Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Mônica Bernardo de Oliveira

De um luxo ao lixo

Uma perspectiva psicanalítica da toxicomania na contemporaneidade

Rio de Janeiro

2019

Mônica Bernardo de Oliveira

De um luxo ao lixo

Uma perspectiva psicanalítica da toxicomania na contemporaneidade

Material de qualificação de dissertação apresentado, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Sonia Alberti

Rio de Janeiro

2019

Mônica Bernardo de Oliveira

Do um luxo ao lixo

Uma perspectiva psicanalítica da toxicomania na contemporaneidade

Material de qualificação de dissertação apresentado, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Banca Examinadora:

_____

Profª. Drª. Sonia Alberti (Orientadora)
Instituto de Psicologia da UERJ

_____

Prof. Dr. Luciano Elia
Instituto de Psicologia da UERJ

_____

Profª. Drª. Vera Pollo
Universidade Veiga de Almeida

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Para Diogo e Bruno.

E ao amor incomensurável que se apossou de mim no momento em que cada um, no seu tempo, fez de mim uma mãe.

AGRADECIMENTOS

Ao Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e aos seus mestres que possibilitaram o desenvolvimento do meu projeto, da minha pesquisa e finalmente da minha dissertação.

À CAPES pelo apoio financeiro que possibilitou minha dedicação à formação acadêmica.

À Sonia Alberti, minha orientadora, pelo aceite do projeto, pela orientação, pelas ideias e pontuações sempre precisas, por seus seminários, pelos seus textos, por suas indicações bibliográficas, pela leitura minuciosa do meu trabalho e pelas observações que tanto instigaram na produção de saber e contribuíram neste árduo percurso, minha profunda admiração e carinho.

À Adriana Bastos pela co-orientação, indicações bibliográficas e incentivo.

Ao professor Luciano Elia pelas instigantes aulas e textos, pela leitura minuciosa do meu texto e contribuições no exame de qualificação que me fizeram avançar e abrir novos questionamentos.

À professora Vera Pollo pelo aceite em ler, avaliar o texto, generosidade e contribuições importantes.

À Elisabeth da Rocha Miranda, mestre em minha formação analítica, cujo incentivo, indicações bibliográficas e transmissão do desejo de saber foram fundamentais na realização desta pesquisa.

Aos colegas de turma e em particular às amigas Ivy e Ormy que, sempre dispostas, incentivaram e colaboraram nos momentos mais angustiantes.

Aos colegas do grupo de orientação da Prof[a]. Dr[a.] Sonia Alberti pela troca, indicações e generosidade e em particular às amigas: Adriana, Heloene, Irene e Luciana que fizeram do solitário processo de escrita algo bem mais prazeroso.

À minha analista Ana Paula Gomes que sustentou ininterruptamente o desejo de uma análise.

Ao meu irmão Maurício e minha mãe, pela paciência com que estiveram presentes sempre que solicitados.

Ao Cláudio, pelo companheirismo, dedicação, compreensão, incentivo, leituras, sacodes nos momentos necessários e acolhimento nos momentos fundamentais.

Aos meus filhos, que acreditam e torcem por mim.

RESUMO

OLIVEIRA, Mônica B.. *De um luxo ao lixo: Uma perspectiva psicanalítica da toxicomania na contemporaneidade*. 2019. 190 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Esta pesquisa reflete sobre a relação da toxicomania na contemporaneidade e o discurso do capitalismo e da ciência segundo a psicanálise. A hipótese que norteia o trabalho é a de que o atual fenômeno da toxicomania corresponde a um sintoma social inerente à conjugação destes discursos que, alinhados, aceleram e estimulam a produção do luxo e concomitantemente do lixo, numa proporção inédita na história, instigando a "com-pulsão" e os fenômenos das adições. A toxicomania não é uma nosografia pertencente ao discurso da psicanálise freudiana, e tanto Freud quanto Lacan trataram o uso de drogas pela via da dimensão ética. O capitalismo tem no consumo seu motor, aliado à ciência ele promete a felicidade e a cura para todos os males, promovendo a ideia da possibilidade de completude via o consumo de objetos fabricados pela indústria. A droga é tão antiga quanto a sociedade, mas foi no capitalismo que ela assumiu a categoria de uma mercadoria. A sociedade, baseada no ideal de pureza e higienização, segrega o que não está em conformidade com a norma, o rebotalho e o "toxicômano", ou "cracudo", com seu gozo "obsceno", torna-se o fetiche das mistificações ideológicas.

Palavras chave: Toxicomania. Capitalismo. Ciência. Gozo. Segregação.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Mônica B. *From luxury to junk. A Psychoanalytic perspective on drug addiction in contemporary times.* 2019. 190 p. Thesis (Master's in Psychoanalysis) – Institute of Psychology, University of the State of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This research discusses the relation of drug addiction in the contemporary world and the discourse of capitalism and science according to psychoanalysis. The hypothesis that guides this work is that the current phenomenon of drug addiction corresponds to a social symptom inherent in the conjugation of these discourses. Such discourses, aligned, accelerate and stimulate the production of luxury and the concomitant garbage in an unprecedented proportion in history, instigating the "com-pulsion" and the phenomena of addictions. Drug addiction is a nosography that does not belong to the discourse of Freudian psychoanalysis, and both Freud and Lacan treated the use of drugs through the ethical dimension. What moves capitalism is consumption, and allied to science it promises happiness and healing for all evils, promoting the idea that fullness by the consumption of manufactured objects by industry is possible. The drug is as old as society, but it was in capitalism that it assumed the category of a commodity. Based on the ideal of purity and hygiene, society segregates what is not in conformity with the norm, the scum. And the "drug addict," or "crackhead," with his "obscene" jouissance, becomes the fetish of ideological mystifications.

Keywords: Drug addiction. Capitalism. Science. Jouissance. Segregation.

Reluziu, é ouro ou lata
Formou a grande confusão
Qual areia na farofa
E o luxo e a pobreza
No meu mundo de ilusão

Xepa de lá pra cá xepei
Sou na vida um mendigo
Da folia eu sou rei

Sai do lixo a nobreza
Euforia que consome
Se ficar o rato pega
Se cair o urubu come

Vibra meu povo
Embala o corpo
A loucura é geral
Larguem minha fantasia
Que agonia ... deixem-me
Mostrar meu carnaval

Firme .. belo perfil
Alegria e manifestação
Eis a Beija-Flor tão linda
Derramando na avenida
Frutos de uma imaginação

Leba, iaro, ôôôô
Ebó, iebará, laiá, laiá ô

Betinho, Glyvaldo, Zé Maria e Osmar[1]

[1] Letra do samba de 1989 da Beija Flor *Ratos e Urubus, larguem a minha fantasia* (http://www.galeriadosamba.com.br/espaco-aberto/pagina-1/). A Beija Flor, sob o comando de Joãosinho Trinta, marcou época com desfiles muito luxuosos e ricos, sendo, com esses, cinco vezes campeã (1976-77-78-80 e 83). Esta característica rendeu diversas críticas à Joãosinho Trinta que as respondeu com a famosa fala: "O povo gosta de luxo. Quem gosta de miséria é intelectual". Em 1989, dá uma virada trazendo para avenida o lixo e um forte discurso de crítica social promovendo um desfile polêmico que levantou a avenida e contagiou a arquibancada. Segundo Joãosinho Trinta, ele foi provocado pela sujeira e lixo que nos cerca e que está nos sufocando: "É o lixo físico, mental e espiritual deste país. É o lixo da falta de amor, da honestidade e do respeito à vida. Tremendas falhas que vem provocando o aumento do grande povo de rua abandonado, escorraçado e esquecido" (Joãosinho Trinta, narrativa entregue para os jurados e para imprensa em 1989). Enredo "protesto" que, apesar dos 30 anos que nos separam de sua encenação, não poderia ser mais atual.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1. CAPITALISMO E O DISCURSO DO CAPITALISTA 23

1.1 Os discursos em Lacan 28

1.2 O discurso do mestre moderno 36

1.3 Um novo mestre contemporâneo? 56

1.4 Afinal, existe diferença entre o capitalismo e o discurso do capitalista? 57

2. DROGA UM OBJETO COM UM PLUS A MAIS? 69

2.1 Dioniso, o deus do êxtase e do entusiasmo 71

2.2 Mito e Verdade? 76

2.3 Rito, a incorporação do mito, a incorporação significante 80

2.4 Tragédia e Ética? Gozo? 86

2.5 A ciência no mundo – um novo modo de saber a droga 93

3. DROGA, TOXICOMANIA E PSICANÁLISE 100

3.1 O conceito de fetichismo 101

3.1.1 Eles não sabem o que fazem – o fetichismo em Marx **..... 104**

3.1.2 Eles sabem, só que não – o fetichismo em Freud **..... 108**

3.2 Droga e fetiche 112

3.3 Toxicomania e psicanálise 113

3.4 Algumas considerações sobre a toxicomania 120

4. DO LUXO AO LIXO, APENAS UMA LETRA OS SEPARA? 128

4.1 O Luxo ao longo do tempo 132

4.2 Lixo / Refugo / Resto 147

4.3 Entre o luxo e o lixo – Segregação e Drogas 166

CONCLUSÃO 173

REFERÊNCIAS 178

INTRODUÇÃO

> O contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo.
>
> *Giorgio Agamben*[2]

O presente trabalho, resultado da pesquisa desenvolvida durante o mestrado do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, a partir do primeiro semestre de 2017, busca investigar a relação entre a toxicomania, a psicanálise, o laço social e um tema de extrema atualidade: a segregação. A hipótese fundamental que norteia a pesquisa é a de que o atual fenômeno da toxicomania corresponde a um sintoma social, um retorno da verdade nas falhas do saber (LACAN, 1966a/1998).

A toxicomania como sintoma é inerente à conjugação contemporânea do discurso do capitalista com o da ciência. Estes discursos alinhados aceleram e estimulam a produção do luxo e concomitantemente do lixo, numa proporção inédita na história, instigando a compulsão e os fenômenos das adições. Segundo Lacan (1969-70/1992), Marx articulou a existência de acontecimentos históricos que só podem ser julgados em termos de sintomas, e a toxicomania, neste contexto, funcionaria como o paradigma do sintoma contemporâneo. Sintoma de uma sociedade que promete a felicidade e a cura para todos os males via consumo e/ou avanço tecnológico, e que, baseada no ideal de pureza e higienização, segrega o que não está em conformidade com a norma, o rebotalho da sociedade. O 'toxicômano', 'drogado' ou 'cracudo', insubmisso ao gozo fálico (SOLER, 1998), aparece como o refugo, tornando-se o fetiche das mistificações ideológicas.

Duas frases de Lacan norteiam o percurso de investigação: a primeira encontrada no seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009) "a civilização, lembrei lá como premissa, é o esgoto" (LACAN, 1971/2009, p. 106), que remeteu à forma como são tratadas no discurso comum as pessoas que vivem nas cracolândias, lugares degradados e de degredo[3]; e a segunda encontrada na *Proposição de 09 de outubro de 1967*, "nosso futuro de

2 *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 64.

3 Degredo é a pena de desterro ou exílio imposta juridicamente, é uma forma de banimento, mas também pode se referir ao afastamento voluntário ou compulsório de um contexto social.

mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação" (LACAN, 1967/2003, p. 263) que, emitida há cinquenta e dois anos atrás, parece profetizar um tema tão atual.

O primeiro capítulo tem como foco o discurso do capitalista, o capitalismo e o discurso da ciência, e trata basicamente da diferenciação entre capitalismo e discurso do capitalista. Para tal, o ponto de partida é a definição da teoria dos discursos em Lacan. A gestação da teoria dos discursos de Lacan, que marca um ponto de virada na teoria e na clínica lacaniana, se iniciou no *Seminário 16, De um Outro ao outro* (1968-69/2008) e foi parida no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992). Esses seminários foram proferidos num período de grande turbulência social, política e cultural, não só na França, como no mundo. Os anos de 1968, 69 e 70 presenciaram as movimentações e os efeitos mais imediatos do "Maio de 68", movimento ícone moderno que teve ares de revolução e fortes questionamentos da ordem. De início, configurou-se como uma manifestação estudantil contra a autoridade e os modelos predominantes, porém acabou atingindo a classe trabalhadora com tal magnitude que promoveu a maior greve geral da França. Podemos pensar os discursos como uma resposta de Lacan aos acontecimentos da época.

Lacan nos diz: a realidade é estruturada pelos discursos, que aparelham o gozo para que os laços sociais se estabeleçam. É a partir da teoria dos discursos que o ensino de Lacan entra no campo do gozo, campo lacaniano como ele o denomina (1969-70/1992), diferenciado do campo da linguagem no qual afirma que "é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente" (LACAN, 1957/1998, p. 498). Ao definir o inconsciente estruturado como uma linguagem, Lacan enfatiza a importância da ordem simbólica relegada por algumas teorias pós-freudianas.

É no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992) que Lacan formaliza os discursos e introduz o campo do gozo, articulando de forma mais profunda a face mais-de-gozar do objeto, até então mais ligado ao desejo. Para Lacan (1969-70/1992), "se há algo a ser feito na análise é a instituição desse outro campo energético, que necessitaria de outras estruturas que não as da física, que é o campo do gozo" (LACAN, 1969-70/1992, p. 85). Lacan (1969-70/1992) propõe o discurso como uma estrutura, pura escrita, um aparelho de linguagem que representa as relações fundamentais que definem os laços sociais. Lacan (1969-70/1992) trata da relação do sujeito com a linguagem acentuando a questão do social, isto é, daquilo que faz laço. A perda estrutural e constituinte do sujeito é correlata à entrada dele na linguagem, é efeito da linguagem, destacando a produção e a perda de gozo.

O trabalho de formalização dos discursos, iniciado no seminário *De um Outro ao outro* (1968-69/2008), leva em consideração a estrutura e a lógica, dado que estas podem captar a incompletude – a falta – e a inconsistência – a falha. Lacan se inspirou na formalização lógica do discurso matemático iniciada por Russel, que buscou construir uma linguagem de pura escrita. A linguagem formal esvazia de conteúdo o discurso matemático, opera uma clivagem entre a fala e o discurso. Porém, a construção de uma linguagem formal não garante a completude e a consistência como demonstrou o teorema de Godel. Lacan marca que não há metalinguagem, não há Outro do Outro.

Para a definição do discurso, foram tomados como base os desenvolvimentos feitos por Lacan no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), acrescentando algumas alterações apresentadas nos seminários posteriores, principalmente no *De um discurso que não fosse semblante* (1971), *...Ou pior* (1971-72), *Mais, ainda* (1972-73), assim como os textos *Radiofonia* (1970), *Conferência de Milão* (1972) e *Televisão* (1973). Lacan escreveu quatro discursos: do mestre, da histérica, do analista e da universidade, e fez questão de afirmar em mais de uma ocasião que são apenas quatro. Cada discurso representa uma impossibilidade, e é em suas impossibilidades, marca Lacan (1971/2009), que a estrutura precisa ser lida. A teoria dos discursos só poderia ser construída, afirma Lacan, a partir do discurso do analista, da revolução discursiva provocada por Freud.

Definidos os quatro discursos, partiu-se para a configuração do discurso do mestre moderno, como diz Lacan no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), da transmutação do saber do escravo para o saber de senhor, caminho percorrido da filosofia à ciência moderna. O discurso do mestre é o "algoritmo", é discurso da linguagem, o discurso do inconsciente estruturado como uma linguagem. O sujeito é efeito, "húmus da linguagem". O discurso do mestre incorpora a função alienadora do significante e comporta uma verdade oculta, comprimida, que exige ser decifrada. Demonstra a disjunção entre saber e verdade. A verdade é um lugar nos discursos, um lugar protegido, nenhuma seta chega a ele, também é o único lugar que não mudou de nome ao longo do tempo. Todo discurso produz, tem efeito de verdade. O saber é um elemento dos discursos que gira pelos lugares, ocupando em cada um deles um lugar diferente, é somente no discurso do analista que ele está no lugar da verdade. A verdade é um lugar esburacado e o saber não obtura o lugar de falta onde a verdade está colocada. Saber e Verdade dialogam, porém o primeiro jamais encobrirá totalmente a segunda.

O discurso científico introduz o sujeito no mundo, mas nada quer saber do sujeito e o expele de seu campo operacional. Entretanto, o inconsciente se impõe a ele como um fato. Freud, apesar de seu desejo de cientificidade para a psicanálise, se despiu das verdades

científicas e ouviu dos neuróticos um saber que não se sabe por ele mesmo e que se articula à revelia do sujeito. O saber do neurótico aponta que não há relação sexual.

O discurso do capitalista foi um sintagma usado por Lacan (1969-70/1992) para se referir ao mestre moderno, e foi somente numa única vez que escreveu para ele um matema. Ciência e capitalismo desempenharam um papel vital para que o discurso do mestre tomasse contornos modernos. O discurso do capitalista, corruptela do discurso do mestre, difere da estrutura lógica dos discursos. É um discurso fechado em si que estimula a relação do sujeito com objetos produzidos pela indústria, travestidos de objetos *a*, causa de desejo, sua configuração demonstra a não promoção do laço social e a recusa da castração. Esse discurso (re)afirma a crença na possibilidade de completude com novas promessas, como destaca Bauman (2005), de felicidade e beleza, da cura de todas as misérias humanas.

A conjunção entre capitalismo e ciência permite ao primeiro ultrapassar os limites impostos pelos materiais do mundo pois a ciência aplicada à produção proporcionou uma enxurrada de inovações tecnológicas e objetos tecno-científicos, os *gadgets* para Lacan (1969-70/1992). Estas inovações promoveram a aceleração da circulação que abreviou o tempo de vida dos objetos, que suave e rapidamente caminham em direção à pilha de lixo. No discurso do capitalista tudo vira mercadoria passível de ser consumida.

O modo de produção capitalista é calcado nas relações livres de trabalho, na comercialização do trabalho através do mercado, e produz uma liberdade paradoxal, visto que ao vender sua energia/força de trabalho, o trabalhador é escravizado ao capital e reduzido a mera unidade de valor. O capitalismo, quando inaugurado, visava o fim das relações de servidão, a liberdade e igualdade dos homens perante a lei. Entretanto, os homens não são iguais. E a mais-valia, produto da lógica capitalista, desmascara uma realidade oculta, ela é "o desejo do qual a economia capitalista faz seu princípio" (LACAN, 1970/2003, p. 434) e o capital, a potência que define a estrutura social.

Ao analisar a forma-mercadoria, Marx desvela a mais valia, o que o trabalhador perde, sendo apropriado pelo capitalista, o excedente que atravessa o equivalente de troca. Marx desvenda que a renúncia ao gozo é efeito do discurso e a verdade é aquilo que se instaura a partir da articulação significante, apontando o sintoma como o retorno da verdade na falha do saber. No seminário *De um Outro ao outro* (1968-69/2008), Lacan define o mais-de-gozar em homologia à mais valia, função do objeto enquanto perdido.

A globalização e o capitalismo financeiro produzem modificações no cenário social, e o discurso do capitalista 'sobre rodas', conforme Lacan o qualifica em 1972, para denotar que ele 'anda depressa demais', tão depressa que "se consome tão bem que se consuma" (LACAN,

1972), parece desenfreado na sua tentativa de tamponar a falta estrutural com objetos fabricados pela indústria, seja um psicofármaco, um aparelho eletrônico ou qualquer outro *gadget*. O discurso do capitalista não promove o laço social com o outro, mas uma relação com objetos-mercadorias consumíveis, produzindo sujeitos insaciáveis. O sujeito drogado, aponta Zizek (2015), representa o verdadeiro "sujeito do consumo", aquele que consome ao ponto de se consumir.

Psicanálise e capitalismo nasceram na modernidade. O sistema capitalista de produção funciona no "entupimento das necessidades, para não perder nada de uma demanda que se retroalimenta de sua própria perda" (BECKER, 2010, p. 12). A racionalização da produção e das relações sociais[4] permite ao capitalismo, a cada crise que lhe é inerente, dar saltos e se reinventar. É na expansão e nas economias de escala[5] que o capitalismo se sustenta e o consumo funciona como mola propulsora.

No segundo capítulo, procuramos abordar o fenômeno da toxicomania a partir do questionamento: *Droga um objeto com um plus a mais?* A droga sempre existiu na sociedade humana, nas sociedades arcaicas ela cumpria/cumpre o papel de intermediador do homem com as forças ocultas e poderosas, os mistérios que nos cercam. O uso de substâncias psicoativas nestas sociedades está circunscrito aos cerimoniais e ritos sagrados e, regulados, fazem parte do social, funcionando sem gerar qualquer tipo de desordem ou dependência, mesmo quando o consumo ultrapassa os limites considerados pela Organização Mundial de Saúde como passíveis de causar dependência.

