equilibrando-o com a sua constituição desde sempre conflituosa decorrente da sua relação com a Lei. O perverso, por sua vez, sente-se em casa em tempos pós-modernos e neoliberais. Com efeito, a tentativa neurótica de se aproximar de um modo de gozar perverso é bastante tentadora, mas cobra seu preço.

No que diz respeito a esse tempo, a leitura de Byung-Chul Han mais uma vez se faz presente e chama a nossa atenção. Ele diz que depois da sociedade disciplinar de Foucault e da sociedade de controle apresentada por Deleuze, estamos vivendo na “sociedade do cansaço”. Diz Han:

A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais “sujeitos da obediência”, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos.⁵⁶⁵

A afirmação de Han é a constatação de uma das características que Lyotard havia antecipado na sua *Condição Pós-moderna*: a ênfase dada a *performance*. O que ficou a cargo dos psicanalistas – e de todos aqueles que fazem da investigação dos fenômenos *psi* o seu ofício – foi analisar as consequências desse novo modelo de sociedade. É aí que gozo ganha destaque. O discurso pós-moderno do “Sim, nós podemos!” não dá ao sujeito a alternativa do fracasso e abrir mão de algo não parece também ser uma alternativa. Tal movimento exige um alto consumo de energia psíquica, trazendo como consequência o que Han chama de “cansaço”. Esse “cansaço” dificulta a construção da fantasia necessária para o movimento do desejo, pois demanda a libido que está esvaziada. A relação com o desejo fica, portanto, prejudicada restando apenas o impulso próprio do mais-de-gozar, o resto da equação que, por repetição, ainda se inscreve e permite um tipo de gozo. Ou ainda, uma construção de fetiche, que, como vimos, é de outra ordem.

É importante notar que esse novo imperativo não se apresenta como uma negatividade assim como o dever, por exemplo. Essa é uma marca dos tempos atuais. O discurso da sociedade é acolhedor, é aquele que diz “tudo bem, você terá outra oportunidade!”. Dessa forma, mais do que uma exigência clara, externa, o sujeito se vê pressionado, ou melhor, consumido por ele mesmo. A ênfase na *performance* já não é mais uma exigência social, o sujeito já se apropriou desse discurso e com isso, a sociedade livra-se dessa responsabilidade, deixando o sujeito como o único devedor nessa história toda. Um bom exemplo disso é a

⁵⁶⁵ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 23.

utilização da expressão “meritocracia”. Ela despeja sobre o sujeito a responsabilidade total sobre o seu sucesso ou fracasso, excluindo da conta as outras variáveis existentes no processo. “Você pode! Se não conseguiu, faltou alguma coisa, é preciso se dedicar mais!”

Como podemos notar, esse movimento em que o sujeito se consome a partir de uma exigência externa que ele reconhece, capta e transforma em discurso próprio se consumindo nele é também da ordem de uma entropia. De certa forma, é também um movimento que encontra uma maior aderência na estrutura neurótica que, entre outras coisas é marcada por um sentimento de culpa bastante atuante. O perverso utiliza-se do outro para conquistar algo para si se isso lhe parecer interessante, assim como não tem nenhum receio de parecer objeto para o outro se isso servir de manobra para conquistar seu real objetivo que é colocar o outro em situação de dominação.

Ao longo desse trabalho nos dedicamos a um diagnóstico. Pensar a pós-modernidade com seus cortes epistemológicos e pensar o sujeito na sua construção como ser do desejo e do gozo nos permitiu estabelecer esse diagnóstico. Procuramos tomar o cuidado para não cair no discurso conservador ou ainda no lamento nostálgico daquele que diz que “o tempo bom era aquele de outrora”. Nosso esforço foi sempre no sentido de apresentar uma leitura daquilo que estamos vivendo.

Contudo, não queremos também caracterizar nosso trabalho como “uma crítica sem proposta”. Longe da intenção de prescrever condutas ideais ou estratégias de adaptação a esse novo momento – pois isso representaria uma espécie de “ortopedia psíquica” ou moral – apontaremos algumas possibilidades que chamaremos de “linhas de fuga”.

Uma linha de fuga possível parece ser a da sublimação. Vimos no capítulo 4 que, desde Freud, a sublimação já se apresentava como um destino mais apaziguador para a pulsão ainda que as dificuldades na realização desse processo tenham sido consideradas. Para Lacan, a sublimação se refere à elevação do *objeto a* ao estatuto de *Coisa*. Ou seja, mais do que apenas uma saída estética, a sublimação será entendida como um processo clínico em relação ao gozo. Sublimar seria, portanto, dar uma saída diferenciada para o gozo.