Os homens possuíam um saber sobre as plantas alucinógenas que, fundamentado na experiência, estava ligado ao discurso latente do mito (SANTIAGO, 2001a). Buscamos o mito de Dioniso, o deus que na mitologia grega introduziu o consumo e a plantação do vinho a fim percorrer esse saber mítico e o "a mais" que ele poderia carregar. Dioniso era o deus da transformação, da desmedida, do êxtase e do entusiasmo, ligado às forças ctônicas que governam a fertilidade e as riquezas. Mas por que trazer um mito tão longínquo quando pesquisamos um fenômeno tão atual? Porque o mito fala de uma "verdade" que não pode ser dita, pois o mito vem "designar um real, um impossível de se formular" (SOLER, 2016a, p. 17). O mito está na base da psicanálise, foi introduzido por Freud como uma "tentativa de dar

[4] Marx define que a produção é na verdade um emaranhado de relações sociais que a sustenta.

5 Economia de escala é "a produção de bens em larga escala, com vista a redução nos custos. (...) Resultam da racionalização intensiva da atividade produtiva, graças ao emprego sistemático de novos engenhos tecnológicos e de processos avançados de automação, organização e especialização do trabalho." (DICIONÁRIO DE ECONOMIA, 1985, p. 128)

forma épica ao que se opera pela estrutura" (LACAN, 1973/2003, p. 531), de dizer o que é da estrutura.

O rito, a ação ritual, conforme aponta Brandão (1987), é o que possibilita a transformação da palavra em verbo, em ato, é nas cerimônias rituais, nas festas e nos cultos que os mitos são incorporados e o saber mítico transmitido. Nestes momentos de festa, o sagrado se manifesta e as drogas, substâncias alucinógenas, assim como a dança, a música e alguns sons são usados como técnicas que auxiliam na indução de uma experiência mística, "absoluta" de união com o cosmo. Nestes fenômenos de transe, de êxtase e entusiasmo é pressuposto um certo saber sobre a natureza e "alguém que encarne o saber em si próprio" (SANTIAGO, 2001a, p. 48).

Freud tratou o uso de drogas pela via da dimensão ética, destacando-o como um auxílio que o sujeito usa frente aos percalços da vida, uma "construção substitutiva" auxiliar. A fim de abordar a ética na psicanálise, acompanhamos Lacan (1959-60/1988) e adentramos na tragédia. Originada nas festas dionisíacas, nas peças encenadas em honra de Dioniso, a tragédia apresenta um mundo "governado por potências divinas" (VORSATZ, 2013, p. 24). Segundo Quinet (2015), a tragédia mostra o ato "em ação no sujeito" ela "faz aparecer o 'sem pensar' do ato, o qual, no entanto, produz o sujeito ético, na medida em que ele é responsável, assim mesmo, por esse ato" (QUINET, 2015, p. 139). Lacan (1959-60/1988) destaca que a psicanálise nos leva à ação e ao desejo que a habita. O desejo, medida incomensurável e infinita, que se coloca no centro da experiência analítica, não se submete nem à normatização e nem à universalização, o desejo é estritamente singular, imperioso e irredutível.

A entrada da ciência moderna no mundo provocou uma ruptura na teoria do conhecimento, uma disjunção entre saber e verdade. O saber científico não quer saber da origem, é articulado por necessidades puramente formais, de escrita. O domínio do discurso da ciência avança na medida em que renuncia a preservar qualquer pressuposto cósmico ou "cosmicizante", pois é somente pela articulação algébrica que a ciência encontra o real. Antes do advento da ciência, nos rituais sagrados e na alquimia, o conhecimento de uma substância estava associado a uma experiência mística, uma revelação. A partir da ciência, este conhecimento se restringe ao "tóxico" e ao mecanismo de ação deste, às "suas propriedades físicas, químicas e biológicas" (SANTIAGO, 2001a, p. 18). O saber da ciência renega o sujeito, o desejo e o gozo envolvidos no uso de drogas.

Santiago (2001a) sustenta que a toxicomania assume o lugar de *efeito de discurso*, "produto das mudanças operadas pela emergência do discurso da ciência no mundo" (SANTIAGO, 2001a, p. 18). O novo utilitarismo para a droga é produto da união do discurso

da ciência com o capitalismo. No discurso moderno, a droga passa a existir como um excedente de gozo, um acréscimo, um mais-de-gozar particular (SANTIAGO, 2001a, p. 59). No mercado capitalista, a droga é uma mercadoria e, como tal, obedece às suas leis da oferta e da procura. Toda mercadoria, aponta Hajdni (2016), apresenta um além da necessidade que esta poderia satisfazer. E a droga parece extrapolar esse além carregando um "a mais" daquele que é inerente a qualquer outra mercadoria. Na *doxa* contemporânea, desligada de qualquer saber sobre o real, a droga vem ocupar o lugar de um dos responsáveis por grande parte dos flagelos que passa a sociedade.

O terceiro capítulo procura analisar a existência de um caráter fetichista da droga. O ponto de partida foi o levantamento histórico do desenvolvimento do conceito de fetichismo, que se inicia no primeiro período da expansão global do sistema capitalista. Este conceito foi utilizado para qualificar o modo de pensar das sociedades arcaicas, entendidas como primitivas, atrasadas e mais próximas da animalidade. O pensamento "primitivo" seria uma forma projetiva de pensar, impulsionada pelo medo e pela ignorância e que não teria se tornado senhor da natureza como o pensamento moderno científico. Esta interpretação permitiu ao processo de colonização sujeitar, educar e dizimar os povos "não civilizados".

O conceito de fetichismo foi absorvido e incorporado aproximadamente cem anos mais tarde ao discurso psiquiátrico para definir uma forma de satisfação perversa, um "amor por coisas inertes". Tanto Marx quanto Freud se utilizaram deste conceito de fetichismo, ampliando a visão e a crítica da sociedade capitalista. Fomos aos dois autores buscar como e onde este conceito era usado, e com a ajuda dos comentários principalmente de Zizek (1996) com relação a Marx e Lacan no seminário *A relação de objeto* (1956-57) com relação à Freud, buscou-se correlacioná-lo com a droga.

Em Marx, o fetichismo da mercadoria explicita o modo como o corpo da mercadoria se conforma a uma "objetividade fantasmática", representada pela pura quantidade de valor, o preço. Zizek (1996) aponta que a estrutura forma-mercadoria nos fornece a explicação histórica do pensamento conceitual abstrato, evidenciando os elementos através dos quais a ciência moderna capta a natureza, apontando a existência destes mesmos elementos na efetividade social do sistema de trocas. Esta é a dimensão fundamental e alienante da ideologia. Zizek (1996) define a ideologia como uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa realidade social, que possui os mesmos moldes da fantasia denunciada por Freud e formalizada por Lacan.

O conceito de fetiche em Freud refere-se à fabricação de um "objeto" como forma de proteção diante do insuportável, do trauma, da castração e da angústia que esta provoca. O

fetiche nega e afirma a castração ao mesmo tempo, é uma contradição em exercício. Ao se deparar com o horror da castração do Outro, com a falta de pênis da mãe, o perverso cria no lugar da falta um substituto, um monumento, o objeto fetiche. Lacan (1956-1957/1995) entende a constituição do objeto fetiche a partir da fixação do sujeito em um significante que, imaginariamente, pudesse cristalizar o desejo materno.

Segundo Santiago (2001a), a conexão entre a droga e o fetiche não é desprovida de valor, posto que, seguindo Freud, podemos entender a droga como uma das "construções substitutivas do sujeito" (SANTIAGO, 2001a, p. 139). Tanto a droga quanto o fetiche são instalados em função "de uma angústia proveniente da realidade da castração" (SANTIAGO, 2001a, p. 139).

Vários estudos psicanalíticos, sobre a relação desregrada do sujeito com a droga, foram desenvolvidos no período entre guerras, culminando com a conceituação da toxicomania a uma categoria clínica, dotada de autonomia nosográfica. Entretanto, o conceito de toxicomania como tal não existe na obra de Freud. Estes estudos tinham como linha mestra teórica "a relação de objeto", que sustentava a maturação e progressão da libido, finalizando no estabelecimento do objeto genital "normal". Apesar de promoverem um importante questionamento em relação à visão que atribui à droga o elemento deflagrador do seu uso desenfreado e de terem iluminado a ideia de que, para a psicanálise, a droga não é a causalidade última da drogadição, estas abordagens, por estarem calcadas na relação de objeto, tenderam a identificar uma relação entre toxicomania, perversão e psicose, pois confundiram o conceito de objeto em Freud e ignoraram os desenvolvimentos de Freud da pulsão de morte, enfraquecendo o fator subversivo da teoria psicanalítica.

A drogadição tem como principal característica o uso repetitivo de drogas, é um ato, uma "operação que realiza um fazer" (INEN, 2014, p. 89), como tal, é um fenômeno. O diagnóstico em psicanálise está apoiado no conceito de estruturas, que é completa e exclusivamente dependente da fala do paciente. As estruturas clínicas são definidas através dos modos de negação da castração do Outro: neurose, o recalque, *Verdrängung*; perversão, o desmentido, *Verleugnung*; e psicose, a foraclusão, *Verwerfung*.

O desenvolvimento do campo do gozo por Lacan proporcionou uma nova abordagem da prática do uso abusivo de drogas para o saber analítico. O conceito de gozo traz a relação do sujeito com o paradoxo da existência de prazer e desprezar conjugados, da combinação de ambiguidades que marcam a posição do sujeito dividido $, assim como a natureza plástica da relação do homem com seus objetos de satisfação.

A partir dos anos 1970, Lacan articula o corpo para além do imaginário. As drogas afetam os corpos daqueles que a usam e a articulação do uso da droga ao gozo e ao corpo parece apontar o melhor caminho para a investigação desse fenômeno. É através dos ditos do Outro que o corpo simbólico, a linguagem, toma posse do corpo através dos traços significantes, deixando nele marcas dos vestígios do gozo barrado. É a subtração de gozo que condiciona todos os outros gozos.

No ato de se drogar, aponta Inem (2014), o sujeito tenta com a substância "dar consistência ao gozo cobiçado pelo corpo" (INEM, 2014, p. 89). Santiago (2001a) sustenta ser o uso de drogas uma técnica de corpo, uma tentativa terapêutica que, no entanto, não funciona de forma estável e definitiva. Para cada sujeito que faz uso da droga esta ocupa um lugar e cumpre uma função, porém neste ato compulsivo a droga se propõe "saturar a divisão do sujeito" (INEM, 1998, p. 102). A droga tampona, obtura a angústia, prometendo uma saída "química".

Para corroborar a hipótese desta pesquisa, procuramos trazer a visão de alguns autores que coadunam desta mesma hipótese. Santiago (2001a) sustenta a toxicomania como efeito de discurso, efeito do encontro do discurso da ciência com o gozo, enquanto o gozo é a dimensão banida do domínio da ciência. Soler (1998) define a toxicomania como um tratamento do gozo, o que faz dela, num sentido mais amplo do termo, um sintoma. Para Inem (1999), a toxicomania funcionaria como o paradigma do sintoma moderno. A foraclusão do "efeito sujeito" na ciência produz a proliferação de fenômenos dentre os quais podemos destacar a drogadição.

O capitalismo sofreu alterações ao longo do tempo, e a necessidade de ampliar o consumo de maneira que este pudesse suportar a produção em massa intensificou a promoção do consumo como cultura, num intenso processo de mercantilização e capitalização do desejo. O consumo promovido a "estilo de vida" foi reforçado por ideais que buscavam educar e estimular as pessoas para o apetite inesgotável por determinados produtos ou ideias. Consumir passou a ser relacionado à felicidade e à obtenção de prazer. A ideia de *status* relacionada ao consumo de certos produtos funcionaria como sinal e marca desta diferença. Nesse contexto, os produtos de luxo funcionam preenchendo a necessidade de ostentar uma diferenciação, e cada produto funciona com a promessa de um gozo duplo: com seu encontro e com a decepção que se pode antecipar pelo desgaste de sua possibilidade de desfrute.

O discurso do capitalista, sem abertura para o impossível, foraclui a castração e não promove o laço social. Alberti (2000) aponta que é como se este discurso não exigisse a renúncia pulsional, ao contrário, instigasse a pulsão impondo relações com a demanda que

sustentam a pulsão de morte. “Se a droga é tida como instrumento do que não faz laço é por que, como efeito da alienação, o sujeito pode terminar como produto do discurso do capitalismo, rebotalho da sociedade, ‘lixo do bem-estar da sociedade’” (ALBERTI, 1998, p. 133).

É no quarto e último capítulo que articulamos o Luxo e o Lixo para chegar a uma análise da segregação e da correlação entre o discurso corrente na sociedade sobre a toxicomania e a posição de rebotalho da sociedade que alguns sujeitos drogados ocupam. Partimos dos significantes: luxo e lixo, tão parecidos na grafia, porém tão díspares no significado.

Como primeiro parâmetro ressaltamos o conceito de letra e de escrita, fundamentais no caminho percorrido por Lacan em direção à formalização da psicanálise e a abordagem do real. No primeiro capítulo nos preocupamos em abordar estes dois conceitos – letra e escrita – como base na passagem do saber das mãos do mestre antigo para o moderno e para a consolidação da ciência enquanto moderna. Neste último, destacamos a homofonia, apontada por Lacan (1971/2009) no texto de James Joyce, entre as palavras *letter* / *litter* (letra / lixo). Apoiado nesta homofonia, Lacan (1971/2009) relaciona a letra ao lixo e qualifica *lalíngua*, material que constitui o saber inconsciente, como o húmus da linguagem.

Lalíngua são os restos, os traços, as cifras do sentido que podem, conforme o contexto assumir “uma gama enorme e disparatada de sentidos” (LACAN, 1973/2003, p. 515). *Lalíngua*, nos diz Soler (2012), é uma acumulação. A cultura, assim como a memória inconsciente, é um empilhamento de destroços, de restos, de resíduos de mundos que se sucederam e mesmo que sejam incompatíveis e contraditórios se entendem dentro de nós.

O livro *O luxo eterno* (2005), escrito por Gilles Lipovetsky e Elyette Roux, foi usado como referencial para percorrer o caminho que o conceito de luxo fez ao longo do tempo, da pré-história aos tempos modernos e pós-modernos. Do luxo-dádiva, ligado às significações mitológicas e mágicas, ao luxo relativizado, individualizado, que deixa de ser uma insígnia reconhecida por todos podendo ser inclusive, por alguns, identificada ao lixo. Relacionado ao conceito de sublimação, o luxo figura-se como um dos modos de “recobrir, de engodar o sujeito no ponto de *das Ding*” (LACAN, 1959-60/1988, p. 126). É a cultura do belo, do bem e dos ideais que transforma a Coisa em objetos sublimes, valorizados.

O lixo, o resíduo, é sinônimo da passagem do homem na terra, afirma Lacan (1959-60/1988). Segundo Bauman (2005), a “fábrica do conhecimento” produz refugo, pois saber é escolher. Ao iluminar um assunto, outros são colocados fora de foco, na escuridão, são rejeitados. Um espaço governado pela ordem é aquele que proíbe e exclui o que está fora da

norma. Para Bauman (2005), o homem é um animal de projetos e o lixo aparece no próprio ato de projetar. Não é por suas "qualidades intrínsecas" (BAUMAN, 2005) que um objeto torna-se refugo, são os projetos que definem o que é ou não refugo.

Para falar do lixo, o livro *Vidas Desperdiçadas* (2005) de Bauman foi a base. Bauman (2005) afirma: para que algo seja criado, alguma coisa deve ser destinada ao lixo, o refugo é o envoltório que esconde a forma e a transmutação do inferior no superior só é completa e segura quando o que "sobra" dessa transmutação é afastado, colocado para bem longe, num lugar onde não se lembre da sua existência. Só quando prejudica é que o lixo nos ameaça. O refugo "é o segredo sombrio e vergonhoso de toda produção" (BAUMAN, 2005, p. 39). O refugo, o lixo é ao mesmo tempo divino e satânico, ele é a encarnação da ambivalência.

É com a incessante *atividade* de separar, de demarcar o admitido e o rejeitado, o incluído e o excluído que a fronteira entre o dentro e o fora do "universo humano" é construída. As pessoas também se constituem como refugo, pois nem todos entram no "trem do progresso", não há espaço para todos, mesmo que em pé. Alguns simplesmente nem conseguem entrar, outros vão caindo ao longo do caminho. Os que não participam da sociedade organizada, os que estão do lado de fora, são tratados como parasitas e podem ameaçar como intrusos. Bauman (2005) se questiona se a marca do progresso na era moderna não seria "a necessidade de *menos* e (cada vez menos) pessoas para manter o movimento" (BAUMAN, 2005, p. 24, grifo do autor). Tudo e todos que nos lembram que também podemos ser lixo devem ser evitados, interditados, colocados para longe.

Na atualidade, as incompatibilidades são tratadas através do "acantonamento dos corpos em espaços diferentes" (SOLER, 2018, p. 41). Sennet (2016) nos lembra: a pureza requer segregação. O "toxicômano", o "drogado", aparece então como "inimigo" e como "problema". A "guerra" às drogas iniciada pelos EUA nos anos 1980 "globalizou" não somente a visão proibicionista, mas também, no mesmo movimento, a própria toxicomania e seus efeitos colaterais, como os problemas de saúde pública e a profissionalização e lucratividade do narcotráfico que trouxe consigo a violência inerente a qualquer situação de guerra.

Atualmente no Brasil percebe-se uma revisão reducionista no que tange à abordagem das políticas públicas de álcool e outras drogas. Esta mudança ganhou corpo a partir de 2009 com o *Plano Emergencial*[6] sendo reforçada em 2011 no *Plano Integrado de Enfrentamento*

[6] Ministério da Saúde. Portaria nº 1.190, de 4 de junho de 2009. Institui o Plano Emergencial de Ampliação do Acesso ao Tratamento e Prevenção em Álcool e outras Drogas no Sistema Único de Saúde - SUS (PEAD 2009-2010) e define suas diretrizes gerais, ações e metas. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt1190_04_06_2009.html>.

ao Crack e outras Drogas[7] e no *Programa Crack é possível vencer* quando presenciamos o desmonte paulatino dos ideais pregados na Reforma Psiquiátrica brasileira e que, no que tange ao álcool e outras drogas, tinham como norte a redução de danos. A corrente proibicionista que avança no Brasil estimula a segregação, o ódio e o estigma dos usuários, curiosamente frequentemente revestida pelo discurso religioso e/ou biologizante. O último destes movimentos foi a assinatura do decreto 9.761/2019, pelo presidente da República em 11 de abril de 2019, que revoga a política nacional de drogas (Lei 10.216/01), enfatizando a abstinência como ponto nevrálgico do tratamento e fundamental como um dos fatores para redução dos problemas sociais.

O princípio de que as "drogas são erradas" alimenta e norteia a "guerra" contra elas, porém, parece estranho que as pessoas não consigam perceber que "não há chance de uma política de tolerância zero funcionar quando tantos cidadãos de nossos países usam drogas ilegais" (COYLE, 2003, p. 25). Os "sujeitos tóxicos" acabam, segundo Zizek (2011), sendo aqueles que podem ser segregados. Não se quer saber que a alteridade é tóxica, que o próximo como tal é tóxico e que "o estrangeiro habita o âmago de cada um e o diferente (o heteros) é parte de si" (QUINET, 2017).

A versão sublimada do gozo é o gozo socializado, idealizado, integrado ao laço social e ao circuito de trocas. Acontece que "o gozo nem sempre obedece ao regime universal" (Soler, 2016a, p. 4). Cada um goza do seu sintoma, do seu inconsciente de forma singular. O inconsciente é um ponto de falta, pensável apenas através de seus efeitos. O inconsciente ex-siste motivado pela estrutura, pela linguagem, ele é "um termo metafórico para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível" (LACAN, 1970/2003, p. 423). Há o saber inconsciente articulável em S_2, na cadeia significante, entretanto, há um saber impossível, real, um saber que não precisou ser recalcado por já o ser desde a origem.

O sintoma social tal qual Lacan atribui à Marx, representa a inclusão do que não vai bem, a dimensão real do sintoma. O sintoma encarna a discordância entre o real e aquilo pelo qual se dá a superestrutura significante (SANTIAGO, 2001a), ele é o retorno da verdade na falha do saber. Todo discurso aparece como sintoma, como suplência ao que falta. O real, aquele que não é para ser sabido, insiste marcando sua presença, e "é justamente o dique para dissuadir a mais ínfima tentativa de idealismo" (LACAN, 1970/2003, p. 442), desconhecê-lo pode trazer consequências nefastas.