Clarissa Metzger traz uma definição de sublime. Diz a autora:

Sublime é aquilo que comporta a ideia de uma exposição não imediata, não direta à dor e ao perigo, mas a *imitação* dessa situação, o que evoca de certa forma a sublimação naquilo que o conceito indica da satisfação indireta mencionada por Freud.⁵⁶⁶

⁵⁶⁶ METZGER, Clarissa. *A sublimação no ensino de Jacques Lacan: Um tratamento possível do gozo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. p. 37.

A sublimação ameniza o caráter mortífero da pulsão. Poderíamos pensar ainda o sublime como sendo aquilo que, relacionado ao que é belo apresenta-se como algo grandioso que demanda uma contemplação e não uma relação utilitária. O gozo está na exposição direta, imediata, num ganho primário, como vimos, enquanto o sublime representa um envolvimento.

Assim, podemos dizer que a sublimação substitui a satisfação imediata prevista no gozo por uma experiência contemplativa que não tem compromisso com o ganho primário. Não queremos com isso afirmar que a sublimação é um processo simples, muito pelo contrário. A própria estrutura do sujeito, no seu funcionamento em consonância com a mais-valia, deixa pouco espaço para a sublimação. Ainda sim, entendemos que um bom tratamento dado ao gozo pode favorecer um “saber fazer” com ele, diferentemente de eliminá-lo ou preveni-lo.

A escolha pela expressão “tratamento” resume bem o que pensamos como linha de fuga. Metzger, quando fala de tratamento em sua pesquisa preocupa-se em diferenciar o conceito empregado pelo ideário médico e aquele empregado pela psicanálise que não objetiva a cura. Desse modo, a psicanálise vai entender o tratamento do gozo como um “cuidado” ou um “manejo”.⁵⁶⁷

É nesse mesmo sentido que vamos nos servir também da expressão *pathos* que compõe, inclusive, o título desse trabalho. Martins ressalta o fato de que ao longo do tempo o *pathos* foi transformado em um radical ligado a uma doença ou enfermidade e com isso, perdeu-se o seu verdadeiro sentido filosófico. Na verdade, a noção de *pathos* teria ganhado relevância nos estudos de Heidegger, que o considera como sendo uma disposição afetiva fundamental, e Kant com a ideia de uma paixão a qual o sujeito estaria assujeitado.⁵⁶⁸ Ou seja, o *pathos* é uma condição do humano. Com efeito, dar um tratamento ao *pathos* é encontrar diferentes formas de manejo de uma disposição afetiva fundamental – nesse caso, o gozo.

Seguindo com a sublimação, notamos que, desde Freud, ela é associada também à arte. A produção artística tem seu viés sublimatório, na medida em que expõe aquilo que é próprio do artista, da sua intimidade, sem tratar disso diretamente. É por isso que a genialidade artística é pouco comum nas estruturas neuróticas tendo em vista que o neurótico apresenta a necessidade de ser captado no desejo do outro que não permite que sua criatividade circule livremente. O neurótico precisa entregar seu produto ao outro ou colocar-se como objeto, tarefa esta que demanda bastante esforço. A genialidade criativa, ao contrário disso, não

⁵⁶⁷ Cf. Ibid, p. 39.

⁵⁶⁸ Cf. MARTINS, Francisco. O que é *pathos*? Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, v. II, n. 4, p. 62-80, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v2n4/1415-4714-rlpf-2-4-0062.pdf>. Acesso em 28 de outubro de 2018.

estabelece esse compromisso direto com o outro, desprendendo-se daquilo que é próprio do recalque.

Porém, no que diz respeito à contemplação, como exercê-la em tempos pós-modernos? Han assevera que na pós-modernidade a contemplação muitas vezes dá lugar à necessidade de uma atenção multitarefa que, ao invés de representar um avanço civilizatório mostra-se como um comportamento típico da vida selvagem.⁵⁶⁹ O animal necessita manter sua atenção tanto no alimento que come, quanto na ameaça dos predadores. Essa é também a exigência pós-moderna – uma substituição da atividade contemplativa para a atenção multitarefa. O \$ujeito hoje opta por ler um livro de auto-ajuda para “turbinar” sua *performance*, ao mesmo tempo em que compra suas passagens pela internet e conversa com meia dúzia de amigos (que são também personagens do seu *network*) nas redes sociais ao invés de ler um livro de poesias. Afinal, tempo é dinheiro e onde está a utilidade na leitura de um livro de poesias? Não há mais tanto tempo para a contemplação.

Outra possibilidade de tratamento do gozo é o próprio processo de análise. A clínica psicanalítica não se propõe a obturar os buracos que geram insatisfação. Ao contrário, trata-se de um reconhecimento desses mesmos buracos a ponto de sofrer menos com eles. Colocar o sofrimento em palavras possibilita lançar um novo olhar para os meios de gozo a fim de que sejam construídas pontes simbólicas para se lidar com aquilo que é do real.

Não obstante, costuma-se dizer também que no processo de análise trata-se de assumir a autoria da própria história. Isso implica, primeiramente, em gerar autonomia diante de qualquer tipo de discurso – ou nesse caso, roteiro – outro que não o seu. Aqueles discursos que, em algum momento, alienaram o sujeito como o discurso dos pais, por exemplo, após ter cumprido a sua missão de promover a constituição de um novo \$ujeito, precisa dar lugar a um discurso emancipado, autônomo, que carregará consigo a marca de um desamparo, mas que dará condições para que uma autoria se apresente.

Essa autoria é a marca própria de um \$ujeito desejante, disposto a correr os riscos inevitáveis de uma vida sem garantias onde gozar também é importante, desde que a vida não se resume a isso. É esse mesmo \$ujeito que pode assumir também uma autonomia diante do discurso pós-moderno e neoliberal que estimula o individualismo extremo da exclusão da alteridade que, como vimos, apresenta consequências no campo das relações humanas.

⁵⁶⁹ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 31-32.

CONCLUSÃO

Na presente pesquisa, apresentamos alguns dos mais célebres filósofos, psicanalistas e sociólogos contemporâneos que demonstram de maneira bastante convincente que a modernidade chegou ao fim. Tais pensadores apresentam indícios claros que atestam o fato de estarmos diante de um novo momento histórico, uma nova era, com novos gozos e condições.

Jean-François Lyotard foi fundamental para termos essa compreensão. Obviamente ele não foi o único a escrever sobre esse assunto, e tampouco o esgotou. Mas é possível perceber que a sua importância ultrapassa o fôlego da sua escrita e sua obra torna-se ponto de referência de toda uma mudança de paradigma. Tudo o que foi escrito sobre a pós-modernidade, de alguma forma, faz referência a Lyotard, seja para confirmá-lo, para negá-lo ou, ainda, para complementá-lo. Lyotard é o elo entre as diversas noções de pós-modernidade que surgiram, possibilitando o aparecimento de expressões como “pós-modernismo” e “hipermodernidade”, para citar apenas duas.

A partir de Lyotard e na esteira de outros importantes pensadores, procuramos apresentar os chamados “cortes epistemológicos”, que nos permitiram, primeiramente, afirmar a ideia de que não vivemos mais sob as premissas modernas, para – em seguida – caracterizar o momento atual. Dentre as diferentes terminologias utilizadas, nos servimos ao longo do trabalho do termo “pós-modernidade”, pois ele expressa nosso entendimento de que a era atual não rompe totalmente com as premissas modernas, apresentando, porém, novas especificidades. Assim como na modernidade, vimos que a pós-modernidade apresenta mudanças em relação ao período anterior nos âmbitos estético, econômico, teológico e também no das relações interpessoais.

Na construção da noção de pós-modernidade, buscamos apoio teórico em outros importantes críticos desse momento histórico. David Harvey segue a linha de Lyotard quanto à quebra das narrativas, e foca suas análises na questão do pós-modernismo, período em que a estética sofre os efeitos da mercadificação. Terry Eagleton defende a ideia de ruptura definitiva com a modernidade e o fim do pensamento etapista, seguindo uma linha semelhante à de Gianni Vattimo, que se refere a um fim da história devido ao fato de que o sujeito está sempre num movimento de “tornar-se”.