[7] Decreto n° 7.637, de 8 de dezembro de 2011. Altera o Decreto no 7.179, de 20 de maio de 2010, que institui o Plano Integrado de Enfrentamento ao Crack e outras Drogas. Publicado no DOU em 9 dez 2011

1 CAPITALISMO E O DISCURSO DO CAPITALISTA

Nos diversos períodos da história, de acordo com Weber (1965), o capitalismo se apresentou de forma diferente, mas foi no Ocidente, a partir da segunda metade do século XIX, que ele se tornou hegemônico, existindo "onde quer que se realize a satisfação de necessidades de um grupo humano, com caráter lucrativo e por meio de *empresas*, qualquer que seja a necessidade que se trate" (WEBER, 1965, p. 249, grifo do autor). Por empresa, Weber (1965) entende uma unidade econômica que se "orienta pelas probabilidades do mercado" (WEBER, 1965, p. 15) e que trabalha com o objetivo de obter um excedente sobre o 'capital' investido, ou seja, lucros.

A lucratividade da empresa ocorre através dos processos de trocas realizados no mercado. A troca se caracteriza por uma "luta pacífica do homem contra o homem: na *luta de preços*, de *regateio* (com a outra pessoa da transação); e, eventualmente na *concorrência*" (WEBER, 1965, p. 12, grifo do autor). De modo geral, nas sociedades capitalistas esta luta é regulada através de um aparato jurídico que a sustenta formalmente. Weber (1965) identifica que um comércio racional implica uma máxima "calculabilidade", isto é, que seja possível não só o cálculo dos resultados já realizados pela empresa, através de uma conta que apure a diferença entre lucros e perdas, como também das probabilidades estimadas para o futuro. Logo, uma contabilidade racional.

Para Weber (1965), as condições prévias para que as empresas pudessem se firmar são:

> 1. Apropriação de todos os bens materiais de produção (a terra, aparelhos, instrumentos, máquinas, etc.) como propriedade de livre disposição por parte das empresas lucrativas autônomas [...]; 2. A liberdade mercantil, isto é, a liberdade do mercado [...]; 3. Técnica racional, isto é, contabilizável até o máximo e, portanto, mecanizada, tanto na produção quanto na troca [...]; 4. Direito racional, isto é, direito calculável. Para que a exploração econômica capitalista proceda racionalmente precisa confiar em que a justiça e administração seguirão determinadas pautas [...]; 5. Trabalho livre, isto é, que existam pessoas, não somente no aspecto jurídico, mas no econômico, obrigadas a vender livremente sua atividade num mercado. [...] 6. Comercialização da economia, sob cuja denominação compreendemos o uso geral de títulos de valor para os direitos de participação nas empresas, e, do mesmo modo, para os direitos patrimoniais. (WEBER, 1965, p. 250-251).

Costuma-se definir a Revolução Industrial como o marco histórico do estabelecimento do capitalismo como sistema preponderante na Europa Ocidental. Esta revolução se iniciou na

Inglaterra no século XVIII e se consolidou no século XIX, estabelecendo o ponto de partida para ampliação e qualificação da capacidade produtiva que, graças à relação do capitalismo com a ciência, pôde ultrapassar limites físicos anteriormente impostos pelos materiais do mundo orgânico incluindo aí também o trabalho. A ciência voltada para aplicação prática das descobertas proporcionou uma enxurrada de inovações tecnológicas e melhorias significativas na produtividade[8].

Somente a associação da ciência com o capitalismo pôde proporcionar ao último o caráter expansionista que lhe é peculiar. Não foram apenas as máquinas que permitiram a mudança no trabalho, mas também as técnicas aplicadas ao modo de produção com aumento na disciplina, na ordenação e na racionalização. Para Weber, o "capitalismo elevado à categoria de sistema, apenas se consegue no desenvolvimento moderno" (1965, p. 295) e este se caracteriza pela ruptura com o mundo e a *episteme* antiga. Nele temos a introdução da ciência moderna e a globalização do sistema capitalista.

Foi também em função da ciência moderna que surgiu o sujeito de que a psicanálise trata, o sujeito da ciência é o mesmo da psicanálise, porém por esta última ele é subvertido, enquanto pela primeira é foracluído[9]. A ciência moderna nada quer saber do sujeito e o trata como se fosse desencarnado, como se fosse apenas corpo ou apenas pensamento. Freud (1915/2008) desenvolveu o conceito de pulsão, sua mitologia, para dar conta da inexistência do instinto. *Trieb* ou pulsão corresponde a uma força de impacto constante "uma medida da exigência feita à alma no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo" (FREUD, 1915/2008, p. 117, tradução nossa), e sua única finalidade é ser satisfeita. O aumento de tensão provocado por esses estímulos causa desprazer e a função do aparelho psíquico é se livrar ou reduzir os estímulos ao nível mais baixo possível, o que só acontece na medida em que haja uma alteração adequada da fonte de estimulação (FREUD, 1915/2008).

O objeto é aquilo através do qual a pulsão pode alcançar sua finalidade, aquilo que proporciona satisfação. Entretanto, não existe um objeto que possa satisfazer as pulsões. Freud especifica o objeto como sendo o que há de mais variável numa pulsão, pois qualquer objeto pode servir a esse propósito, "apenas como resultado de sua capacidade de permitir a

[8] Produtividade é o resultado da divisão da produção física obtida numa unidade de tempo (hora, dia, mês, etc.) por um dos fatores de produção (trabalho, terra, capital), é um índice que procura expressar a utilização eficiente dos recursos produtivos, cuja meta é alcançar a máxima produção na menor unidade de tempo e com os menores custos.

[9] Foracluído vem de Foraclusão é o "mecanismo próprio à psicose, tradução teórica dada por Lacan à *Verwerfung* freudiana, que significa rejeição, exclusão para fora (foraclusão) de um determinado campo, de uma determinada cena" (ELIA, 2017, p. 5).

satisfação" (FREUD, 1915/2008, p. 118, tradução nossa). Com isso o objeto ganha uma plasticidade e contingência que o torna completamente outro do que o que acontece com os animais, anulando assim as diferenças entre o normal e o patológico (MEZAN, 1982).

Freud (1900/2006) se permitiu ouvir suas pacientes histéricas e assim descobriu o inconsciente, um saber muito diferente de um saber 'natural', adequado e em harmonia com a Natureza. Freud descobriu um saber que comanda nossas ações e nos atravessa, no entanto, é um saber que "fala por conta própria – eis o inconsciente" (LACAN, 1969-70/1992, p. 73). Só através de seus efeitos podemos conhecê-lo, isto é, pelo retorno do recalcado, no sintoma, no sonho, no ato falho e no chiste, nas formações do inconsciente, que Lacan, baseado em Freud, sustentou como estruturado como uma linguagem. Mas o inconsciente não é só linguagem, existe um furo, um não saber, uma impossibilidade que não permite ao homem um saber harmonizante como nos outros animais. Os significantes esculpem o corpo doravante mortificado pela linguagem.

Em 1970, no texto *Radiofonia*, em resposta à pergunta se o inconsciente é uma ideia-chave que subverte toda a teoria do conhecimento, Lacan (1970/2003) especifica a existência de três importantes revoluções no conhecimento: 1. De Copérnico a Kepler; 2. A revolução de Marx e 3. A revolução discursiva introduzida por Freud (ALBERTI & ELIA, 2008, p. 798). A primeira se dá no momento em que Kepler, de posse das leis da inércia de Galileu e da gravitação de Newton, redesenha as órbitas planetárias, introduzindo a elipse no lugar do círculo, símbolo da forma perfeita. De acordo com Lacan (1970/2003), o alcance desse passo, que subverte a teoria do conhecimento, é o de demonstrar o real como impossível. O impossível da *Coisa-em-Si* que se furta ao conhecimento. O campo gravitacional resiste à unificação, resiste à reconstituição de um universo, de um cosmo.

> A ideia de campo, não explica nada, mas apenas põe o preto no branco, ou seja, supõe escrito aquilo que apontamos como a presença efetiva não da relação, mas de sua fórmula no real, isto é, aquilo pelo qual inicialmente, enunciei como aquilo de que se trata com a estrutura. (Lacan, 1970/2003, p. 421).

A ideia de campo, de forças atuando num campo, é aquilo que Lacan trata com a estrutura. Assim, para Lacan (1970/2003), o módulo espacial tripulado que pousou na Lua é a fórmula de Newton materializada como aparelho, é a consolidação do saber de mestre. O passo de Kepler descentralizou o mundo e marcou a passagem do imaginário para o simbólico, fundamental para introdução da ciência moderna e o surgimento do sujeito.

A segunda revolução aconteceu com Marx, que desvelou a mais-valia e a estrutura do capitalismo. Lacan (1968-69/2008) aponta que a realidade econômica foi decifrada por Marx quando este descreveu que é na brecha, entre o sujeito do valor de uso representado pelo valor de troca, que se produz e cai a mais-valia e o proletário, verdade deste discurso. A crítica que Marx faz do sistema "é constituída pelo retorno (materialista, precisamente por lhe dar forma e corpo) da questão da verdade [...] [sendo que a verdade é] aquilo que se instaura a partir da articulação significante" (LACAN, 1966a/1998, p. 235). Lacan (1970/2003) esclarece: "é a partir do inconsciente e do sintoma que ele [Marx] pretende prorrogar a grande Revolução: é a partir da mais-valia descoberta que ele precipita a consciência de classe" (LACAN, 1970/2003, p. 423). Porém adverte: "não basta [...] que se produza essa irrupção da verdade para que o que se sustenta nesse discurso denunciado seja derrubado" (LACAN, 1971/2009, p. 154).

A terceira revolução se deu com Freud e o discurso do analista que ele formulou. O inconsciente é um ponto de falta, impensável de outra maneira que não através de seus efeitos. Ele não se dá ao conhecimento, no sentido de que se entenda dele. Cito Lacan: "o inconsciente, como se vê, é apenas um termo metafórico para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível, para que, a partir disso, confirme-se ser real (entenda-se, discurso real)" (LACAN, 1970/2003, p. 423). Este saber não desqualifica nenhum conhecimento, apenas demonstra a inconsistência desse conhecimento. O discurso do analista é o único discurso que permite ao sujeito, nascido e foracluído de um só golpe pela ciência moderna, a chave da sua divisão, que "não é certamente outra coisa senão a ambiguidade radical que se vincula ao próprio termo verdade" (LACAN, 1969-70/1992, p. 188).

Em 1972, na Conferência de Milão, Lacan escreveu no quadro, pela primeira e última vez, um matema[10] para o discurso do capitalista. De acordo com Braunstein (2010), quando o "sintagma" discurso capitalista surgiu, os alunos de Lacan o assimilaram a outros discursos compreensíveis entre si e que não requeriam a escrita de fórmulas específicas, tais como os discursos: "filosófico", "das ciências", "amoroso". Ao escrever uma fórmula para o discurso do capitalista, Lacan gerou polêmicas a respeito de ser este um discurso ou não na acepção do conceito de discurso que ele mesmo havia definido no *Seminário 17, O avesso da psicanálise*

[10] Matemas são construções formais que Lacan cria para transmissão do seu ensino. São fórmulas que representam de maneira simbólica os termos de uma estrutura e as relações dos componentes entre si. Fonte: https://es.wikipedia.org/wiki/Matema

(1969-70/1992), e, até hoje encontramos divergências a esse respeito. Entretanto, vale marcar que nesta mesma Conferência em que escreveu o matema do discurso capitalista Lacan teve o cuidado de advertir: “e não há trinta e seis possibilidades, há somente quatro” (LACAN, 1972) possibilidades de discursos, configurando assim o discurso capitalista não como um quinto discurso.

Alberti (2002) levanta a hipótese de que Lacan poderia ter sido instigado a escrever a teoria dos discursos após a conferência de Foucault “*O que é um autor?*” (1969). Lacan teria se sentido convocado por Foucault pelo fato de este ter usado os termos “retorno a”, movimento encabeçado por Lacan para resgatar a obra original de Freud cuja leitura fora relegada ao esquecimento pelos pós-freudianos. Nesta conferência, Foucault sugere a possibilidade de se construir uma “*tipologia dos discursos*”, expressão que Alberti (2002) grifa, assim como “*valor de verdade*”, “*lógica*”, “*modos de circulação, de valorização*” e “*articulam nas relações sociais*”, todas muito caras aos discursos que Lacan formulou no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992).

Para Foucault, a ideia de desenvolver uma tipologia dos discursos se justificaria pelas propriedades que “poderiam ser gramaticais ou *lógicas* e teriam relação com a função de sustentação do discurso pela autoria” (ALBERTI, 2002, p. 45, grifo do autor). Além de uma variedade de tipos de discurso, Foucault afirmou que os discursos teriam modos de existência: modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação, isto é, a maneira pela qual os discursos estariam articulados nas relações sociais. Assim, cada tipo de discurso seguiria uma lógica de regência própria. Ao final da conferência, Foucault articulou o estatuto do sujeito no discurso, analisando-o como uma função variável e complexa do discurso, retirando do sujeito seu papel originário de agente/autor do discurso. Foucault também nessa conferência atribuiu a Marx e Freud o papel de “instauradores de subjetividades”, o que Lacan corroborou em 1970 na entrevista publicada sob o nome de “Radiofonia”.

Mas afinal, o que é o discurso do capitalista? É a mesma coisa que capitalismo? Em que termos podemos entendê-los e associá-los ou mesmo distingui-los? Como relacioná-los ao conceito de gozo e à com-pulsão na toxicomania? Lacan desenvolveu no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70) a teoria dos discursos, momento crucial em que, de acordo com Elia (2002), ele dá uma virada teórica e clínica. É nesse seminário que ele introduz o campo do gozo, fundamental na clínica e na teoria dos discursos. A partir desse momento, as grandes figuras pilares da teoria dos anos 50 como: o Pai, o Édipo, a Metáfora e o Desejo, perdem seu lugar “de determinantes das vicissitudes últimas da experiência do sujeito em análise” (ELIA, 2002, p. 37) e as articulações entre Falo como significante do Desejo e do

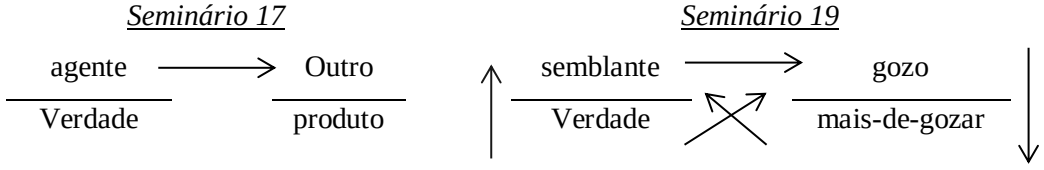
Gozo e a Castração, como operação agenciada pelo Real, passam a ganhar o estatuto de determinação dos destinos do sujeito (ELIA, 2002).

1.1 Os discursos em Lacan

O que define um discurso para Lacan? Distintamente da ideia de uma comunicação ou fala, *discurso*, em Lacan (1969-70/1992), refere-se a uma estrutura, isto é, um aparelho de linguagem que para além das enunciações representa relações fundamentais que definem os laços sociais. Estrutura é algo "que se apresenta primeiro como um grupo de elementos que formam um conjunto covariante" (LACAN, 1972). Conceito da estatística, a covariação define a correlação entre a variação simultânea de variáveis ou "medida da tendência à variação simultânea dos termos de duas séries cronológicas" (Médio Dicionário Aurélio, 1980, p. 496). Diferenciando-se da definição dada pelo estruturalismo, Lacan inclui o real na estrutura.

O discurso é uma escrita, uma representação algébrica, cuja lógica leva em consideração: quatro lugares (agente, outro, produto e verdade), quatro elementos (S_1; S_2; *a*; $) e setas que determinam a orientação do discurso. Os elementos ocupam os lugares, e as setas – ou vetores de conexão – ligam os quatro lugares, marcando "a necessidade ou a impossibilidade de certos 'encontros' entre esses lugares" (BRAUNSTEIN, 2010, p. 146). O quarto de giro circular funciona como operador da passagem de um discurso ao outro e, segundo Lacan (1970/2003), a dinâmica da passagem de um discurso para outro está relacionada com o inconsciente (LACAN, 1970/2003, p. 435).

Em 1969, ano que Lacan formaliza os discursos, os nomes dos lugares receberam uma denominação que foi alterada nos anos seguintes. Entretanto, o lugar da verdade se manteve inalterado.



Os elementos que ocupam estes lugares correspondem às letras fundamentais da álgebra Lacaniana: S_1; S_2; *a*; $, e aparecem ao longo de todo o seu ensino. Elas obedecem a uma sequência rígida, isto é, mesmo fazendo-as girar pelos lugares, a ordem entre elas não se altera. Abaixo segue uma definição simplificada de cada uma das letras/elementos apresentada no livro *Psicose e Laço Social* (QUINET, 2009):

- **S_1** => significante-mestre => é tomado a partir das propriedades de comando e de unicidade. De acordo com Quinet (2009), o comando do significante mestre é um comando de gozo. "O significante faz um" (QUINET, 2009, p. 31), é a "função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor" (LACAN, 1969-70/1992, p. 19).
- **S_2** => saber inconsciente é a tentativa de repetição de S_1, que não cessa formando a rede significante e constituindo o saber inconsciente. É o meio, define Quinet (2009), através do qual o sujeito goza com o Inconsciente.
- ***a*** => objeto causa de desejo, no campo do gozo é definido como o mais-de-gozar, algo que se busca compensar propulsionando o sistema. De acordo com Quinet (2009), é o "rebotalho da civilização que retorna na sua modalidade de supereu com a voz que critica e o olhar que vigia: um mais-de-voz e um mais-de-olhar" (QUINET, 2009, p. 27). É o mais opaco dos efeitos do discurso, é "efeito de rechaço do discurso" (LACAN, 1969-70/1992, p. 45).
- **$** => sujeito barrado, sujeito dividido, sujeito do inconsciente, sintoma. É o efeito da cadeia significante produzido retroativamente pela insistência da cadeia como repetição. Mesmo sendo efeito da cadeia, ele está "ex-cêntrico" a ela, ele "'ex-siste', insiste, como excluído dentro dessa rede de saber" (QUINET, 2009, p. 32). O sujeito do campo do gozo "é uma resposta do real da repetição significante do gozo" (QUINET, 2009, p. 32).

Um discurso é aquilo que se articula a partir de uma estrutura cuja mera presença domina e governa tudo o que pode surgir como palavras. A existência da linguagem produz um ordenamento que faz função de laço social e permite o estabelecimento das relações entre os homens. Isto faz com que a teoria dos discursos de Lacan corresponda ao que Freud chamou de civilização, o mal-estar na cultura é nos discursos. Ao entrar na civilização é necessário ao sujeito uma renúncia pulsional, uma perda de gozo. E os discursos funcionam

como o aparelhamento do gozo na sociedade estruturando a realidade do sujeito. “Todo laço social é um discurso determinado pelo gozo e sobre o gozo” (QUINET, 2009, p. 30).

Lacan (1969-70/1992) especifica que o gozo está ligado à origem da entrada em ação do significante:

> o gozo é exatamente correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário [...] é a partir da clivagem, da separação entre o gozo e o corpo doravante mortificado, a partir do momento em que há jogo de inscrições, marca do traço unário, que a questão se coloca. (LACAN, 1969-70/1992, p.188).

Além dos lugares, elementos e vetores, a estrutura de todo discurso comporta um elemento de impossibilidade e um de impotência. A impossibilidade se localiza na parte de cima do discurso, entre os lugares do agente e do outro, na relação indicada pela flecha que parte do agente ao outro e que se define “sempre como impossível” (LACAN, 1969-70/1992, p. 185). A impossibilidade nos discursos, nos diz Lacan (1969-70/1992), está relacionada às três profissões designadas como impossíveis por Freud: *governar* – discurso do mestre –, *educar* – discurso universitário – e *analisar* – discurso do analista. Lacan (1969-70/1992) acrescentou uma quarta impossibilidade: a de *fazer desejar*, que se refere ao discurso da histérica. Entretanto, Quinet (2009) destaca que a impossibilidade ligada a cada discurso “não é total, pois se educa, se governa, se psicanalisa e se faz desejar” (p.29). É a partir do real, do impossível que os laços sociais são estruturados. É em suas impossibilidades que a estrutura precisa ser lida (LACAN, 1971/2009, p. 91).

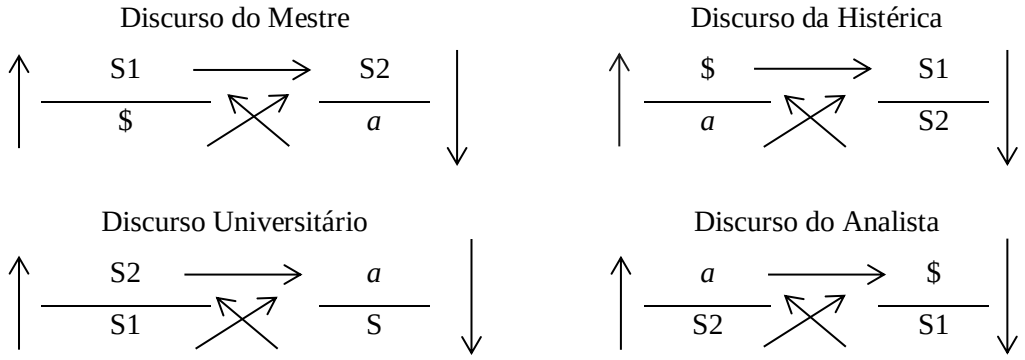
A impotência é aquilo que protege a verdade, que restringe seu acesso. E a encontramos “no nível da segunda linha, [onde] não existe nem sombra de flecha” (LACAN, 1969-70/1992, p. 185). A impotência é definida pela barreira do gozo, e “a estrutura de cada discurso exige aí uma impotência [...] para se diferenciar dele [do gozo] como disjunção, sempre a mesma, entre sua produção e sua verdade” (LACAN, 1970/2003, p. 445).

Lacan ao formalizar os discursos inseriu neles aquilo que ultrapassa o Simbólico, o Real, a impossibilidade, a incompletude. O real toca a verdade, “o sujeito está mais próximo da verdade que do real, a verdade não é a última palavra, ou se o é, é porque o real, para além da verdade, não tem palavra” (ELIA, 2002, p. 39). Ao se associar à impotência, a verdade encobre a impossibilidade.

De acordo com o formulado no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), lemos assim o discurso: um agente suportado pela verdade demanda ao outro que trabalhe esperando dele uma produção. O produto que também é uma perda representa

produção e perda de gozo. A verdade, consequência da articulação significante, só pode ser uma meia verdade, um semi-dizer, pois não há um significante que possa dar conta dele mesmo, assim a verdade nunca será toda. Mas é ela, a verdade, a força motriz do discurso, e somente por estar sustentado na verdade o agente poderá agir sobre o outro. O agente, lugar de onde parte o discurso, define o lugar do dominante e serve para denominar cada discurso (LACAN, 1969-70/1992, p. 44). Lacan (1969-70/1992) no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* também dará a este lugar o nome de mandamento (p.112). No *Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), o lugar do agente ganha o nome de semblante, que não significa "semblante de discurso". Pois "semblante de discurso*"* qualificaria uma posição lógico-positivista, que é a de submeter um significado à prova, o que a partir da experiência analítica é insustentável (LACAN, 1971/2009, p. 13).

Para Lacan, os discursos representam as unidades fundamentais que tratam o gozo no social, e escreve quatro matemas, quatro pequenos "quadrípedes giratórios" como Lacan os chama em 1972:



Segundo Lacan (1971/2009), os "discursos são instaurados numa certa ordem, a qual, é claro, só se justifica pela história" (p. 152). E o discurso de partida é o discurso do mestre, matriz dos quatro discursos, "algoritmo" inicial. Porém, em 1970, Lacan adverte que foi só a partir do discurso analítico que os outros discursos puderam ser esclarecidos. No discurso do mestre S_1 está na sua casa, o lugar do dominante, ele age sobre S_2, o saber que ao trabalhar produz o objeto *a*, sua verdade é o sujeito dividido. Em suas palavras:

> é no instante mesmo em que S_1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge isto, $, que é o que chamamos de sujeito como dividido. [...] desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isso o que designa a letra que se lê como sendo o objeto *a*. [...] função do objeto perdido. (LACAN, 1969-70/1992, p. 13).

O discurso do mestre corresponde à relação fundamental de constituição do sujeito na linguagem e inclui a produção e a perda do objeto. O discurso do mestre, discurso do inconsciente, parte de S_1 e S_2, de um significante que representa um sujeito para outro significante. "Ali onde é representado, o sujeito está ausente. É justamente por isso que, ainda assim representado, ele se acha dividido" (LACAN, 1971/2009, p. 10). S_1 parte do campo do grande Outro e traz algo do traço unário, por isso intervém na bateria significante (S_2), que se articula de tal forma constituindo um saber, saber que corresponde à tentativa de restaurar S_1, formando uma rede do que se chama saber inconsciente.

O saber inconsciente corresponde à cadeia significante articulada a partir do traço unário, a partir da função do pequeno bastão, elemento da escrita. Traço que "comemora uma irrupção do gozo" (LACAN, 1969-70/1992, p. 81). Lacan se refere ao traço unário como marca sobre o corpo, a forma mais simples de marca, marca sobre a pele, marca de onde se inspira a fantasia, "o que nada mais é do que um sujeito que se identifica como sendo objeto de gozo" (1969-70/1992, p. 51), de gozo do Outro.

O discurso do mestre incorpora a função alienadora do significante ao qual estamos todos assujeitados, alienados ao significante mestre. O discurso do mestre mascara a divisão do sujeito, por sua própria estrutura (LACAN, 1969-70/1992, p. 108), que assim acredita-se unívoco, mito do ser idêntico ao seu próprio significante. Lacan atenta para o fato de que "é por estar mascarada a verdade do discurso do mestre que a análise adquire sua importância" (1969-70/1992, p. 107). A divisão do sujeito ficou, durante muito tempo, obscura no discurso do mestre. O jogo da descoberta psicanalítica se dá em torno de que o sujeito não é unívoco, ele está e não está representado. A *Spaltung* do sujeito, que pode ser lida como: "*se onde não está, ele pensa, se onde ele não pensa, está*" (LACAN, 1969-70/1992, p. 110), aponta que ele está nos dois lugares e o sujeito participa do real, por ser aparentemente impossível.

O saber do mestre se sustenta no "mito ultra-reduzido, o de ser idêntico a seu próprio significante" (LACAN 1969-70/1992, p. 93-94).

> Diremos que o princípio do discurso, não dominado, não amestrado, e sim mestr-ado, com hífen, do discurso na medida em que feito mestre – é acreditar-se unívoco. E o passo dado pela psicanálise, seguramente, foi o de fazer-nos afirmar que o sujeito não é unívoco. (LACAN 1969-70/1992, p. 108).

O mais-de-gozar, produto do discurso do mestre, confere ao sujeito a ilusão de unidade, constituindo a coerência do sujeito enquanto Eu. É em torno da fantasia, da relação

do sujeito com o objeto *a*, "do ser do *a*, do mais-de-gozar, que se constitui a relação que nos permite, até certo ponto, ver consumar-se a solda, a precipitação, o congelamento que faz com que possamos unificar um sujeito como sujeito de todo discurso" (LACAN, 1968-69/2008, p. 22). A impotência no discurso do mestre se dá porque o mais-de-gozar só satisfaz o sujeito "ao sustentar a realidade unicamente como fantasia" (LACAN, 1970/2003, p. 445), enquanto a impossibilidade refere-se ao fato de que "é impossível que haja um mestre que faça seu mundo funcionar" (LACAN, 1969-70/1992, p. 185).

O objeto *a*, produto e perda deste discurso, está relacionado ao mito da primeira experiência de satisfação que introduz no aparelho psíquico uma lógica. Esta vivência produz marcas: os traços mnêmicos, segundo Freud, responsáveis pela fundação do inconsciente. A partir deste momento 'inaugural', toda vez que há um estímulo estes traços são investidos estimulando uma busca incessante de reviver aquela primeira satisfação. Entretanto, essa primeira vivência é para sempre perdida, foi alucinada, por mais que se tente nunca se consegue alcançá-la, é sempre falha. "Aí é que se origina, no discurso freudiano, a função do objeto perdido" (LACAN, 1969-70/1992, p. 48). A repetição coloca o aparelho psíquico em funcionamento, ao trabalhar, produz uma entropia, um desperdício de gozo.

O discurso molda a realidade do sujeito, "dividindo-o, de qualquer modo, entre o que ele enuncia e o fato de ele se colocar como aquele que o enuncia" (LACAN, 1970/2003, p. 408). A divisão do sujeito decorre da divisão entre o saber e a verdade.

> Se há um saber que não se sabe, como já disse, ele é instituído no nível de S_2, ou seja, aquele que chamo de outro significante. Esse outro significante não está sozinho. O ventre do Outro, do grande Outro está repleto deles. Esse ventre é aquele que dá, como um cavalo de Tróia monstruoso, as bases para a fantasia de um saber-totalidade. (LACAN, 1969-70/1992, p. 33).

É a relação de poder e de dominação que esse discurso aponta, mas Lacan (1969-70/1992) enfatiza que todo discurso como laço social é um discurso de dominação, diferenciando apenas o discurso do analista, daí também se referir ao lugar do agente como dominante e a seta que parte do agente ao outro confessa o que cada discurso quer dominar.

Por um quarto de giro no sentido horário, ou por progressão[11], produz-se o discurso da histérica. O sujeito barrado vem aí ocupar o lugar do dominante e como tal se dirige ao

[11] Progressão no sentido que Lacan trata aqui não tem nada a ver com o sentido de evolução. Lacan não é progressista – "eu sou liberal, como todo mundo, apenas na medida em que sou antiprogressista. Só que estou metido em um movimento que merece ser chamado de progressista em ver fundamentar-se o discurso psicanalítico, na medida em que este completa o círculo que poderia, talvez, permitir a vocês situarem exatamente aquilo contra o que se revoltam" (LACAN, 1969-70/1992, p. 218).

significante mestre para que este produza um saber sobre sua verdade, o objeto *a*. É o discurso que representa a interrogação das histéricas a Freud (mestre) sobre o seu sintoma, fazendo com que ele, ao trabalhar, produzisse um saber. Questionando o tempo todo o mestre, o discurso da histérica aponta a sua falta, "é a impotência do saber que o seu discurso provoca" (LACAN, 1970/2003, p. 436), instigando dessa forma a produção de saber. É o discurso da eterna insatisfação, o qual mostra da forma mais evidente o furo no simbólico.

> O que a histérica quer que se saiba é, indo a um extremo, que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo. Mas não é isso que lhe importa. O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso. (LACAN, 1969-70/1992, p. 35).

Foi o discurso que permitiu a passagem para o discurso do analista, dando sentido ao que Marx articulou de que existem acontecimentos históricos que só podem ser julgados em termos de sintomas (LACAN, 1969-70/1992, p. 214). Lacan encontrou em Marx a definição do sintoma como a única maneira de o que existe afirmar o seu oposto. Para Freud, o sintoma é aquilo que não vai bem no Real, mas também "jamais deixa de implicar Eros na tentativa de manter o sujeito no laço social" (ALBERTI, 2011a, p. 10).

Com mais um quarto de giro para a direita, produz-se o discurso do analista. Nele o objeto *a* está no lugar de agente, que assim se dirige a um sujeito dividido para que este produza e se liberte de significantes mestre. O que suporta esse discurso é o saber inconsciente, a cadeia significante. O analista interroga um sujeito, um sintoma, as formações do inconsciente que está no lugar do trabalho. O analisante ao falar, ao associar livremente, trabalha produzindo significações e descolando-se de outras. O saber no lugar da verdade oculta que o sujeito fala daquilo que ele não sabe que sabe, as razões inconscientes do seu sintoma.

> Diga tudo o que lhe passar pela cabeça, por mais dividido que seja, por mais que isso manifestamente demonstre que ou bem você não pensa, ou bem não é absolutamente nada, isso pode funcionar, o que você produzir será sempre válido. (LACAN, 1969-70/1992, p. 112).

O analista, no lugar do objeto *a*, causa de desejo, vai instituir *no analisante* o sujeito suposto saber. Ele o fará histericizando o discurso do analisando, e é ao entrar no discurso da histérica que o analisando irá demandar ao analista, como mestre, um saber sobre seu gozo; e assim é produzida a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da

histérica. "*Vamos lá, diga qualquer coisa, vai ser maravilhoso*. É ele [analisante] que o analista institui como sujeito suposto saber" (LACAN, 1969-70/1992, p. 54, grifo do autor).

O analista fica no lugar de semblante, no lugar de vazio, apreende o gozo presente na fala do analisante e não atende as suas demandas "para fazer ressoar o Real do Inconsciente" (QUINET, 2013, p. 19). A interpretação "deve preservar a contundência da enunciação do oráculo, [...] ela só é verdadeira por suas consequências e tal como o oráculo, [...] ela desencadeia a verdade. Só é verdadeira na medida em que é verdadeiramente seguida" (LACAN, 1971/2009, p. 13). Não é submetida à prova de verdade, numa posição lógico-positivista. "Eu minto" é a enunciação mais verdadeira, o "paradoxo" que só ganha corpo quando colocado no papel a título de escrito. A verdade que diz Eu (LACAN, 1971/2009, p. 14). Somente o discurso do analista entrega ao sujeito a chave de sua divisão.

Mantendo o sentido horário, o próximo discurso que se produz é o discurso universitário. Nele o saber (S_2) ocupa o lugar do comando e o mestre (S_1) o lugar da verdade. Neste discurso o mestre confere ao saber o valor de verdadeiro, é suposta uma verdade ao saber. O S_2 saber se dirige ao objeto *a* no lugar do outro, para que este produza um sujeito barrado, alienado, que, no lugar que também é perda, aponta que ele é excluído neste discurso. É o discurso da legitimidade ou racionalização da vontade do mestre. Lacan (1969-70/1992) dirá que não apenas a ciência, mas também a filosofia se colocou a serviço da racionalização e do apoio ao discurso do mestre. Trabalhando a serviço do significante mestre, mais ou menos qualquer tipo de argumentação servirá, contando que assuma o disfarce da razão e da racionalidade.

No discurso universitário, o saber está apoiado no educador que se autoriza através dos autores a impor o saber ao outro. O estudante, no lugar do outro (ou "astudado"[12] conforme Lacan) nesse discurso é tratado como objeto pelo saber. O ato de educar corresponde então ao "tratamento do outro objetivado pelo saber: o que pode ocorrer na sala de aula, na administração, na mesa do bar, no consultório do analista. O setting não define o discurso, as palavras pronunciadas tampouco, e sim o ato" (QUINET, 2010).

Os discursos enlaçam o social, e Braunstein (2010) aponta que "os quatro discursos não podiam ser excludentes; cada um deles supõe a presença e a mobilização dos outros três" (p. 146). Não é o lugar, a profissão, não são as palavras ditas que determinam um discurso,

[12] O termo *astudado* foi um neologismo usado por Lacan no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992, p. 111) através de uma junção entre o objeto *a*, que ocupa o lugar do outro, e os estudantes no discurso universitário. O S1, significante mestre, no lugar da verdade, e o saber no lugar de agente ordena ao estudante: *"Vai continua. Não para. Continua a saber sempre mais."* (LACAN, 1969-70/1992, p. 110).

mas sim o ato. Cada discurso corresponde a uma modalidade de ato. E cada modalidade de ato representa uma impossibilidade. A impossibilidade do governar; do educar; do analisar e do fazer desejar. Na medida em que se refere à relação de um agente e de seu outro, o ato toca o gozo; o que, nos discursos, aparece sob a forma de mais-de-gozar (QUINET, 2010).

1.2 O discurso do mestre moderno

> Meus esqueminhas quadrípodes – digo-lhes isto hoje para que tomem muito cuidado –, não é a mesa espírita da história. Não é obrigatório que isto sempre passe por ali, e que gire sempre no mesmo sentido. É só um meio de dar-lhes referências em relação ao que bem pode se chamar as funções radicais, no sentido matemático do termo. [...] Função vem a ser esse algo que entra no real, que nele jamais havia entrado, e que corresponde não a descobrir, experimentar, cingir, destacar, deduzir, nada disso, e sim a escrever – escrever duas ordens de relação.
>
> *Jacques Lacan*[13]

No seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), Lacan relaciona os discursos: universitário, da ciência e do capitalista com o discurso do mestre moderno, porém destes, somente o primeiro, o universitário, possui uma fórmula própria. O discurso do mestre não foi somente o primeiro a surgir, como é também aquele "que perdura e que tem pouca probabilidade de ser abalado" (LACAN, 1971-72/2012, p. 220), é a estrutura de base. Girando para a direita, por progressão, ou para a esquerda, por regressão, as letras mudam de lugar e os discursos passam de um para o outro.

A relação do mestre com a dialética do senhor e do escravo de Hegel, permitiu a Lacan pensar as transformações históricas, políticas e sociais que ocorreram na modernidade, como a entrada da ciência moderna e do capitalismo no mundo. Entretanto, no *Seminário 20, Mais, ainda* (1972-73/2008), Lacan nos adverte: os discursos não devem ser tomados "como uma série de emergências históricas – que um tenha aparecido muito tempo depois dos outros,

13 *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), p. 199.

não é o que importa" (LACAN, 1972-73/2008, p. 23). Lacan (1972-73/2008) quer com os discursos dar conta do lugar de apreensão de algum efeito de significante.

> O Mestre antigo distingue-se do Significante Mestre, bem como o corte entre esse significante, notado por uma letra (as letras é que operam no discurso, que é sem palavras), S1, e o significante do saber, notado pela letra S2, já indica, por si só, o efeito de castração e de sexuação que operam os discursos a partir do advento da ciência. (ELIA, 2002, p. 37).

Lacan (1969-70/1992) afirma que foi por uma modificação no lugar do saber que se operou a transformação do senhor antigo no senhor moderno, e que este se chama capitalista (p. 32). Para Lacan (1969-70/1992), o segredo da mais-valia está no saber, no saber que sai do bolso do escravo para o do senhor. É o discurso do mestre que permite ao saber se tornar saber de senhor, e a filosofia, em sua função histórica, é a marca dessa extração, da transmutação do saber do escravo em saber de senhor (LACAN, 1969-70/1992, p. 21). "O que designa a filosofia [...] [é] o roubo, o rapto, a subtração de seu saber à escravaria, pela operação do senhor" (LACAN, 1969-70/1992, p. 20). De acordo com Lacan (1969-70/1992), o senhor opera "uma transferência bancária do saber, do escravo" (LACAN, 1969-70/1992, p. 22).

No entanto, continua Lacan (1969-70/1992), um verdadeiro senhor não deseja saber nada – "ele deseja que as coisas andem" (LACAN, 1969-70/1992, p. 23). O saber é "o campo próprio do escravo [...] é aquele que tem um *savoir-faire*, um saber fazer" (LACAN, 1969-70/1992, p. 20). No discurso do mestre o lugar primordial do saber está no nível do escravo, o escravo sabe o que o senhor quer, "mesmo que este não o saiba" (LACAN, 1969-70/1992, p. 32).

O que, segundo Lacan (1969-70/1992), constituía uma questão para Aristóteles,

> a relação do senhor com o escravo apresentava-lhe verdadeiramente um problema. Procurava sua verdade [...] [procurava] algo que motivaria a relação entre o senhor e o escravo. [...] Podemos ver bem do que se trata – trata-se de saber o que, sob o nome de mais-de-gozar o senhor recebe do trabalho do escravo. (LACAN, 1969-70/1992, p. 186).

Foi a partir daí, conclui Lacan (1969-70/1992), que saíram as obras de reflexão moral de Aristóteles sobre o problema da ética. Lacan (1969-70/1992) afirma que o discurso do senhor precisava se impor e o senhor fez o escravo pagar com um mais-de-gozar.

Através do diálogo *Mênon*[14], de Platão, Lacan (1969-70/1992) procura ilustrar a extração do saber do escravo. Neste diálogo, as perguntas feitas ao escravo são perguntas de senhor, de mestre, e as respostas dadas pelo escravo já estão ditas nas próprias perguntas (LACAN, 1969-70/1992, p. 21). Segundo Lacan (1969-70/1992), a finalidade deste diálogo é mostrar que o escravo sabe, porém "o que se oculta é que trata-se exclusivamente de arrebatar do escravo sua função no plano do saber" (LACAN, 1969-70/1992, p.,21).

Em 1954, no *Seminário 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-55/1987), Lacan utilizou este mesmo diálogo para exemplificar a constituição do discurso da ciência. O escravo *Mênon*, ao tentar fazer o que Sócrates lhe solicita, que é duplicar a superfície do quadrado, comete um erro ao utilizar um procedimento que é, de acordo com Lacan (1954-55/1987), a forma como a inteligência age de maneira geral, isto é, utilizando uma relação de equivalência, de proporção, entre os lados do quadrado (A/B = C/D). *Mênon* acredita que duplicando os lados duplicaria a superfície. No entanto, Sócrates lhe mostra, desenhando na areia, que dessa forma ele conseguirá um quadrado quatro vezes maior e não duas.