Anthony Giddens, ao invés de pensar um fim da modernidade, trouxe a concepção de uma radicalização dos preceitos modernos. Mostramos que Giddens foi influenciado por Zygmunt Bauman, e que este último escreveu linhas importantes acerca de uma análise da

ética presente na pós-modernidade. Bauman nos apresentou a ideia de um “novo” mal-estar vivido atualmente, prevalecendo nas relações interpessoais aquilo que ele chamou de “liquidez”, o que torna os relacionamentos mais frágeis e voláteis. A ambivalência própria do ser humano, estabelecendo um jogo de tensões internas que dificultam sua tomada de decisão, muito se aproxima das concepções psicanalíticas de aparelho psíquico, sujeito, etc. É essa ambivalência, marcada ainda por uma suspensão da racionalidade, que favorecem o jogo consumista ao qual o ser humano está submetido. Na mesma linhagem de Bauman, seguimos com Gilles Lipovetsky e Jean Baudrillard, que mantiveram a ênfase nas relações de consumo e possibilitaram uma ponte importante com a psicanálise.

Munidos da lente psicanalítica, procuramos considerar todos esses pontos levantados pelos críticos da pós-modernidade e trazer à discussão alguns psicanalistas e filósofos da psicanálise que ampliaram seus olhares para algo além do consultório com diferentes e importantes pontos de vista. Dentre eles, demos atenção especial a Dany-Robert Dufour, filósofo francês que nos pareceu aquele que melhor costurou as leituras da pós-modernidade aos conceitos da psicanálise.

Partindo de Lyotard, Dufour emparelha a queda dos metarrelatos de legitimação ao declínio da função paterna verificado atualmente. Se a ciência e a religião não se mantiveram como os grandes metadiscursos e enfraqueceram na pós-modernidade, assim também ocorreu com a figura do pai e aquilo que ela representa. Na pós-modernidade, o declínio da função paterna é uma realidade. Acontece que o sujeito necessita da alienação com o Outro para a sua constituição como tal e, por isso, diante da fragilidade do discurso paterno atual, ele encontrou apoio na figura do mercado, um novo Deus, não castrado, todo poderoso, representante das mais diversas possibilidades. Ou seja, podemos dizer que houve um movimento de encontro, ou melhor, de choque entre um fenômeno que estava ocorrendo na instituição familiar e o avanço acelerado do capitalismo, que transformou o mercado no Leviatã pós-moderno.

Com efeito, notamos o surgimento do Deus Mercado, com suas leis, suas promessas, e com uma característica muito peculiar: uma ideia de liberdade que mascara a real sujeição imposta pelo Mercado. O sujeito continua aprisionado, não mais nos limites impostos pela sociedade, mas no próprio imperativo pós-moderno “você pode!”. O “sujeito pós-moderno” goza o tempo todo e se apresenta como “cansado”, conforme a análise do filósofo sul coreano Byung-Chul Han.

Durante toda a construção de nossa pesquisa, apresentamos a noção de um sujeito pós-moderno que de modo algum questiona a ideia apresentada pelos autores que consideram, justamente, o fim do sujeito como característica da pós-modernidade. Do mesmo modo, o que

chamamos de “sujeito pós-moderno” não reformula a noção de constituição de sujeito proposta pela psicanálise. Ao contrário disso, trata-se de confirmar, como um dos marcos da existência, aquilo que nos trouxe a noção de um sujeito que se constitui – e isso desde Freud, embora ele não tenha se referido a um sujeito propriamente dito, mas sim a um aparelho psíquico. Desse modo, concordar com a existência de um sujeito pós-moderno implica em lançarmos um olhar sobre um sujeito que ainda se constitui da mesma forma, porém, atualmente, com diferentes moldes. O “sujeito pós-moderno”, ou ainda, sujeito da pós-modernidade, é aquele se constitui sob os moldes das novas configurações da família, da economia neoliberal, dos novos processos de comunicação e da fuga da alteridade.

Um aspecto, porém, parece ter acompanhado o homem desde sempre. Trata-se da sua natureza hedonista. E é por esse motivo que no segundo capítulo buscamos analisar alguns elementos que compõem essa tradição. Aquilo que aparece na pós-modernidade como uma apologia ao gozo é, em parte, um desenvolvimento de todo um cenário que, desde a Antiguidade, tentou desvendar o seguinte enigma: qual é justa medida para as relações que envolvem o prazer? As exigências do corpo e da alma sempre obsidiaram o ser humano de modo a colocá-lo numa busca constante para alcançar uma grande dose de prazer com o mínimo de sofrimento possível. Vimos desde Platão que tal empreitada nunca encontrou sua fórmula ideal ainda que diferentes possibilidades de reflexão sobre o assunto tenham surgido ao longo de todo o percurso socrático.

Mas, afinal, se podemos constatar que na pós-modernidade vivemos mergulhado no hedonismo, de que hedonismo estamos falando? Em Platão encontramos uma filosofia dos prazeres voltada para a busca de um *bem* maior além de uma relação entre prazer e eliminação da dor. A temperança aparece – principalmente na *República* – como aquilo que equaciona essa busca do homem, tentando fazer prevalecer a chamada “parte superior” de uma natureza bipartida. Na filosofia de Platão, gozar e encontrar o *bem* são duas coisas distintas.

Em Platão foi possível encontrar também a construção do elemento “desejo” agindo em conjunto com o prazer e com a dor e sua eliminação. Essa noção de desejo apareceu em *Filebo* com um sentido muito parecido com aquilo que se apresenta também na teoria psicanalítica. Algo que está para além do corpo – relacionado exclusivamente à alma – e que é representado por um movimento na tentativa de dar conta de um vazio. O vazio, portanto, é o ponto de partida de um desejo e, ao contrário do que pode parecer, não é o preenchimento desse vazio o objetivo do desejo. Para dar conta do que seria o desejo, a noção de prazer-repleção, construída ainda no *Górgias*, ganha força no hedonismo platônico. Ao invés de saturação, o desejo busca algo desde sempre perdido e que nunca será totalmente encontrado.

Já no hedonismo aristotélico, vimos que a impossível separação entre corpo e alma é a marca fundamental. Do mesmo modo que em Platão, o objeto desejável representa o início de todo e qualquer movimento e, neste caso, é a felicidade. A felicidade é o grande *bem*, enquanto os prazeres em geral se resumem às coisas *boas*. Mostrou-se interessante no pensamento do estagirita a ideia de que o *mal* não representa, necessariamente, o contrário de *bem*, mas sim tudo aquilo que é também da ordem do excesso. Desta forma, assim como em Platão, cabe ao homem exercitar a temperança como forma de administrar seus prazeres e sua felicidade.

O hedonismo sutil presente em Platão e em Aristóteles encontrou uma afirmação com todas as letras nos pensamentos de Aristipo e Epicuro. Verificamos que uma leitura apressada desses dois pensadores pode fazer transparecer um hedonismo de pura extravagância e carente de qualquer tipo de temperança, o que é uma interpretação equivocada. Gozar dos prazeres sem se tornar escravo deles, ciente das armadilhas de *Eros*, era o que preconizava Aristipo. Em Epicuro, de forma não muito diferente, ainda que o prazer levasse à felicidade, tornava-se necessário o equilíbrio para que essa busca não fosse às custas de muita dor e sofrimento. Apontamos também, neste mesmo filósofo, que a “Casa do jardim” – local de vivência dos prazeres hedonistas – representava a existência de um interior e um exterior, mostrando a relação do prazer com o limite – neste caso, físico.

A análise das raízes da tradição hedonista nos levou aos moralistas franceses. Um salto histórico grande, que procuramos justificar com a ideia de “ponte” criada entre o pensamento dos antigos e aquilo que iríamos analisar mais profundamente ao adentrarmos no terreno da psicanálise. Montaigne e os demais pensadores estudados por nós também apresentaram importantes críticas aos costumes de suas épocas.

A passagem por Montaigne, La Rochefoucauld e La Bruyère nos conduziu ao utilitarismo inglês de Bentham e Mill. Os utilitaristas clássicos passam a ter uma importância na discussão pós-moderna por representarem uma outra faceta do hedonismo. Como vimos, por trás do utilitarismo clássico existe um princípio da “máxima felicidade” que só é possível quando levado em consideração aquilo que é chamado de “ficção legal”. Ou seja, o utilitarismo tenta equacionar tanto aquilo que seria do campo do individual quanto aquilo que é universal, de modo a encontrar a melhor solução para todos. Na visão de Bentham, a ideia de ficção coloca o princípio utilitarista no campo de uma idealização imaginária, assim como o fato de que o mercado teria função instrumental para alcance do prazer, e assim justificar o liberalismo de Adam Smith.

Tanto para Bentham quanto para Mill, o prazer se opõe a dor. Portanto, a busca pelo prazer torna-se sempre a melhor saída, mas isso sem deixar de lado o princípio de máxima felicidade. Deste modo, vimos que o utilitarismo de Bentham e o de Mill, ainda que apresentem sutis diferenças, se constroem a partir de uma idealização de sociedade onde são preservados, ao mesmo tempo, a busca individual pelo prazer, o distanciamento da dor e a máxima felicidade para todos. Como foi possível notar, a solução utilitarista se mostra como um “hedonismo envergonhado”, onde o verdadeiro hedonismo é “mascarado” por um comportamento politicamente correto.