> Esta demonstração, [a maneira como Sócrates faz o escravo achar a verdade] que é um exemplo de passagem do imaginário ao simbólico, evidentemente, é o mestre, o senhor quem a efetua. É Sócrates quem introduz que 8 é a metade de 16. O escravo, com toda sua reminiscência e sua intuição inteligente, vê a boa forma, se é que se pode dizer isto, a partir do momento em que a designam a ele. Mas fica aí palpável a clivagem entre o plano do imaginário ou do intuitivo – no qual, com efeito, funciona a reminiscência, ou seja, o tipo, a forma eterna, o que também se pode denominar as intuições *a priori* – e a função simbólica que não lhe é absolutamente homogênea, e cuja introdução na realidade constitui um forçamento. (LACAN, 1954-55/1987, p.28, grifo do autor).

Para se chegar ao resultado correto é necessário o conhecimento de um elemento 'irracional', a raiz quadrada de dois "e seu incomensurável" (LACAN, 1969-70/1992, p. 21). O número irracional é aquele que não pode ser expresso por um número finito de casas decimais - o π e a raiz quadrada de dois, são exemplos.

> Pensava-se que os números eram constituídos de unidades e que as unidades, representadas por pontos, tinham dimensões espaciais. Seguindo esta ideia, um

[14] *Mênon* é o diálogo de Platão em que Sócrates interroga o escravo Mênon. Para Lacan, a meta e o paradoxo do Mênon é fazer a verdade sair da boca do escravo. Platão quer mostrar o despertar no sujeito, a passagem da ignorância ao conhecimento, que não poderia conhecer nada a não ser que já conhecesse. Entretanto, para Lacan (1954-55/1987), a verdadeira meta seria nos mostrar que a *epistemé* (conhecimento), o saber ligado a uma ocorrência formal, não cobre todo o campo da experiência humana (LACAN, 1954-55/1987, p. 25). E que não existe uma *epistemé* daquilo que realiza a perfeição, a *areté* (excelência), a virtude política, pela qual os cidadãos se acham ligados num corpo.

> ponto é uma unidade que tem posição, ou seja, que tem algum tipo de dimensão, quaisquer que sejam. Esta teoria do número é bastante adequada para se lidar com números racionais. [...] Mas a teoria chega a um impasse quando se trata dos números irracionais. Eles não podem ser medidos assim. (RUSSEL, 2016, p. 57).

A descoberta dos números irracionais é creditada aos pitagóricos. Russel (2016) aponta que o termo grego usado para descrever esses números significava 'sem medida' e não 'irracional', privado de razão. De acordo com Russel (2016), os pitagóricos superaram a dificuldade imposta pela falta de medida inventando "um método de descobrir esses ardilosos números através de uma sequência de aproximações [...] processo [que] é essencialmente infinito. O número irracional almejado é o limite do processo" (RUSSEL, 2016, p. 68). É o mesmo traço, nos diz Russel (2016), que encontramos na concepção moderna de limite.

A escola pitagórica vigeu no período pré-Socrático. Os pitagóricos também foram considerados os criadores da matemática e da geometria e foi das relações entre os lados do triângulo retângulo que saiu o teorema de Pitágoras – a soma do quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa –, o resultado foi que "a diagonal é incomensurável com o lado" (RUSSEL, 2016, p. 31). Foi deste teorema que se chegou à raiz quadrada de dois. Entretanto, para resolvê-lo necessitava-se de uma teoria dos números irracionais que não existia na época. Somente anos mais tarde, na Academia de Platão, que a doutrina pitagórica do número foi revista (RUSSEL, 2016, p. 121). O reconhecimento do zero no lugar da unidade como início da série dos números possibilitou o desenvolvimento de uma teoria geral dos números irracionais, o que contribuiu "para unificação da aritmética e da geometria no espírito da dialética" (RUSSEL, 2016, p. 121).

De acordo com a escola pitagórica, o universo seria regido por relações matemáticas, o universo seria harmonia e número. Assim, os pitagóricos dedicaram-se a investigar as propriedades dos números e as relações constantes entre eles. A música, para esta escola, "é uma relação numérica, e se ela soa desagradável, sem harmonia, é porque a relação entre os números não se encontra justa" (HISTÓRIA DO PENSAMENTO, 1987, Vol. I, fasc. 2, p. 27).

> A noção de harmonia, no sentido do equilíbrio; o ajuste e a combinação de opostos, como alto e baixo, mediante uma afinação adequada; o conceito de caminho intermediário na ética; e a doutrina dos quatro temperamentos, tudo isso, afinal, remete à descoberta de Pitágoras. (RUSSEL, 2016, p. 30).

A partir da dedução da relação de proporção encontrada na música, nas notas musicais, nas cordas afinadas, os pitagóricos atribuíram a existência de uma proporção ideal

em todo o universo. O número era para eles o elemento básico que explicaria a realidade, o princípio fundamental que forma todas as coisas, e uma vez que a estrutura numérica do mundo que nos cerca fosse descoberta, o mundo poderia ser controlado (RUSSEL, 2016, p. 30). Porém, mesmo com todo o avanço matemático que ocorreu na Antiguidade, a matemática se manteve, sobretudo, geometria, e a aritmética rudimentar. Os números eram figurados, isto é, representados por figuras, pontos ou seixos que limitavam as operações e cálculos.

Lacan (1954-55/1987) se serve do diálogo de Platão para marcar a mudança de um plano intuitivo de ligação para um plano simbólico de ligação. No *Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), Lacan nos diz que o valor, o sentido do diálogo *Mênon*, é mostrar que a "virtude é aquilo que não se ensina" (LACAN, 1971/2009, p. 154), que existe uma diferença entre a *episteme* e a *doxa* verdadeira, entre verdade e saber. O saber para Lacan (1969-70/1992) apresenta duas faces: a que se articula ao saber-fazer, e a que se articula ao significante mestre, isto é, ao aparelho articulado. A *episteme*[15] é o saber transmissível e ela é, segundo Lacan (1969-70/1992), sempre tomada por inteiro das técnicas artesanais. Assim, a *episteme*, a sabedoria, é caracterizada por ser um "saber do senhor – um saber teórico" (LACAN, 1969-70/1992, p. 21), no sentido dado à *theoria*[16] em Aristóteles. O saber passa, num certo nível, a estar "dominado, articulado por necessidades puramente formais, necessidades de escrita" (LACAN, 1969-70/1992, p. 49-50).

O discurso do mestre, discurso inaugural, constituído da articulação de S_1 e S_2, comporta uma verdade oculta, no sentido, conforme Lacan (1969-70/1992), de que "há algo comprimido, que é como uma sobreimpressão, algo que exige ser desdobrável para ficar legível" (p. 82). Hegel articulou a verdade oculta do discurso do mestre como sendo entregue pelo trabalho do escravo. O "discurso de Hegel é um discurso de mestre e senhor, que repousa na substituição do senhor pelo Estado, através do longo caminho da cultura, para chegar ao saber absoluto" (LACAN, 1969-70/1992, p. 82). Segundo Lacan (1969-70/1992), a experiência analítica nos impõe interrogar a ideia de que o saber possa constituir uma totalidade fechada, "mesmo que seja de esperança no futuro" (p. 31). A ideia do saber totalidade é "imanente ao político" (p. 31). É preciso por em dúvida que o trabalho em seu horizonte "engendre um saber absoluto, ou mesmo engendre algum saber" (p. 82).

[15] *Episteme* para Platão corresponde ao conhecimento verdadeiro, de natureza científica, em oposição à opinião infundada ou irrefletida.

[16] Existiam para Aristóteles três tipos de ciência: teórica, prática e produtiva. A ciência teórica propicia o conhecimento que se opõe à opinião, nela teríamos a matemática, a física e a metafísica. A ciência prática está relacionada com a ética, e a produtiva é orientada para a criação de objetos destinados ao uso ou à contemplação artística (RUSSEL, 2016, p. 134).

Na figura inaugural do mestre e do escravo, o escravo é aquele que "só se sabe por ter perdido o corpo [...] por ter querido preservá-lo em seu acesso ao gozo" (LACAN, 1969-70/1992, p. 93-94). Ao escolher a vida, o escravo perde a liberdade, seu corpo, que ele entrega ao senhor como objeto. Seu trabalho escravo dá a verdade do senhor que é também escravizado, ele é escravizado ao "estilo de saber que se apresenta sob a forma de servidão do outro" (LIMA, 2002, p. 133). Há um gozo no saber que nem sempre é usufruído por aquele que detém o saber. Para Lacan, de acordo com Couto (2013), Hegel foi quem, com a dialética do senhor e do escravo, indicou a existência da relação entre saber e gozo.

O significante-mestre provoca a separação do gozo com o corpo, e o corpo perdido pelo escravo se torna o lugar onde outros significantes se inscrevem (LACAN, 1969-70/1992, p. 94). A operação de incorporação significante tem como efeito o esvaziamento do gozo da carne, o gozo é expulso e condensado fora dele no objeto *a*. O corpo sofre os efeitos dos ditos do Outro, tesouro dos significantes de onde partem todos os significantes. Há o saber inconsciente articulável em S_2, na cadeia significante, entretanto, há um saber impossível, real, Freud o definiu como *Urverdrangt*, o recalque originário, um saber que não precisou ser recalcado por já o ser desde a origem. O saber do mestre, que Lacan atribui à ciência, é construído com base em leis diferentes daquelas do saber mítico, pois ele é puramente formal. O saber mítico é aquele que tem estrutura de ficção e comporta a verdade não-toda, e o saber do mestre é aquele que "rejeita e exclui a dinâmica da verdade" (LACAN 1969-70/1992, p. 95).

> É por ter sido despossuído de algo – antes, obviamente, da propriedade comunal –, que o proletário pode ser qualificado com esse termo despossuído, que justifica tanto o empreendimento quanto o sucesso da revolução. Não se percebe que o que lhe é restituído não é, forçosamente a sua parte? Seu saber, a exploração capitalista efetivamente o frustra, tornando-o inútil. Mas o que lhe é devolvido, em uma espécie de subversão, é outra coisa – um saber de senhor. [...] O que sobra é exatamente, com efeito, a essência do senhor – a saber, o fato de que ele não sabe o que quer. (LACAN, 1969-70/1992, p. 32).

O proletário substituiu o antigo escravo, ele é produto do discurso do mestre, os trabalhadores "são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros [produtos]. *Sociedade de consumo*, dizem por aí. *Material humano*, como se enunciou um tempo" (LACAN, 1969-70/1992, p. 33, grifo do autor). O discurso do mestre promove a separação entre o saber e a verdade e, daí, a divisão do sujeito. "O trabalho escravo, invisivelmente, é que constitui um inconsciente não revelado, que dá a conhecer se essa vida vale a pena que se fala dela" (LACAN, 1969-70/1992, p. 31).

Lacan (1969-70/1992) quer marcar a diferença entre o saber e o trabalho,

> nenhum trabalho jamais engendra um saber [...] não será isto o que nos sugere que, mais do que o trabalho do escravo – como se ele tivesse obtido o menor progresso em sua condição, muito pelo contrário – trata-se de uma transferência, de uma espoliação do que estava, no começo do saber, inscrito, receptado no mundo do escravo. (LACAN, 1969-70/1992, p. 83).

Na origem de todo saber está a articulação significante, que de início só pode ser abordada como *savoir-faire*, como saber-fazer. Este saber foi adulterado pela engrenagem do significante mestre sobre ele. Para Couto (2013), Lacan identifica em Marx uma tentativa de subverter o discurso do mestre que falha ao não perceber que o trabalho não engendra necessariamente um saber. O que Marx não se dá conta, nos diz Lacan (1969-70/1992), com sua denúncia do processo de espoliação do trabalhador, é que o segredo está no saber, isto é, na redução do trabalhador a ser apenas um valor, uma unidade de valor, e que o mais-de-gozar a partir daí passa a se inscrever como mero valor "a registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula de uma natureza transformada" (LACAN, 1969-70/1992, p. 84). A mais-valia revelada por Marx é, segundo Lacan (1969-70/1992), o memorial do mais-de-gozar.

> É o saber que circunscreve o real, tanto possível, como impossível. Essa é minha fórmula conhecida. Assim o real se distingue da realidade. Isto, não para dizer que ele é incognoscível, mas sim que está fora de questão entender disso [*s'y connaître*], apenas demonstrá-lo. (LACAN, 1970/2003, p. 406).

Lacan (1973/2003) define o inconsciente como um saber que difere da ideia de conhecimento. O inconsciente é um saber que não pode ser conhecido, um saber que não se sabe e nem por isso para de trabalhar, ele é o trabalhador ideal, aquele que não se cansa jamais, que trabalha mesmo dormindo,

> um saber que não pensa, não calcula e não julga, o que não o impede de trabalhar (no sonho por exemplo). Digamos que ele é o trabalhador ideal, aquele a quem Marx fez a nata da economia capitalista, na esperança de vê-lo dar continuidade ao discurso do mestre: o que de fato aconteceu. (LACAN, 1973/2003, p. 515).

É a partir do saber inconsciente, do saber trabalhando, que se produz o objeto *a* através do qual temos acesso ao gozo. O saber inconsciente é o meio de gozo, ao trabalhar há produção e perda de gozo que propulsiona a repetição e mantém o aparelho funcionando. "Trata-se da repetição da primeira experiência de satisfação: estamos sempre buscando repeti-la e sempre fracassando em alcançá-la" (QUINET, 2009, p. 31). O sujeito busca na repetição

obter novamente a experiência que S_1 comemora, "há um gozo de busca, e também um gasto" (QUINET, 2009, p. 32). O saber deriva primeiramente

> do traço unário, e, em seguida, de tudo o que poderá se articular de significante. É a partir daí que se instaura essa dimensão do gozo, tão ambígua no ser falante, que tanto pode teorizar quanto transformar em religião o viver na apatia – e a apatia é viver no hedonismo. (LACAN, 1969-70/1992, p. 52).

A incidência do significante no ser falante está relacionada com a estrutura que se aparelha fazendo do ser humano o 'húmus da linguagem'. "É com o saber como meio do gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade" (LACAN, 1969-70/1992, p. 53).

O saber saiu das mãos do escravo e se tornou saber de mestre, processo que se iniciou com a filosofia e se consolidou com a ciência moderna. A ciência não surgiu da percepção, afirma Lacan (1969-70/1992), ela surgiu do que já estava em germe nas demonstrações euclidianas, na geometria euclidiana. Para Lacan (1971/2009), "a própria intuição do espaço euclidiano deve alguma coisa ao escrito" (p. 94), pois o triângulo é uma escrita, porém estas demonstrações eram ainda suspeitas por necessitarem da utilização de figuras. Quando o número apareceu, isto é, quando passou a não funcionar mais como a "chave de ouro do Mesmo" e sim a funcionar como 'letra', que a matemática deu um salto em termos de abstração e desenvolvimento (MILNER, 1996).

Para que o discurso matemático se inaugurasse foi preciso o recurso à letra, que A fosse igual a A, posição insustentável com relação ao significante, que necessita sempre de um outro significante, que pode significar tudo, menos a si mesmo.

> A matemática só pôde ser construída a partir do fato de que o significante é capaz de significar a si mesmo. O A que vocês escreveram uma vez pode ser significado por sua repetição de A. Ora, essa posição é estritamente insustentável, constitui uma infração à regra em relação à função do significante, que pode significar tudo, salvo, certamente, a si mesmo. É preciso se livrar desse postulado inicial para que o discurso matemático se inaugure. (LACAN, 1969-70/1992, p. 95).

Daí a necessidade do recurso à letra, que não é um significante. Foi através da álgebra, da utilização da letra, que, destaca Lacan (1971/2009), a matemática pôde se tornar pura escrita. "A letra é como é, sem nenhuma razão que a faça ser como é; ao mesmo tempo, não há razão que seja outra que é. [...] a partir do momento em que ela é, permanece e não muda [...] assume traços de imutabilidade" (MILNER, 1996, p. 51). A letra difere do significante, a letra, assim como o escrito, está do lado do Real, enquanto o significante está do lado do

Simbólico, a letra é uma aposta (LACAN, 1971/2009, p. 111), um lance de dados, a letra não abole o acaso, "o próprio da letra moderna consiste em apreender o contingente como contingente" (MILNER, 1996, p. 51). A letra constitui o litoral entre o gozo e o saber (LACAN, 1971/2009, p. 110), e mesmo só se construindo por referência à linguagem, o escrito não é a linguagem. A matemática representa o saber do mestre, onde A representa a si mesmo, sem precisar do discurso mítico para dar-lhe suas relações. "A configuração mítico-ritual não implica forçosamente a articulação do discurso do mestre" (LACAN, 1971/2009, p. 25). No momento que o saber inicia a sua caminhada em direção de um saber de senhor, ele é cada vez mais saber de senhor.

Segundo Koyré (1982), o surgimento da ciência moderna está relacionado a uma profunda ruptura no pensamento humano e na forma de produzir conhecimento. É na física galileana e na interpretação cartesiana que encontramos as bases da ciência moderna. Galileu Galilei (1564-1642) e René Descartes (1596-1650), um no campo da ciência e outro no da filosofia, respectivamente, renunciaram ao mundo qualitativo da percepção sensível da experiência quotidiana, suprimindo a percepção dos sentidos como fonte de conhecimento. Pois, "é impossível fornecer uma dedução matemática da qualidade" (KOYRÉ, 1982, p. 169). Para eles a noção de qualidade é declarada subjetiva e assim banida da natureza. O único e exclusivo meio de apreender a essência do real é através do conhecimento intelectual. "Dando soluções matemáticas a problemas físicos concretos" (KOYRÉ, 1982, p. 169), Galileu provou que "o movimento da queda dos corpos é sujeito à lei dos números" (KOYRÉ, 1982, p. 169). "Alucinante esforço para explicar o real pelo impossível [...] pelo ser matemático" (KOYRÉ, 1982, p. 166).

Descartes, "primeiro filósofo moderno, enquanto moderno" (MILNER, 1996, p. 32) introduziu com o seu método o ordenamento necessário para o desenvolvimento do pensamento científico. Foi a partir da dúvida de todos os nossos conhecimentos e ideias, de tudo o que a percepção pode lhe mostrar, que Descartes chegou ao princípio de que só era verdadeiro aquilo do qual não poderia duvidar, e a única coisa da qual não poderia duvidar era o fato de que era ele quem duvidava.

> Quando Descartes postula seu *Penso, logo sou*, ele o faz sustentando por um tempo o seu *Penso* em um questionamento, uma dubitação quanto a esse saber que chamo de adulterado, que é o saber já longamente elaborado pela imisção do mestre. (LACAN, 1969-70/1992, p. 162).

O cogito de Descartes "é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição" (LACAN, 1965/1998, p. 870). A divisão constitutiva do sujeito, a *Spaltung* do sujeito, é correlata à divisão entre o saber e a verdade. No "'*penso: logo existo*' [...] lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem" (p. 879). Lacan (1965/1998), referindo-se a Heidegger, aponta que tudo o que é falado apoia-se na causa, e diferente do que o *cogito* afirma, "eu não sou causa de mim mesmo [instituindo o] [...] paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade" (p. 879). Dessa maneira, afirma Lacan (1965/1998), é necessária a formulação da teoria do objeto *a* "para uma integração correta da função, no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa" (p. 879).

A causa do desejo do homem é o mais-de-gozar. A causa, escreve Lacan (1965/1998), é "*Outra Coisa*", é também "uma Coisa diferente do Todo" (p. 879), é a Coisa freudiana, a Coisa inominável, pois "nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala e não dispõe de outro meio para fazê-lo" (p. 882). '*Acoisa'* não se mostra, se demonstra, e o objeto *a* vem aí tamponá-la (LACAN, 1971/2009, p. 113).

O lugar de expulsão da Coisa é o do recalque originário, do *Urverdrängung*, que atrai para si todos os outros. A verdade é o oráculo, ela fala 'Eu' e, assim, pode dizer tudo o que quiser. Dizer 'Eu' significa também que se pode dizer-lhe 'Tu'. Só se sabe alguma coisa da verdade quando ela rompe sua cadeia, isto é, quando ela se desencadeia (LACAN, 1971/2009, p. 66), quando começamos a falar.

> Falar significa a divisão irremediável entre o gozo e o semblante. A verdade é gozar de fazer semblante e não confessar de modo algum que a realidade de cada uma dessas duas metades só predomina ao se afirmar como sendo da outra, ou seja, ao mentir em jatos alternados. Assim é o semidito da verdade. (LACAN, 1971/2009, p. 141).

Foi a partir de Descartes com o cogito – penso, logo sou – que o sujeito se introduz na cena do mundo, fazendo surgir um existente suposto num pensamento, um pensamento sem qualidades, um sujeito distinto de qualquer marca qualitativa.

> Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática, tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade

> como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência. (MILNER, 1996, p. 33).

A partir desse momento, "todo pensamento, seja qual for (verdadeiro ou falso, empírico ou não, razoável ou obscuro, afirmado, ou negado, ou posto em dúvida), pode dar-me ensejo para concluir que existo" (MILNER, 1996, p. 33). Este pensamento, conforme Milner (1996), não é apenas apropriado para a ciência moderna, ele é também necessário "para fundar o inconsciente freudiano" (MILNER, 1996, p. 34). A psicanálise nasceu da ciência, no momento da entrada da relação entre saber e verdade. Nessa fronteira, a falha do sujeito acontece (LACAN, 1965/1998).

Milner (1996) conclui que Lacan demonstra que havendo pensamento nas formações do inconsciente há que se supor um sujeito desse pensamento. Assim o *cogito* dá ao homem o estatuto de *ser* porque *pensa*. Com esse ato, ele passa a poder existir no plano subjetivo, porque é passível de uma inscrição no mundo simbólico.

> Pela primeira vez não se tratava apenas de situar os seres, de pensá-los através de uma ontologia, de uma metafísica, mas de colocar em questão o próprio pensar sobre o ser, que se torna, assim também pensável. O sujeito se desdobra, movimento pelo qual se coloca no ato de conhecer, é suposto a este ato, mas não mais como mero correlato do objeto conhecido. (ELIA, 2010, p. 13).

O discurso da ciência ao mesmo tempo em que introduz o sujeito no mundo o expele de seu campo operacional. Lacan (1970/2003) lê o cogito: "'Ou não és, ou não pensas', dirigido ao saber. [...] O resultado disso é que a ciência é uma ideologia da supressão do sujeito" (p. 436). A ciência não só deixa de operar com o sujeito, mas também o exclui, o rejeita, o foraclui. Ela retira dos seus cálculos o real do sujeito, aquilo que não é simbolizável. "A ciência quer operar com o significante como se fosse decepado do sujeito, sem sua relação com o sujeito" (ELIA, 2009). Entretanto, o inconsciente "se impõe à ciência como um fato" (LACAN, 1969-70/1992, p. 95).

A ciência moderna é inseparável da técnica, da tecnologia e do saber teórico que se aplica praticamente. O uso de objetos tecnológicos possibilitou e possibilita alterar a percepção empírica e comum dos objetos, e medir, a partir da sua utilização, aquilo que nossa percepção não alcança de maneira cada vez mais acurada. Para construir e também para manusear os instrumentos de precisão é necessário um saber científico. É pela via do significante que a ciência opera, tratando o real pelo simbólico, porém só trata daquilo que pode ser representado, simbolizado, o que está fora do simbólico também fica fora do seu campo (ALBERTI; ELIA, 2008). Nas palavras de Lacan: "A característica de nossa ciência

não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano da percepção." (1969-70/1992, p. 168).

A energia, aquela que se armazena numa represa, não é natural, é feita para o consumo, e por isso é tornada útil, não é uma substância que se aprimore ou se deteriore, é uma constante matemática, pura combinação de cálculo, que o físico precisa encontrar para poder trabalhar em conformidade com a dinâmica de Galileu e Newton (LACAN, 1973/2003, p. 520-521). A termodinâmica é o reino do significante, do discurso da ciência, "a conservação de energia não tem outro sentido senão essa marca de uma instrumentalização que significa o poder do senhor" (LACAN, 1969-70/1992, p. 84). A termodinâmica é "o significante repetido em dois níveis S_1 e S_1, outra vez" (LACAN, 1969-70/1992, p. 84).

> Infelizmente, há algo que desaparece no intervalo, ou, mais precisamente, não se presta ao retorno à recolocação no ponto de partida [...] Esse discurso que em sua essência dá primazia a tudo o que está no princípio e no final, não dando importância a tudo o que, num intervalo, pode ser da ordem de alguma coisa que deriva de um saber, a introdução do mundo novo no horizonte, das puras verdades numéricas, do que é contável, não significará por si só uma coisa bem diferente da instalação de um saber absoluto? (LACAN, 1969-70/1992, p. 84).

O discurso da ciência não é o de um saber absoluto, a ciência não quer saber do indizível, do que está fora do simbólico. Contudo, ela promove a instauração, no lugar do senhor, de uma nova articulação do saber, que se afirma através do discurso universitário. Em copulação com o discurso universitário, a ciência produz uma tentativa de contabilizar, de tudo capitalizar. Só pode ser contado o que está escrito, quando está escrito é contável (LACAN, 1971/2009, p. 67). O discurso da universidade é o discurso do saber do mestre/senhor, é aquele em que o S_1 se encontra no lugar da verdade, acredita-se na possibilidade de um saber totalidade. Dessa forma, para Lacan (1969-70/1992), Hegel é o ícone deste discurso, "o representante sublime do discurso do saber, e do discurso universitário" (p. 182).

Segundo Lacan (1969-70/1992), o Eu do mestre, do S_1, puro imperativo, sustenta a articulação do discurso universitário. Do Eu idêntico a si mesmo, é daí que se constitui o S_1 de puro imperativo, aquele que se desenvolve na segunda pessoa "Tu és", mito do Eu ideal, do Eu que domina. O discurso universitário não pode eliminar esse Eu do lugar onde acha a sua verdade, este é o segredo do saber, por isso a tentação de colar na verdade, de ali ficar preso, neste Eu do mestre, S_1, "do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma, a saber, o enunciador" (LACAN, 1969-70/1992, p. 65). Zizek (2015a) descreve assim

o S_1: "o 'Significante-Mestre' lacaniano designa precisamente essa força hipnótica da injunção simbólica que se apoia somente em seu próprio ato de enunciação – é aqui que encontramos a 'eficácia simbólica' em seu mais puro grau" (ZIZEK, 2015a, p. 177). O discurso universitário é o discurso do mestre pervertido, que, colocando o sujeito no lugar de objeto, procura a produção de um sujeito barrado.

O inconsciente, para Lacan (1971/2009), é um saber construído na borda da hiância entre o saber e a verdade. Os neuróticos, histéricos e obsessivos iluminaram a diz-mansão que condiciona a linguagem, isto é, a função que é a verdade, essa cristalização da tradição judaico-cristã, da verdade que fala. "A experiência judaico-cristã fundamental da essência humana como fundamentada em um encontro traumático com uma Alteridade radical; a Alteridade divina que, ela própria, necessita do homem, da humanidade, como lugar da revelação" (ZIZEK, 2015a, p. 165). No começo é a Fala, o Verbo, e escrever é a forma de fazer as coisas avançarem. A diz-mansão é a residência, é o lugar do Outro da verdade (LACAN, 1971/2009, p. 60). E para interrogar a diz-mansão da verdade em sua morada só pelo escrito na medida em que é somente a partir dele que se constitui a lógica.

O saber que dá suporte à lógica moderna é, sobretudo, o manejo de escrita: "ela é de modo inconteste, a consequência estritamente determinada de uma tentativa de suturar o sujeito da ciência, e o último teorema de Gödel mostra que ela fracassa nisso" (LACAN, 1965/1998, p. 875). O sujeito da psicanálise é o correlato antinômico do sujeito da ciência, uma vez que esta "mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo" (LACAN, 1965/1998, p. 875).

O que o neurótico evita a todo custo, o que teme, frente a que se mostra inapto, é a castração. A castração é uma composição entre o gozo e o semblante, e o mito do Édipo evidencia por onde a castração poderia ser tomada por uma abordagem lógica, numeral. "O mito é isso, a tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura. O impasse sexual secreta as ficções que racionalizam a impossibilidade da qual provém" (LACAN, 1973/2003, p. 531). A metáfora paterna consiste em gerar um sentido, o Pai é um significante para dar sentido ao desejo da mãe. "A ordem familiar só faz traduzir que o Pai não é o genitor e que a Mãe permanece contaminando a mulher para o filhote do homem" (LACAN, 1973/2003, p. 531).

> O enigma, claro, é o desejo do outro materno (o que ela efetivamente quer além de mim, uma vez que eu obviamente não sou suficiente para ela?) e "pai" é a resposta a esse enigma, a simbolização desse impasse. Nesse sentido preciso, "pai", para Lacan, é uma tradução e/ou um sintoma: uma solução de compromisso que alivia a

> angústia insuportável do confronto direto com o vazio do desejo do outro. (ZIZEK, 2015a, p. 208).

A metáfora paterna é uma operação de linguagem que promove a substituição do desejo da mãe introduzindo o falo, "transformando-o em significante primordial do desejo" (PACHECO, 2017, p. 124). O falo é o significante da falta que sustenta o sujeito como desejante.

O falo é "o que os põe a salvo" (LACAN, 1969-70/1992, p.118), é aquilo que impede que o Outro engula o sujeito. O falo é o semblante desvelado nos mistérios, um saber suposto na fecundidade, oferecido à adoração (LACAN, 1971/2009, p. 137), e o parceiro deve ser aquilo que responde no lugar do falo. A linguagem só se estrutura a partir do falo, única *Bedeutung* [significação]. É pelo fato de habitarmos a linguagem que não podemos "utilizá-la senão para a metáfora, de onde resultam todas as insanidades míticas com que vivem seus habitantes, e para a metonímia, da qual eles extraem o pouco de realidade que lhes resta, sob a forma de mais-de-gozar" (LACAN 1971/2009, p. 139).

A junção da verdade com o saber é que não há relação sexual no ser falante e que qualquer relação, até mesmo a sexual, só subsiste a partir do escrito (LACAN, 1971/2009, p. 60). A junção entre o saber e verdade é isso que se ata, "aparentemente, num círculo, o saber de que se trata no inconsciente é aquele que desliza, que se prolonga, que a todo instante revela-se saber da verdade" (p. 145). O inconsciente é uma fala inédita e "que se apresenta como sempre devendo continuar a sê-lo, em parte, já que não existe outra definição a dar do inconsciente" (p.158).

> No que concerne às relações sexuais, inscreve-se alguma fatalidade que torna necessário o que então aparece como sendo os meios, as pontes, as passarelas, os edifícios, as construções, em suma, que correspondem à carência da relação sexual. Decorre daí que, numa espécie de inversão respectiva, todo discurso possível só apareceria como sintoma que, [...] dá uma espécie de sucesso ao que poderia se estabelecer de artificial, de suplência ao que falta, e que está inteiro no ser falante. [...] é pelo fato de a origem estar em que a relação não é falável que é preciso, para todos os que habitam a linguagem, que se elabore aquilo que possibilita, sob a forma de castração, a hiância deixada no que, no entanto, é biologicamente essencial à reprodução desses seres como viventes, para que a raça continue fecunda. (LACAN, 1971/2009, p. 156-157).

Somos nascidos do mais-de-gozar, somos resultado do emprego da linguagem, a linguagem nos emprega. O mais-de-gozar remete "ao que é interrogado no discurso freudiano como colocando em causa a relação de alguma coisa que se articula como verdade, em oposição a semblante" (LACAN, 1971/2009, p. 154). A dialética da verdade e do semblante

nos é revelada pelo saber do neurótico que é a não existência da relação sexual. Só há discurso de semblante, o semblante só se anuncia a partir da verdade, "a verdade só pode dizer o semblante sobre o gozo" (LACAN, 1971/2009, p. 18).

Lacan, em 1971, no seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), questiona se a pergunta de Descartes partiu da possibilidade de ainda sobrar um núcleo derradeiro que chamamos intuição. E conclui que foi o "impulso cartesiano concernente à distinção entre intuir e raciocinar [que] mobilizou fortemente a própria matemática" (p. 93). A escrita, afirma Lacan (1971/2009), está dos dois lados, ela torna homogêneo o intuir e o raciocinar. A escrita das letrinhas não tem uma função menos intuitiva do que o traçado de Euclides (p. 94).

O discurso da ciência partiu da consideração de aparências, seu ponto de partida foi a observação dos astros (LACAN, 1971/2009, p. 15), do que estava no céu, do que voltava ao mesmo lugar.

> Quem pode pensar sequer por um instante que se poderia deter aquilo que, do jogo de signos, de inversão de conteúdo a mudança de lugares combinatórios, provoca a tentativa teórica de pôr-se à prova do real da maneira que, revelando o impossível, faz dele brotar sua potência? (LACAN, 1969-70/1992, p. 110).

O discurso universitário é um "saber posto em uso a partir do semblante" (LACAN, 1971/2009, p. 110), calcado no saber totalizante, que crê na possibilidade de tudo poder organizar. Entretanto, "o gozo nem sempre obedece ao regime universal" (Soler, 2016b, p. 10).

> Tudo indica na procissão do que defino como discurso universitário [...] tudo indica o aumento de sua dominação. Trata-se do próprio discurso do mestre, mas reforçado pelo obscurantismo. É por meio de regressão, ao contrário do se opera a passagem para o discurso da histérica. (LACAN, 1970/2003, p. 435-436).

Em *Televisão* (1973/2003), Lacan nos diz: o discurso científico e o histérico têm *quase* a mesma estrutura. Lacan diferencia assim duas ciências: uma relacionada ao discurso universitário e outra ao discurso da histérica. O discurso científico em conjunção com o discurso universitário seria aquele da união entre a ciência e o capitalismo, a tecnociência aplicada na produção.

Diferentemente do discurso universitário, o discurso da histérica não parte para explicar tudo com o saber que já possui, tampouco se dá por satisfeito com as repostas encontradas. Ao colocar o objeto *a* na posição da verdade, as impossibilidades ligadas ao real

e ao objeto *a* são a força motriz desse discurso. O verdadeiro espírito científico também deveria ser comandado pelo Real, por aquilo que não funciona que não encaixa. O discurso da histérica não busca reconciliar paradoxos e contradições, mas levá-los o mais longe possível (FINK, 1998).

> A ciência ganha impulso a partir do discurso da histérica. [...] a histérica é o sujeito dividido, ou, em outras palavras, é o inconsciente em exercício, que põe o mestre contra a parede de produzir um saber. (LACAN, 1970/2003, p. 436).

O que a histérica quer "é o saber como meio de gozo, mas para fazê-lo servir à verdade, à verdade do mestre que ela encarna" (LACAN, 1969-70/1992, p. 101). O discurso da histérica questiona o homem, seu interesse é produzir o saber pelo qual se determina a causa, o objeto *a*, que é um desafio em seu ente. E aponta para a verdade do mestre, aquilo que ele vela: a castração, a divisão do sujeito, a não existência da relação sexual. Seu discurso provoca a impotência do saber, animando-se no desejo e revelando em que o educar fracassa (LACAN, 1970/2003).

O sujeito no discurso da histérica "é posto diante desse *vel* que se exprime pelo *ou não penso, ou não sou*. Ali onde penso não me reconheço, não sou – é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco" (LACAN, 1960-70/1992, p. 108). É o discurso da histérica que atesta claramente que o inconsciente ex-siste (LACAN, 1973/2003, p. 515). A histérica, em sua estrutura de sujeito, "conjuga a verdade de seu gozo com seu saber implacável de que o Outro apropriado para causá-lo é o falo, ou seja, um semblante" (LACAN, 1971/2009, p.143), ela está destinada "a dar xeque-mate no mestre [...] para que, graças a ela, ele se relance no saber" (p. 143).

> O discurso da histérica demonstra não haver nenhuma estesia[17] do sexo oposto (nenhum conhecimento no sentido bíblico) que explique a pretensa relação sexual. O gozo em que ela se sustenta é, como qualquer outro, articulado pelo mais-de-gozar através do qual, nessa relação o parceiro só é atingido: (1) no caso do *vir*, ao ser identificado com o objeto *a*, fato claramente indicado, no entanto, no mito da costela de Adão [...]; (2) no caso da *virgo* ao ser reduzido seja ao falo, o pênis imaginado como órgão da intumescência, seja ao inverso de função real. (LACAN, 1970/2003, p. 437-438).

Lacan (1970/2003) aponta que "o inconsciente não subverterá a ciência ao fazê-la retratar-se publicamente perante qualquer forma de conhecimento" (p. 435). O inconsciente é, nos diz Lacan (1973/2003), "a insistência com que o desejo se manifesta, ou a repetição do

[17] Estesia é o sentimento do belo, sensibilidade (Médio Dicionário Aurélio).

que é demandado nele" (p. 513). A operação de subversão do conhecimento se origina na noção de sintoma, novidade historicamente introduzida pela psicanálise, que teve em Marx seu idealizador. O sintoma é o retorno da verdade na falha do saber.

> A dimensão do semblante foi introduzida pelo engano fundamental denunciado como tal pela subversão marxista na teoria do conhecimento, numa certa tradição que atingiu seu auge com o discurso hegeliano, ao passo que, correlativamente, instaurou-se um semblante em função do peso e da medida, se assim posso dizer, a serem tomados como moeda sonante. Não é a toa que emprego essas metáforas, visto que é em torno do dinheiro, em torno do capital como tal, que gira o eixo da denúncia que faz residir no fetiche esse não-sei-quê que tem que ser reposto em seu lugar por uma reviravolta do pensamento, na medida que é, muito precisamente, semblante. (LACAN, 1971/2009, p. 153-154).

O inconsciente não subverte nenhum discurso, ele provoca a báscula "com que um discurso vira outro, por defasagem do lugar onde se produz o efeito de significante" (LACAN, 1970/2003, p. 435). "O inconsciente ex-siste, é motivado pela estrutura, ou seja, pela linguagem" (LACAN, 1973/2003, p. 529). O inconsciente quando aparece, "aparece como uma enfermidade de fala" (LACAN, 1970/2003, p. 435), ele joga para manter desejável a lei pela qual se conota a impossibilidade de gozar, a partir da impossibilidade com que o sexo se inscreve no inconsciente (LACAN, 1970/2003, p. 439).

A ciência foraclui o sujeito, ao reduzi-lo à ideia de sua dúvida, com o *cogito* "ou não és, ou não pensas" dirigido ao saber. Com isso ela "dá margem ao retorno maciço do significante-mestre, revestindo-o, sob a rubrica de extensão" (LACAN, 1970/2003, p. 437), ou *res extensa* como Descartes definiu: a extensão é o atributo dos corpos de estar no espaço com seus modos (quantidade, forma e movimento), é o corpo, a matéria, e de uma exterioridade inteiramente manipulável.

> O inconsciente faz objeção à dualidade, muito corriqueira nos ideários do senso comum, entre o "intelectual" e o "afetivo", e afeta os dois, ressignificando-os, redefinindo-os, redimensionando-os, a tal ponto que nada mais resta dessa oposição depois que o inconsciente, admitido, modificou o sujeito que admitiu ser por ele trabalhado. (ELIA, 2002, p. 33).

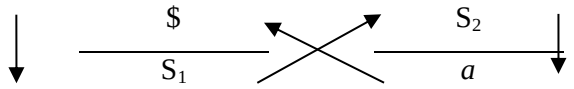
O discurso da psicanálise só é pensável depois da emergência do discurso da ciência moderna e também dos seus efeitos (LACAN, 1972). Ele pertence ao discurso da ciência por que é a ele condicionado, "na medida em que o discurso da ciência não deixa para o homem lugar algum" (LACAN, 1969-70/1992, p. 155). O saber é o gozo do Outro, na medida em que a intervenção do significante faz com que o Outro surja como campo, visto que não há nenhum Outro. O Outro é o lugar do recalque originário, como lugar da fala. Aliado ao

discurso da ciência e à exploração capitalista, o saber do escravo/artesão é tornado inútil e ele é despossuído de seu saber, o que lhe é devolvido é um saber de senhor. Saber clivado, na medida em que ninguém compreende nada dele.

O discurso do mestre é o discurso da linguagem, e se não houvesse linguagem não haveria mestre, mas como há, se obedece e é por isso que o discurso do mestre funciona. Lacan (1969-70/1992) se pergunta como é que esse discurso pode manter sua denominação e continuar sendo o do Mestre, do Senhor, e responde: "isto é provado pelo fato de que, explorados ou não, os trabalhadores trabalhem" (LACAN, 1969-70/1992, p. 178). E enfatiza que a era industrial foi a era da grande labuta, da exploração até a morte:

> Jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. E mesmo, está fora de cogitação que não se trabalhe. Isto é um sucesso, então, do que chamo de discurso do mestre. Para isso, foi preciso que ele ultrapassasse certos limites. [...] mutação capital, também ela, que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista. (LACAN, 1969-70/1992, p. 178).

Dois anos depois de formular os discursos (1969-70/1992), Lacan escreve na Conferência de Milão (1972), pela primeira e última vez, uma fórmula "'ligeiramente' distinta do discurso do mestre" (BRAUNSTEIN, 2010, p. 150), que denominou de discurso do capitalista.



Mas também repete nesta conferência, o que já havia dito antes, que o discurso do mestre é o discurso eterno, fundamental.