No lado oposto dos utilitaristas, buscamos nos sensualistas Condillac e La Mettrie uma expressão do homem mergulhado no empirismo clássico de Locke, como uma máquina de sensações prazerosas e desprazerosas. Em Condillac, um ponto em especial: este pensador estabelece uma diferenciação entre desejo e gozo, na medida em que o primeiro estabelece o movimento, e o segundo é decorrente do contato com outros objetos. A partir do contato com a exterioridade, a estátua de Condillac substitui gradativamente o gozo que antes era alocado na imaginação para algo que está fora dela.

O pensamento de La Mettrie – um importante materialista – nos conduziu ao Marquês de Sade, mas não sem antes uma pequena parada. Suas teses nos ajudaram a manter o fio condutor de um hedonismo que foi se transformando ao longo da história. Os seguintes aspectos nos chamaram a atenção: La Mettrie, assim como Epicuro, por exemplo, não fala de um prazer a qualquer preço. Há uma teleologia que indica uma busca pela felicidade através dos prazeres, uma observação sobre o excesso do prazer que conduz a um desprazer e, por fim, a necessidade de um intervalo na atividade do prazer para que o movimento possa se restaurar. Ou seja, o médico-filósofo entendeu que, na busca pelos caminhos que levam à felicidade, existe um hedonismo de cálculo entre o que se ganha e o que se perde.

Sade radicalizou toda e qualquer proposta hedonista, inclusive a de La Mettrie. O libertino teve seu papel importante na história da filosofia porque apresentou ao mundo uma noção de gozo como *pathos*. Prazer, satisfação, dor e sofrimento caminham juntos na obra do marquês, denunciando uma natureza humana entrópica. Sade representou em nossa pesquisa tanto um ponto de chegada quanto de passagem por apontar em que níveis o hedonismo pode chegar. Além disso, esse autor também é relevante por nos apresentar um sujeito que precisaria ser dissecado, analisado em suas partes, para que pudéssemos entender as engrenagens desta máquina continuamente voltada a perseguir o gozo. Paralelamente, a apresentação dos pontos elementares da filosofia de Sade nos permitiu uma aproximação com a lógica pós-moderna.

Apresentamos a tese de Dany-Robert Dufour indicando que Sade salvou o capitalismo após a crise de 1929, quando a exposição maciça de figuras emblemáticas com apelo sexual impulsionou a venda de produtos. Tal prática é utilizada nas estratégias comerciais até os dias de hoje. A indústria pornográfica alcançou resultados estratosféricos e a cultura da exposição das intimidades modificou o comportamento das pessoas. Hoje, uma pessoa tira uma *selfie* diante do seu prato de comida na hora do almoço, assim como expõe para o seu grupo de amigos os detalhes das suas relações sexuais. Tudo isso representa uma publicização daquilo que antes era do campo do privado.

Passamos então para uma análise, a partir de Freud, dos movimentos internos do indivíduo que possibilitam a aderência a esse modo de viver sadeano. O aparelho psíquico freudiano funciona a partir de princípios, desde um materialismo energético (num primeiro Freud neurologista), até a sua passagem gradativa (sem excluir suas origens) para uma teoria metapsicológica, que culmina no conceito de pulsão de morte.

Mostramos que Freud, ao longo de sua obra, nunca utilizou as expressões “gozo” e “sujeito”, ainda que possamos identificá-las nas noções de pulsão de morte e aparelho psíquico, respectivamente. O gozo – *Genuss* – apareceu algumas vezes dessa forma, mas é na noção de pulsão morte que podemos identificar aquilo que Lacan desenvolveu posteriormente como gozo propriamente dito. A compulsão à repetição e a junção de prazer e desprazer num mesmo conceito nos possibilita aproximar as duas noções. O gozo é, sem dúvida, algo que está para além do princípio do prazer.

Talvez a árdua tarefa de identificar a noção de gozo na obra freudiana residiu no fato de Freud não tratar de um sujeito. É preciso pensar o sujeito para pensar o gozo e, por isso, iniciamos o último capítulo com a constituição do sujeito. Ali, mencionamos a alienação – posição inicial do candidato a sujeito e sua mãe – que, sucedida pela separação, estabelece um intervalo primordial para o surgimento de um sujeito. Sujeito capaz de desejar, desde que tenha sido submetido às leis da castração. Aqui se encontra um elos entre as ideias de Lyotard e a psicanálise. A crise dos metarrelatos legitimadores apontada pelo filósofo autor de “A condição pós-moderna” é equivalente àquilo que a psicanálise vai chamar de “declínio da função paterna” – fenômeno observado na constituição familiar da pós-modernidade. Tal declínio tem influência direta na constituição do sujeito, na sua relação com a Lei, e, conseqüentemente, com o desejo e o gozo. A relação do sujeito com a Lei da castração que o estrutura enquanto neurótico, psicótico ou perverso, define também seus modos de gozo, pela via da fantasia e do fetiche. Como disse Dufour: “Não há estrutura sem referência à história, inclusive à história que está sendo feita através de uma renovação permanente da figura do

Outro.”⁵⁷⁰

Ao sustentarmos a ideia do gozo como o *pathos* pós-moderno damos a ele o estatuto de paixão primordial do homem hodierno. Ele age em consonância com os princípios pós-modernos e neoliberais que apontamos ao longo da pesquisa.

Finalmente, procuramos defender que as linhas de fuga possíveis ao sujeito pós-moderno são do campo da experiência individual, do reconhecimento dos modos de gozo e da tentativa de apropriar-se do desejo. A sublimação e aquilo que se pode encontrar no processo de análise não devem respeitar aquilo que é de um discurso universal. A psicanálise se opõe, definitivamente, ao utilitarismo e aqui, pela última vez, nos apropriamos das palavras de Lacan:

Não há razão alguma para que nos constituamos como os garantes do devaneio burguês. Um pouco mais de rigor e firmeza é exigível em nossa confrontação com a condição humana, e é por isso que relembrei, da última vez, que o serviço dos bens tem exigências, que a passagem da exigência da felicidade para o plano político tem consequências. O movimento no qual o mundo em que vivemos é arrastado promovendo até as suas últimas consequências o ordenamento do serviço dos bens implica uma amputação, sacrifícios, ou seja, esse estilo de puritanismo na relação com o desejo que se instaurou historicamente. O ordenamento do serviço dos bens no plano universal não resolve, no entanto, o problema da relação atual de cada homem, nesse curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo – não se trata de felicidade das futuras gerações.⁵⁷¹

O sujeito, na sua própria construção ao longo da vida, precisa realizar uma passagem do gozo ao desejo. Essa é a exigência para uma convivência possível com o outro, e para uma suportabilidade diante do mal-estar atual. Como nos ensina a tragédia, precisamos reconhecer nosso lugar de Édipo; elaborarmos isso, na medida do possível, para passar a sermos como Antígona, que não escapou da morte – até porque ela é inevitável –, mas foi capaz de apropriar-se do próprio desejo.

⁵⁷⁰ DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa - liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 289.

⁵⁷¹ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 355-356.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADORNO, T. W. *Os pensadores: textos escolhidos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos – A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A Fragmentação da Cultura e o fim do Sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

AQUINO, Tomás de. *Sobre os prazeres. Comentário ao Décimo Livro da Ética de Aristóteles*. Campinas: Ecclesiae, 2013.

ARISTÓTELES. *Da Alma*. São Paulo: Edipro, 2011.

_____. *Ética e Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, F. J. *A idolatria do mercado. Um ensaio sobre economia e teologia. Série V – Desafios da vida na sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Crítica à lógica da exclusão - Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *O Mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Amor Líquido - Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Capitalismo parasitário e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BENJAMIN, Walter. *O Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BECKER, Paulo. *A economia do gozo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

BIANCHI, Ana Maria. *A Pré-história da economia - De Maquiavel a Adam Smith*. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave-Maria, 2009

BINOCHE, Bertrand. *Sade ou a institucionalização do desvio*. Revista Discurso, São Paulo, v.47, n. 2, 2017, p. 89-105.

BIRMAN, Joel. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BOCCA, F, V; ARAÚJO, Arthur (orgs.). *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVIII*. Curitiba: CRV, 2013.

_____. *Do Estado à Orgia: Ensaio sobre o fim do mundo*. Curitiba: CRV, 2015.

_____. *La Mettrie: Nem santo nem pecador, p. 134*. Sofia, Vitória -ES, v.6, n.2, p. 128-145, 2017.

BRAGA, A. C. *La Rochefoucauld e La Bruyère - Filósofos moralistas do séc. XVII*. São Paulo: Editora Escala, 2012.

BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.

BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer - Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009.