Foi com uma inversão da primeira coluna do discurso do mestre que Lacan escreveu o discurso capitalista, torção que faz com que sujeito e significante mestre troquem de lugar. No discurso do mestre, o sujeito dividido ocupa o lugar da verdade, neste novo discurso ele passa ao lugar do agente, enquanto o significante mestre, significante Um, passa do lugar de comando para o lugar da verdade.

Seguindo a matriz lógica dos discursos, conforme apresentada no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), constatamos outras duas modificações na escrita deste discurso: estas se encontram nos vetores de ligação entre os lugares e os elementos. Na primeira, a seta que parte do lugar da verdade em direção ao do agente, é invertida, neste discurso ela parte do agente em direção à verdade. Na outra, a seta que parte do agente em

direção ao outro, deixa de existir, pois no discurso capitalista não há ligação do agente ao outro, o que faz com que o agente não funcione como dominante, não influenciando o outro e não promovendo assim o laço social (RIBEIRO, 1999).

Na estrutura lógica dos quatros discursos não há nenhum vetor que se oriente em direção ao lugar da verdade, único lugar que não muda de nome ao longo dos anos. Não se pode chegar à verdade, ela está protegida. Nos discursos, esta não existência da seta evidencia a impotência da verdade e também que o acesso à "verdade toda" não existe. Esta nova configuração, que mais uma vez ele denomina como a do mestre moderno, permite que se possa ir de um lugar a outro sem qualquer impedimento. O acesso à verdade, antes inexistente, está agora permitido. Ao percorrer o caminho orientado pelos vetores, pode-se, no discurso capitalista, caminhar por todos os lugares formando um símbolo do infinito, como se não houvesse em relação a ele a possibilidade de saída.

Discurso "loucamente astucioso", nos fala Lacan (1972):

> Foi o que se fez de mais astucioso como discurso [...] uma pequenininha inversão simplesmente entre o S_1 e o $ (…) basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consuma [*consume*]. (LACAN, 1972).

Enquanto os outros discursos apontam a perda de gozo inerente ao laço social, a essência do discurso capitalista é a recusa da castração oferecendo sem parar um objeto, que no lugar do objeto causa do desejo, tampona a falta. Este discurso traz a ilusão da completude, completude através de objetos, objetos de consumo travestidos de objeto *a*. Ele afirma:

> E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como latusas.[...] Há vento ali dentro, muito vento, o vento da voz humana. É bastante cômico descobrir isto no final do encontro. Se o homem tivesse usado menos a mediação de Deus para acreditar que se une com a mulher, há muito tempo, quem sabe já teríamos essa palavra latusa. (LACAN, 1969-70/1992, p. 172).

Estes objetos longe de serem os objetos do desejo são objetos criados pela indústria, "embalados" e oferecidos no mercado pelo marketing de forma a criar demanda. Não são eleitos pelo sujeito, que apesar de estar na posição de agente e acreditar ter o poder de escolha, compra um "*a mais",* uma promessa de satisfação que incorpora este objeto. A propaganda, como uma nota promissória, funciona oferecendo um crédito em relação à satisfação. Segundo Hadjini (2016), este *a mais* funcionaria como um presente recebido e não

pago; uma "promessa de satisfação" que engloba a lógica do desejo e que situa no espaço comum entre promessa e cumprimento uma dinâmica reforçada pela lógica da pulsão.

Essas *latusas,* neologismo lacaniano para esses novos objetos introduzidos no mundo pela tecnociência, não trazem a marca do sujeito, mas carregam a marca, o '*branding'*[18] desenvolvido por aqueles que são os especialistas em criar '*desejos'*. Orientado para o consumo, o sujeito consome *gadgets*[19] que, como o gozo, não servem para nada, o objeto foi alçado ao lugar de 'zênite[20]. Foi num mundo onde a ciência objetivada emergiu que coisas inteiramente forjadas pela ciência apareceram, *gadgets* para Lacan.

> O capitalismo tardio, a dita "sociedade de consumo", não é mais a Ordem sustentada por alguma Proibição fundadora que demanda ser transgredida em um ato heroico – na perversão generalizada do capitalismo tardio, a própria transgressão é solicitada, somos diariamente bombardeados por *gadgets* e formas sociais que não apenas nos permitem viver nossas perversões, mas que até mesmo incitam diretamente novas perversões. (ZIZEK, 2015a, p. 84).

Vivemos sob a hegemonia do discurso capitalista, discurso fechado em si que estimula uma relação do sujeito com objetos produzidos pela indústria disfarçados de objeto *a*, o mais-de-gozar não está obstaculizado, há uma recusa à castração. A droga, de acordo com a lógica do mercado, pode representar a mercadoria perfeita, isto é, uma mercadoria cuja qualidade de quase perfeita inelasticidade faz com que sua demanda seja muito pouco afetada por qualquer variação no preço. Seus consumidores, além de fiéis, também se comportam como que escravos ao seu consumo. Zizek (2015a) afirma que o drogado representa o verdadeiro "sujeito do consumo", aquele que consome-se a si mesmo em seu gozo desenfreado até a morte. Entretanto, paradoxalmente ao fato de ser a mercadoria ideal e se apresentar como resposta para evitar a angústia e o mal-estar, o seu consumidor pode em muitos dos casos se tornar "disfuncional", "marginal" à sociedade, não mais produtivo, qualidades tão prezadas na sociedade capitalista.

---

[18] *Branding* é a marca. Segundo a *American Marketing Association*, uma marca é um nome, termo, sinal, símbolo ou desenho, ou combinação destes, que identifique o produto oferecido por um vendedor ou grupo que o diferencia dos demais concorrentes. A marca é uma função ligada aos aspectos psicológicos do comportamento do consumidor. Ela também pode ser vista como bem intangível da empresa que inclui tanto o valor econômico da marca como seu potencial de geração de lucro e de caixa a longo prazo. (CRISTENSEN; ROCHA, 1999, p. 93).

[19] *Gadgets* é uma ferramenta pequena, como uma máquina com uma função específica, mas normalmente está relacionada com novidades, na maioria das vezes apresentam um componente tecnológico, lançadas no mercado. Existe nos EUA todo um mercado de *gadgets*, das últimas novidades.

[20] Zênite em astrologia é a interseção da vertical superior do lugar com a esfera celeste; em termos figurativos, é auge, apogeu, culminância (Médio Dicionário Aurélio).

1.3 Um novo mestre contemporâneo?

Bauman (2005), filósofo que se debruçou sobre a análise da contemporaneidade, aponta que a promessa moderna é a da cura das misérias humanas, o ideal de que tudo será curado e, se ainda não o foi, é apenas uma questão de tempo e/ou tecnologia. A norma da sociedade de consumo é comprar, fazer crediário e viver em dívida, abreviando o tempo, acelerando e aproximando a satisfação de necessidades, desejos ou impulsos. São as promessas modernas de felicidade e beleza. Dessa forma, aceleram a fragilização do desejo, substituindo-o por ressentimento[21] e rejeição. A circulação deve ser acelerada e o tempo de vida dos objetos é abreviado, que suave e rapidamente caminham em direção à pilha de lixo. O lixo é aquilo que é redundante, refugo, descartável.

> Quando não se sabe a que santo recorrer (em outras palavras, quando não há mais significante para fritar – é isso que o santo fornece), compra-se qualquer coisa, um carro, em especial, com o qual se dá sinal [faire signe] de inteligência, digamos, do próprio tédio, ou seja, do afeto do desejo de Outra coisa (com maiúscula). (LACAN, 1970/2003, p. 412).

O sujeito no discurso do capitalista fica preso num gozo solitário, num mundo do eu. "O sujeito não se dá conta de sua posição de sujeito senão como engano do eu, onde ele se engana de querer aquilo que o capitalista quer que se queira" (ALBERTI, 2000). O discurso do capitalista não promove o laço social com o outro, mas sim uma relação com objetos-mercadorias consumíveis, produzindo sujeitos insaciáveis (QUINET, 2010). O sujeito nele é foracluído e aparece apenas como indivíduo consumidor que não encontra lugar para seu *Pathos*. É um discurso fechado em si mesmo que cria um círculo vicioso.

> O discurso do capitalista fabrica um sujeito animado pelo desejo capitalista – desejo que o leva a produzir, ou seja, materializar o significante-mestre desse discurso: o dinheiro que em seu caráter virtual se chama capital (S→S1). Esse sujeito como falta-a-ser é o sujeito como falta-a-ser-rico; e a falta de gozo se inscreve como a falta-a-ter-dinheiro: é o sujeito descapitalizado. (QUINET, 2009, p. 39-40).

Tudo pode virar mercadoria passível de ser consumível, e praticamente todos os valores de uso podem ser convertidos em valor de troca: "existem coisas que só o dinheiro

[21] Re-sentimento é um sentimento que não se esvai. Ressentir é sentir de novo. Muitas vezes aparece na clínica como uma magoa que não se supera, uma queixa insistente e repetitiva onde o outro é acusado por seu sofrimento.

compra, para outras existe MasterCard[22]". Para Pereira (2007), uma vez que o consumo é o grande motor do sistema capitalista, este se baseia na implantação de um constante estado de insatisfação nos sujeitos que passam a ter a ilusão de que através do consumo irão dar cabo de seus incômodos. Segundo ele:

> O capitalismo vive da produção da carência, onde a falta é constitutiva do sistema de produção e consumo. Não se trata da carência de necessidades, que escraviza os pobres, mas sim da carência no âmbito do desejo, que move compulsivamente o consumidor ocidental. (PEREIRA, 2007, p. 44).

A contemporaneidade é marcada pela ideia de que a satisfação está ao alcance das mãos, seja através do consumo, seja através do avanço tecnológico, uma inflação de possibilidades perante uma impossibilidade de desejar. Seria o vislumbre de um novo mestre? Braunstein (2010) se refere assim ao mestre moderno:

> Um mestre era aquele da repressão e um novo mestre era este, que comanda o gozo. Um novo discurso, variante do anterior, teria emergido há uns três séculos e decretado paulatinamente o ocaso do discurso do mestre clássico. (BRAUNSTEIN, 2010, p. 148).

1.4 Afinal, existe diferença entre capitalismo e discurso do capitalista?

> Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento na história [...] a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital.
>
> *Jacques Lacan*[23]

Max Weber (1965) definiu que uma "exploração racionalmente capitalista é uma exploração com conta de capital, isto é, uma empresa lucrativa que controla sua rentabilidade na ordem administrativa por meio da contabilidade moderna, estabelecendo um balanço" (p. 250). Para ele, a condição prévia para a existência do capitalismo moderno é a contabilidade racional do capital, como norma para todas as grandes empresas. "O capitalismo surgiu através da empresa permanente e racional, da contabilidade racional e do direito racional. A

[22] *Slogan* da campanha publicitária do cartão de crédito MasterCard lançada em 1997. Slogan ainda veiculado na mídia com outros fortamos.

[23] *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70), p. 188-189.

tudo isso se deve adicionar a ideologia racional e a racionalização da vida, a ética racional da vida" (p. 310).

O Capital é a potência econômica da sociedade burguesa, a sua lógica tudo domina e define a estrutura da sociedade. Foi na sociedade capitalista que os meios de produção tornaram-se Capital e o trabalho humano assumiu a forma de trabalho assalariado. Os meios de produção correspondem ao trabalho passado, objetivado e acumulado e ao ser monetizado, isto é, contabilizado ele se torna uma abstração.

Marx desvendou a lógica do modo de produção capitalista: "a produção é determinada pela distribuição, fundamentalmente por que a distribuição dos meios de produção já ocorreu [...] a distribuição dos produtos é implicada por esta que constitui, na origem, um fator de produção" (MARX, 1857/1987, p. 13). Demonstra, logicamente, que as etapas: produção, distribuição e consumo estão interligadas e acontecem concomitantemente, pois, o ato de produção, em todos os seus momentos, é um ato de consumo. Sem produção não há consumo, mas também sem consumo não há produção, cada etapa ao se realizar cria a outra.

Da mesma forma, explicita o fato de que não há produção sem trabalho passado acumulado. Toda produção necessita de um instrumento de produção, nem que este seja apenas a mão, mesmo que este corresponda apenas à habilidade que o exercício repetido desenvolveu e fixou nesta mão.

O conceito de capital surgiu na Itália na Idade Média, e remonta ao desenvolvimento das formas de escrituração mercantil, que acompanharam o crescimento comercial e o controle dos negócios. Descrito pela primeira vez, em 1494, pelo monge e matemático Luca Pacioli (1445-1517), o sistema de partidas dobradas permitiu um avanço na racionalização das operações monetárias. Segundo este sistema, os registros das transações de uma empresa devem ser colocados simultaneamente no Ativo e no Passivo do Balanço Patrimonial[24]. A característica principal de um Balanço é apresentar a soma do ativo como idêntica à soma do passivo. Logo, qualquer valor lançado de um lado deve também ser lançado do outro, sendo o Ativo correspondente aos direitos e o Passivo às obrigações da empresa.

Ainda hoje, de acordo com os princípios Contábeis, a conta capital corresponde ao montante em dinheiro que os acionistas, ou proprietários de uma empresa investiram ou

[24] O balanço patrimonial é uma demonstração contábil que tem, por finalidade, apresentar a posição contábil, financeira e econômica de uma entidade (em geral, uma empresa) em determinada data, representando uma posição estática (posição ou situação do patrimônio em determinada data). Balanço decorre da igualdade Aplicações = Origens.

'escrituraram'[25] numa atividade comercial qualquer. De acordo com o sistema contábil, o valor do capital é lançado no Patrimônio Líquido que fica do lado do Passivo e corresponde a um direito do acionista, um débito, ou dever da empresa para com os acionistas. Em contrapartida, os bens, como máquinas, edificações, etc. que correspondem às aplicações do capital, são lançados no lado do Ativo.

Conforme o uso do conceito de Capital se consolidou, sua conotação se estendeu passando a definir, de maneira geral, todos os meios de produção criados pelo trabalho humano e utilizados na produção de outros bens, isto é, o conjunto de recursos produtivos criados pelo trabalho humano.

> A impotência fazendo a junção ente o mais-de-gozar e a verdade do mestre [...] a impotência dessa junção é de repente esvaziada. A mais-valia se junta ao capital. [...] O que há de chocante [...] é que a partir daquele momento o significante-mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da impotência, aparece como mais inatacável, justamente na sua impossibilidade. (LACAN, 1969-70/1992, p. 189).

O sistema capitalista diferentemente dos modos de produção anteriores se baseia na comercialização das relações de trabalho, os trabalhadores não são escravos e as relações entre empregadores e empregados são reguladas por um contrato temporário[26] que estabelece os parâmetros através dos quais estas relações se sustentarão com direitos e deveres de cada um. Segundo a lei e o direito, todos são iguais, "liberdade, igualdade, fraternidade", seguindo o lema da Revolução Francesa, ícone da revolução burguesa.

Marx afirma: são as relações sociais que definem o capitalismo e não a propriedade privada dos meios de produção. Relações estas estabelecidas num mercado de trabalho livre, pois neste sistema não existem relações de servidão, pelo menos não como em períodos anteriores. O trabalhador vende sua força de trabalho no mercado, ele é livre, mas se não o fizer como poderá sobreviver? Ao vender sua força de trabalho, sua energia de trabalho (WEBER, 1965), ele perde sua liberdade. Nesse ato de livre escolha, o trabalhador é escravizado ao capital, numa liberdade paradoxal (ZIZEK, 1996).

---

[25] O capital de uma empresa pode ser apenas escriturado, não havendo necessidade de ser integralizado pelos sócios.

[26] O contrato de trabalho é considerado temporário mesmo naqueles casos que existe alguma cláusula que garanta certa estabilidade. Ele é temporário no sentido que pode ser rescendido entre as partes, e a cláusula de estabilidade pode ser quebrada mediante pagamento de multa contratual ou da quebra de alguma cláusula do contrato.

Marx se questiona: se não houver logro nas trocas e a produção consistir tão somente numa adição de valores ao objeto, como alguém pode receber mais dinheiro do que investiu na produção desse objeto? É a partir desse questionamento que desenvolve o conceito de mais-valia, recorrendo ao duplo caráter do trabalho como produtor de mercadoria e também de bens de produção. O capital percebe além da renda e do lucro, algo que o trabalhador perde ao vender sua força de trabalho, e é este algo que impulsiona o movimento de acumulação capitalista. Partindo da teoria clássica do valor-trabalho, chega à parcela do produto nacional resultante do trabalho que é apropriado pelos empresários capitalistas, a mais-valia.

Lacan (1968-69/2008) inicia o *Seminário 16, De um Outro ao outro* desenvolvendo o conceito de mais-de-gozar em homologia com a mais-valia e situando nele o lugar essencial da função do objeto *a*. Segundo Lacan (1968-69/2008), a novidade de Marx foi apontar o lugar do trabalho no sistema capitalista, diferente de outros modos de produção. No capitalismo existe um mercado de trabalho. Foi a partir deste ponto que Marx esclarece e destaca a função, até então obscura, da mais-valia. O que Marx denuncia na mais-valia, nos diz Lacan (1968-69/2008), é a espoliação do gozo.

Marx chega ao conceito de mais-valia através da análise do caráter enigmático do produto do trabalho, que assume a forma mercadoria no processo de troca. O primeiro processo de circulação, de trocas, de acordo com Marx (1857/1987) é "um processo teórico preparador da circulação efetiva" (p. 63). Antes mesmo de chegar ao mercado, as mercadorias existem como valores de uso, que correspondem ao tempo de trabalho gasto na sua produção. Mas, para que a troca aconteça, as mercadorias precisam aparecer numa outra *forma,* como uma quantia em dinheiro, isto é, o preço, que é "a forma transformada sob a qual aparece o valor de troca das mercadorias no interior do processo de circulação" (p. 65). O dinheiro, mercadoria muito específica, funciona como equivalente geral, universal "como encarnação imediata do tempo de trabalho geral" (p. 64), ele permite que as mercadorias tenham o tempo de trabalho gasto para produzi-las materializado e objetivado no dinheiro. Assim as mercadorias passam a apresentar entre elas apenas uma diferença quantitativa.

As mercadorias apresentam preços diferentes, "diferentes grandezas de valor porque seus valores de uso contém tempo de trabalho desigual" (MARX, 1857/1987, p. 64). Neste processo, a diferença qualitativa entre elas passa a ser uma mercadoria excluída, desaparece nesta relação. No ato da compra, o valor de uso da mercadoria é esquecido e somente o valor de troca, representado no preço, aparece. Entretanto, o valor de uso continua fazendo parte da estrutura do objeto-mercadoria, porém de forma subsumida. Logo, o corpo da mercadoria com suas qualidades e propriedades materiais sensíveis à percepção abriga um outro corpo não

perceptível. “O valor aparece como resto, resíduo da relação de equivalência dos outros dois, o valor da primeira mercadoria aparece espelhado no corpo da segunda” (BECKER, 2010, p. 26).

Marx deu o nome de mais-valia ao excedente que atravessa o equivalente de troca, um objeto “sem corpo” que propele e dá sentido ao processo de circulação, enquanto ao mesmo tempo funciona como alavanca da repetição. A mais-valia anuncia a lógica do objeto pequeno *a* lacaniano, como encarnação do mais-de-gozar. Um valor de uso, a força de trabalho, representa um trabalhador junto ao mercado. No mercado a força de trabalho é representada pelo seu valor de troca, nesse processo que vai do valor de uso ao valor de troca o resultado é uma mais-valia (OLIVEIRA, 2008). No discurso, um significante representa o sujeito frente ao outro significante que representa o Outro, sendo nessa falha entre S_1 e S_2 que algo resvala, o mais-de-gozar.

No *Seminário 5, As formações do inconsciente* (1957-58/1999), Lacan ao falar do chiste, da tirada espirituosa como prefere traduzir, nos diz que a criação desta operação implica um dejeto, alguma coisa recalcada, suprimida, encontra expressão assim como no sonho. O objetivo do chiste é reevocar a dimensão pela qual o desejo aponta tudo aquilo que se perdeu ao percorrer o caminho da demanda.

A demanda não é pura e simplesmente a tradução da necessidade, mas uma remodelagem da necessidade, ela introduz a ordem simbólica e cria um desejo outro que compacta necessidade e significante. “O desejo é profundamente modificado em sua ênfase, subvertido, tornado ambíguo ele mesmo por sua passagem pelas vias significantes” (LACAN, 1957-58/1999, p. 93). O desejo é a busca de satisfação da pulsão, na procura do objeto primário perdido desde sempre. A tirada espirituosa produz um ganho de gozo na existência de um objeto real, o que não se realizou plenamente no nível da metáfora e o que deixou de restos no nível da cadeia metonímica.