BRUYÉRE, Jean de La. *Caracteres ou Costumes deste Século*. São Paulo: Escala, [s.d]

BUTLER, Eamonn. *A contribuição de Hayek às ideias políticas e econômicas de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CAPELLE, Wilhelm. *Historia de la filosofia griega*. Madri: Biblioteca Hispánica de Filosofia, 1972.

CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das sensações*. Campinas - Sp: Editora da Unicamp, 1993.

CONNOR, Steven. *Cultura Pós-moderna - Introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1993.

CRESCENZO, Luciano de. *História da filosofia grega - A partir de Sócrates*. Lisboa: presença, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *L'autre Journal*, nº 1, 1990.

DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan. O inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artmed, 1989.

_____. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Timbre, 1991.

DUFOUR, Dany-Robert. *A Arte de Reduzir Cabeças - Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

_____. *O Divino Mercado - A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.

_____. *A cidade perversa - liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

DUNKER, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FERREIRA, N. P. *A teoria do amor na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FERRY, Luc. *A inovação destruidora: Ensaio sobre a lógica das sociedades modernas*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

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

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología (1895 [1950])*. Volumen I. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *La interpretación de los sueños (1900 - 1901)*. Volumen V. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *El chiste y su relación con lo inconciente (1905)*. Volumen VIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Personaje psicopáticos em el escenario (1905 [1942])*. Volumen VII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)*. Volumen XII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Introducción del narcisismo (1914)*. Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*. Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915). Volumen XIV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Más allá del principio de placer* (1920). Volumen XVIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Volumen XVIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Tótem y Tabú y otras obras* (1913). Volumen XIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *El yo y el ello* (1923). Volumen XIX. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *El problema económico del masoquismo* (1924). Volumen XIX. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924). Volumen XIX. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *El humor* (1927). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Fetichismo* (1927). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *El porvenir de una ilusión* (1927). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). Volumen XXI. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____. *Análisis terminable e interminable* (1937). Volumen XXIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e Liberdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

HAN, Byung-Chul. *Agonia de Eros*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2017.

_____. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna - Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2000.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: A clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KATZ, Cláudio. *Neoliberalismo, Neodesenvolvimento, Socialismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O Seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *O Seminário. Livro 17. O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. *O Seminário. Livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. *O Seminário. Livro 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *O Seminário. Livro 16. de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *O Seminário. Livro 20. mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite - Ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

_____. *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC, 2010.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Bacarolla, 2004.

_____. *A sociedade pós-moralista. Crepúsculo do Dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2009.

LUCE, J.V. *Curso de Filosofia Grega. Do séc. VI ao séc. III d.C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

MARTIN, Hans-Peter; SCHUMANN, Harald. *A Armadilha da globalização - O assalto à democracia e ao bem-estar social*. São Paulo: Globo, 1998.

MARTINS, Francisco. O que é *pathos*? Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, v. II, n. 4, p. 62-80, 1999. Disp. em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v2n4/1415-4714-rlpf-2-4-0062.pdf>. Acesso em 28 de outubro de 2018.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MELMAN, Charles. *O Homem sem gravidade - Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

METZGER, Clarissa. *A sublimação no ensino de Jacques Lacan: Um tratamento possível do gozo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*. In: *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 3, Número 7, 2012.

MILL, J. S. *Utilitarismo*. São Paulo: Hunter Books Editora, 2014.

MONTAIGNE. *Essais*. 3 v. Paris: Gallimard, 2009.

MONZANI L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011.

MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis RJ: Vozes, 2012.

NAPOLEONI, Claudio. *Smith, Ricardo, Marx*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

NASIO, J. D. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

PLATÃO. *Diálogos IV. Sofista – Político – Filebo – Timeu – Crítias*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

_____. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A república*. Bauru, SP: Edipro, 2001.

_____. *Diálogos III: Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Crítion (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. São Paulo: Edipro, 2008.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga. Volume I*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 345.

ROCHEFOUCAULD, François de La. *Máximas e Reflexões*. São Paulo: Escala, 2007.

SADE, Marquês de. *Discursos ímpios*. São Paulo: Imaginário, 1998.

SAFOUAN, Moustapha. *O fracasso do princípio do prazer*. Campinas: Papirus, 1988.

SAROLDI, Nina. *O Mal-estar na civilização: As obrigações do desejo na era da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A riqueza das nações*. Volume I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SOLER, Colette. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SOUZA, Nilson Araújo de. *O colapso do neoliberalismo*. São Paulo: Global, 1995.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.