> Não existe objeto a não ser metonímico, sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo sempre um desejo de Outra coisa – muito precisamente, daquilo que falta, *a*, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado. (LACAN, 1957-58/1999, p. 16).

O impasse essencial é que nenhum desejo pode ser aceito, admitido pelo Outro, a não ser através de toda sorte de intermediários que o refratam, que façam do desejo um objeto de troca, algo diferente do que é, e que em suma submeta desde a origem o processo da demanda à necessidade da recusa (LACAN, 1957-58/1999, p. 72). O desejo fica ao mesmo tempo

inscrito e oculto na demanda, é ele que mobiliza a pulsão em direção ao objeto. Para Lacan, devemos procurar sistematicamente os destroços do objeto toda vez que lidamos com uma formação do inconsciente. “Deve haver alguma coisa que marque como que o resíduo, o dejeto da criação metafórica” (LACAN, 1957-58/1999, p. 56). A mensagem ultrapassa o suporte da fala e vem interrogar o Outro a propósito do pouco sentido da cadeia que se desloca metonimicamente, intimando-o, por assim dizer, a realizar sua dimensão de valor, do passo de sentido, da significação, a se revelar como valor verdadeiro (p. 102).

No seminário *As formações do inconsciente* (1957-58/1999), Lacan refere-se ao objeto como metonímico. Em 1970, no texto *Radiofonia,* ele a define:

> a metonímia é justamente o que determina, como operação de crédito (Verschienbung quer dizer “transposição de valores” [virement]), o próprio mecanismo inconsciente em que fica, no entanto, a caixa-gozo de onde se faz o saque. [...] Fazer o gozo passar para o inconsciente, isto é, para a contabilidade, é de fato, um deslocamento danado. [...] Desloco-me com o deslocamento do real no simbólico, e me condenso para dar peso a meus símbolos no real, como convém para seguir o inconsciente em sua pista. (LACAN, 1970/2003, p. 418).

Zizek (1996) acentua que o marxismo não conseguiu levar em conta ou chegar a um acordo com relação ao objeto-a-mais, com o resto do Real que escapa à simbolização. A mais-valia está relacionada a um gozo impossível de simbolizar, mensurar e contabilizar, por isso ela não é o lucro apurável; é aquilo que o trabalhador acredita perder, mas que nunca possuiu e o único modo de possuir é perdendo. O trabalho útil que se torna trabalho abstrato, algo falha nessa transformação, algo não tem como ser mensurado (OLIVEIRA, 2008).

> A mais-valia, é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar [*manque-à-juir*]. Esta se acumula, por um lado, para aumentar os meios dessa produção como capital. Por outro lado, amplia o consumo, sem o qual essa produção seria inútil, justamente por sua inépcia para proporcionar um gozo com que possa tornar-se mais lenta. (LACAN, 1970/2003, p. 434).

A função da renúncia ao gozo, assim como o trabalho, não são novos, não foi algo que surgiu com a produção capitalista. Entretanto, Marx demonstra que essa função aparece em decorrência do discurso, há um discurso que articula essa renúncia. “O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito” (LACAN, 1968-69/2008, p. 18). Marx, segundo Lacan (1968-69/2008), demonstrou ser a renúncia ao gozo um efeito do próprio discurso, alguns captam o mais-de-gozar e “é preciso supor que no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das

preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal" (LACAN, 1968-69/2008, p. 17-18). O Outro "é o campo da verdade em que o discurso do sujeito ganharia consistência" (p. 24), ele encerra o tesouro da linguagem e é preciso supô-lo já presente. Só que em parte alguma do Outro é possível assegurar a consistência da verdade. "*Eu a verdade*, escrevi, *falo*, sou pura articulação" (p. 24). Nenhum discurso pode falar toda verdade.

A função do mais-de-gozar se especifica por ele ter sido apreendido na dimensão da perda, há um mais-de-gozar a recuperar. Em virtude do sinal, outra coisa surge no lugar do gozo, o traço que marca. "Nada pode produzir-se aí sem que um objeto seja perdido" (LACAN, 1968-69/2008, p. 21). A partir dessa perda instaura-se a repetição na busca desse gozo,

> O mais-de-gozar é uma função de 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. (LACAN, 1968-69/2008, p.19).

O mais-de-gozar "é estritamente correlato à entrada em jogo do que determina, a partir de então, tudo o que acontece com o pensamento" (LACAN, 1968-69/2008, p. 21). O sujeito é causado pela operação significante, pela relação entre significantes, ele é dividido, não é idêntico a si mesmo. Ele perde o objeto que pode assumir a imagem das entidades evanescentes: seio, fezes, voz e olhar e outras tantas fabricações do discurso da renúncia ao gozo. É somente em torno dessa renúncia que se pode produzir o mais-de-gozar. Marx formulou uma estrutura, o discurso capitalista, que foraclui a mais-valia em que esse discurso se cala. Marx ensinou, nos diz Lacan (1970/2003), que a única coisa que está em jogo é a mais-valia e só isso faz o sistema funcionar. "O capitalismo aí recebeu seu salto, seu impulso [*coup d'ailes*]" (LACAN, 1972).

O grande salto do capitalismo aconteceu a partir do momento em que os burgueses perceberam que acumular capital não é o melhor método para adquirir riqueza, é preciso investir cada vez mais, manter o capital circulando e trabalhar alavancado. Dinheiro só é capital quando em circulação, quando o seu emprego proporciona lucro. Se retirado do mercado, não funciona mais como capital, funciona como mera abstração que permite a troca. O capital "adquiriu a habilidade oculta de adicionar valor a si próprio pela virtude de ser valor" (HAJDINI, 2016).

A tendência de concentração do capital em poucas mãos está correlacionada à pauperização da classe trabalhadora e à proletarização da classe média, movimento que

promove a redução do potencial de consumo dessas classes. O subconsumo provoca queda nas vendas, redução nos preços e uma tendência decrescente das taxas de lucro. De acordo com Gorender (1985), a tendência de queda da taxa de lucro "atua como uma contradição do desenvolvimento do capitalismo e não como um mecanismo automático de sua derrocada" (GORENDER, 1985, p. LXVII). A própria estrutura do capitalismo engendra crises cíclicas inerentes às contradições internas do sistema, as quais, para Marx, seriam cada vez mais frequentes e mais fortes. É pela ação revolucionária do proletário que Marx aponta o término do capitalismo.

Sempre houve crises econômicas, entretanto. Nas economias pré-capitalistas as crises eram atribuídas a uma divindade ou 'espíritos' rebelados, insatisfeitos. Conforme Weber (1965), era atribuído às crises um sentido mítico e religioso, elas eram respostas dos deuses que fizeram com que a natureza não proporcionasse em tempo oportuno o que as pessoas necessitavam, tais como a chuva e o sol. Na sociedade moderna a responsabilidade é colocada na obra do homem, na ordenação econômica, e o socialismo racional nasce da conclusão de que é preciso transformar o sistema e torná-lo sem crise (WEBER, 1965).

Desde a sua consolidação como sistema de produção, o capitalismo passou por diversas transformações, sua característica essencial são as contradições internas que se revelam em constantes crises. Estas são absorvidas, digeridas e repaginadas, proporcionando novos saltos ao sistema, daí sua íntima relação com a ciência. É a ciência aplicada à produção que dá o suporte necessário para que os avanços tecnológicos promovam soluções para os problemas energéticos, de dominação e exploração da natureza e também do trabalho. Destacando a particularidade deste sistema de avançar a cada crise e queda de produtividade. O que, por sua vez, não significa que seja um progresso, ou que traga melhorias para os homens ou para a sociedade. Zizek (2015a) aponta que o capitalismo se desenvolve nas suas próprias crises, e suas condições de impossibilidade funcionam simultaneamente como sua condição de possibilidade: "se abolirmos o obstáculo, a contradição inerente ao capitalismo, não obtemos o impulso à produtividade [...] mas perdemos precisamente essa produtividade que precisa ser gerada e simultaneamente tolhida pelo capitalismo" (ZIZEK, 2015a, p. 82). Aliada à ciência e à tecnologia, a ideia de crise, de excedente e de expansão são inerentes fazendo do capitalismo o sistema econômico que "desencadeou a atividade produtiva mais frenética da humanidade" (ZIZEK, 2010, p. 38).

A necessidade de ganhos de escala transformou as empresas em grandes conglomerados que necessitavam de um consumo de massa para escoamento e absorção da produção. Além de todo o desenvolvimento gerencial, na contabilidade das empresas, na

apuração dos lucros, na abertura dos mercados de capitais, novas técnicas foram criadas para levar o consumidor a sentir necessidade de consumir o que é produzido. O Marketing surgiu como uma função gerencial fundamental na tentativa de ajustar a oferta das empresas às demandas específicas do mercado, e mais do que isso passa a funcionar *seduzindo*, criando e mantendo o consumidor para as mercadorias ofertadas. Para isso as empresas "devem ficar atentas a seus desejos [do consumidor], procurando atender suas necessidades e, eventualmente, *auxiliá-lo a aprender o que lhe convém*" (CHRISTENSEN; ROCHA, 1999, p. 23, grifo nosso).

Ligado ao processo de racionalização do gerenciamento das organizações, o marketing se utiliza de outras disciplinas como psicologia, sociologia, antropologia e atualmente também da neurociência para que os resultados de suas campanhas sejam cada vez mais eficazes e produtivos. Coube também ao marketing reforçar o que Shakespeare já havia, muito tempo antes, colocado na fala de Pirandello, quando este questiona a verdade: "assim é se lhe parece". O importante é que o consumidor acredite que o produto, bem ou serviço pareça ser aquilo que é prometido de forma direta ou subliminar.

Toda mercadoria apresenta um 'mais' além do seu valor de uso, um além da necessidade que ela poderia satisfazer uma 'aura intocável' que adere à materialidade da mercadoria, perpetuando o desejo que ela pode sustentar através de novas promessas, é o excedente de sua utilidade que motiva o desejo do seu consumo. Marx concebe o gozo como um incremento no funcionamento do discurso capitalista, um excedente discursivo que está relacionado ao significante e que implica na não transgressão dessas formas que determinam o laço social capitalista. Para Lacan, o gozo não resulta da transgressão e o capitalismo seria o melhor exemplo disso.

A lógica do capital apresenta um modo de circulação sem limite e a valorização capitalista altera o propósito e a dinâmica da circulação simples de mercadoria. O capitalismo se torna cada vez mais financeiro e virtual, e isto possibilita ao capital ganhar ainda mais fluidez e capacidade de circulação. Com as bolsas do mundo conectadas em rede mundial, o capital hoje pode deslocar-se em segundos de um mercado para outro, derrubando ou alavancando mercados e países. O capitalismo fica acéfalo, sem mestre. Segundo Soler (2016b), há uma mudança no Outro simbólico com novos imperativos de consumo, de sucesso e de gozo, com o remanejamento da vida cotidiana pelos objetos da técnica. O possível se converte em tirania dos *gadgets* e seus fenômenos de dependência (SOLER, 2016b).

Na Conferência de Milão (1972), Lacan se refere ao discurso da *PESTE*, "um discurso que seria enfim verdadeiramente pestilento, totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista" (LACAN, 1972). Para Braustein (2010), Lacan estaria se referindo ao "discurso dos mercados", um novo avatar do senhor, mestre capitalista. "Vemos ocupando o lugar do agente um ser sem rosto, que não diz palavra alguma" (BRAUNSTEIN, 2010, p. 155).

> O capital contamina todos os discursos com luxo prometido e seu lixo embutido. O discurso do mestre corrompe governos, políticos que vendem representatividade às empresas. O discurso universitário e a privatização da educação, formando para o mercado, colocando o conceito de produtividade à frente de excelência. O discurso da histérica faz do sujeito um consumidor contumaz em seu desejo insatisfeito por uma melhor aparência e status para melhor se fazer desejar. Algo do gozo não é coletivizável, é aquilo que o sujeito tem de mais singular, não faz plural, mas faz parceira. A singularidade é o modo que cada um goza do seu inconsciente, seu sintoma. O estrangeiro habita o âmago de cada um e o diferente (o heteros) é parte de si. (QUINET, 2017).

Presente e roubo, par privilegiado, o ocultismo do presente tem sua contraparte no evidencialismo do roubo, duas categorias essenciais da corrupção, que se tornam inseparáveis. Ocultismo do presente, a utopia liberal do crescimento e da capacidade generativa sem fim do capital (HAJDNI, 2016).

Enquanto meio de produção, o capitalismo é uma determinação do discurso do mestre. É preciso Um mestre que coloque seu mundo a funcionar.

> O discurso do mestre nos mostra o gozo como vindo do Outro – é ele que tem os meios. O que é linguagem não o obtém a não ser insistindo até produzir a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo. Primeiro, a linguagem, mesmo a do mestre não pode ser outra coisa senão demanda, demanda que fracassa. Não é de seu êxito, é de sua repetição que se engendra algo que é uma outra dimensão, que chamei de perda – a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo. (LACAN, 1969-70/1992, p. 130).

Ao desvendar a mais-valia, Marx não só tornou claro o que estava oculto, mas também abriu a possibilidade para que se engendrassem novas formas de manutenção do capitalismo. Marx acreditava que as constantes crises do sistema acabariam por levar, via ação revolucionária do proletário, ao seu fim. Lacan (1971/2009), no seminário *De um discurso que não fosse semblante*, aponta que há nessa missão histórica atribuída ao proletário, "um resto de entificação humanista [...] o fato de esse discurso ser o suporte do que se produz sob a forma de mais-valia não nos liberta, de maneira alguma de sua articulação" (p. 154). Essa denúncia o levou a interrogar o mais-de-gozar que remete "ao que é interrogado no discurso freudiano como colocando em causa a relação de alguma coisa que se articula como verdade, em oposição a um semblante" (LACAN, 1971/2009, p. 154). A dialética da verdade e do

semblante se situa no nível da não relação sexual, "revelação que nos é fornecida pelo saber do neurótico" (p. 154).

Entretanto, o que a revolução socialista acabou por provocar foi uma nova forma de dominação calcada no discurso científico, o discurso universitário.

> Longe de o discurso se sair pior por esse reconhecimento como tal da função da mais-valia, parece que nem por isso ele deixa de subsistir, já que, aliás, um capitalismo retomado num discurso do mestre é justamente o que parece distinguir as consequências que resultaram, sob a forma de uma revolução política, da denúncia marxista do que se passa num certo discurso do semblante. (LACAN, 1971/2009, p. 154).

Segundo Lacan (1969-70/1992), a antiga União Soviética reforça a máxima do discurso universitário (p. 216), o discurso da burocracia. O comunismo seria a mais pura fantasia inerente ao próprio capitalismo,

> uma fantasia estritamente ideológica de manter a confiança na produtividade gerada pelo capitalismo, livrando-se, ao mesmo tempo, dos "obstáculos" e antagonismos que eram – como demonstra a triste experiência do "capitalismo realmente existente" – a única moldura possível da existência material efetiva de uma sociedade de produtividade que se autoaperfeiçoa permanentemente. (ZIZEK, 2015a, p. 83).

Não existe mais do que quatro discursos, Lacan estruturou-os em quatro "por uma revolução não permutativa de sua posição em quatro termos" (LACAN, 1970/2003, p. 444). Freud revelou "a incidência de um saber tal que, ao se subtrair à consciência, nem por isso deixa de se denotar estruturado, digo eu [Lacan], como uma linguagem" (LACAN, 1970/2003, p. 423). O inconsciente é um ponto de falta pensável apenas através dos seus efeitos, ele nasce ao mesmo tempo em que uma "desnaturação" torna falso que alguém se reconheça nela. O ser nasce "da falha que o ente produz ao se dizer" (p. 425), e o autor, fica "relegado a se tornar instrumento de um desejo que o ultrapassa" (p. 425).

A estrutura é o muro a ser definido a partir de relações articuladas por sua ordem. Para participar dessas é somente a partir da custa do gozo, daí a necessidade do mais-de-gozar para que a máquina continue funcionando. O inconsciente é estranho à teoria do conhecimento. "Não há conhecimento que não seja ilusão ou mito [...] Não há conhecimento. Mas saber" (LACAN, 1970/2003, p. 432). O inconsciente é, e ponto! (LACAN, 1970/2003). Saber e verdade não se complementam, não compõem um todo. A verdade aponta a não existência da relação sexual.

O discurso capitalista, corruptela do discurso do mestre, tenta anular a diferença sexual, derrubar o poder inerente ao lugar do mestre. Não é uma estrutura como os discursos,

mas uma ideologia que atua sobre a estrutura reforçando e afirmando a ideia, a crença na possibilidade de completude.

A crença permanece por princípio: "todos nós, secretamente, cremos [...] a necessidade de crer é consubstancial à subjetividade humana [...] Na medida em que a estrutura da crença é aquela da *Spaltung und Verleugnung* [cisão e desmentido] fetichistas ('Sei que não há grande Outro, mas ainda assim... [secretamente creio Nele]')" (ZIZEK, 2015a, p. 12).

Para Lacan (1964/2008), "a verdadeira fórmula do ateísmo não é *Deus está morto* [...] é que *Deus é inconsciente*" (p. 64, grafo do autor). A fé difere da crença, "a fé é a rejeição da lógica" (LACAN, 1971-72/2012, p. 50). A questão é tornar a crença num bem-dizer, conforme a ética da psicanálise. Só o ato pode promover uma mudança numa posição de sofrimento que escraviza o sujeito. Quinet (2013) explica que para Lacan o verdadeiro ato é como uma transgressão, ele deve ultrapassar a lei e promover mudanças. O ato não é uma ação, mas algo que determina um antes e um depois. Todo ato promove algo novo. Ato e dizer não se opõem, mas se implicam. O ato analítico é a intervenção do analista em análise, inscreve um saber, "contém a palavra mágica que toca o real do sintoma" (QUINET, 2013, p. 10) e promove o aparecimento do desejo inconsciente. Só é ato a partir do momento que rompe a repetição sintomática e produz mudança de posição do sujeito.

De acordo com Alberti (2000), o sintoma "é a mais humana tentativa de posicionamento frente ao mal estar na civilização". Os sintomas aparecem então como uma resposta frente à cultura, uma tentativa de manter o sujeito no laço social. "Os sintomas apareceriam revestindo o sujeito aos moldes do figurino da época" (BASTOS, 2013, p. 150). Logo, os sintomas variam de acordo com o mal-estar de cada época, de acordo com o discurso predominante em cada momento da história.

Na atualidade em que vivemos, sob o jugo do capital, o imperativo é o do gozo, o que vem provocando um aumento na incidência de patologias ligadas ao ato (BASTOS, 2013), como, por exemplo, as compulsões e as drogadições.

> Na clínica, a compulsão está ligada ao gozo, paradoxo da lei e do supereu, que incita o sujeito a violar a lei dissolvendo-se num gozo que ultrapassa o prazer sob o domínio da pulsão de morte. Um domínio destrutivo. (BASTOS, 2013, p. 150).

Na compulsão, a pulsão de morte, pulsão errante não ligada, leva a pessoa a não pensar e não se reconhecer em seus atos. A força da 'com-pulsão' à repetição em direção ao gozo provoca no sujeito uma mistura de prazer e dor.

2 DROGA: UM OBJETO COM UM PLUS A MAIS?

> Ao saltar para o abismo eu me tornaria percepção pura, movendo-me para diante e para trás entre os dois reinos inerentes de toda a criação, o tonal e o nagual.
> Em meus movimentos em direção ao nagual, percebi que meu corpo se desintegrava. [...] Em meus movimentos em direção ao tonal, eu atingia a unidade. Tornava-me inteiro. [...] Sua força compulsiva era tão intensa, sua nitidez tão real e sua complexidade tão vasta que não consegui explicá-las satisfatoriamente para mim.
>
> *Carlos Castañeda*[27]

O uso de substâncias entorpecentes é quase tão antigo quanto a própria sociedade. Ao afetar nossos sentidos, as substâncias tóxicas promovem sensações normalmente não alcançadas sem seu uso. Nas sociedades ditas 'primitivas' ou arcaicas, a droga cumpria/cumpre o papel de 'intermediador' da relação do homem com o inefável, com aquilo que costuma ser nomeado como as forças ocultas e poderosas, os mistérios que nos cercam. Nestas sociedades, seu uso encontra-se circunscrito aos rituais sagrados, que são regulados e funcionam de acordo com a estrutura destas. O que ainda hoje pode ser verificado em comunidades não afetadas pela globalização ocidental.

Estudos[28] realizados com aborígenes destacaram que o uso do *peyote*[29] entre eles, em termos de quantidade e qualidade, é considerado acima dos parâmetros estabelecidos pela

---

[27] CASTAÑEDA, C. *O segundo círculo do poder*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977, p.5.

[28] *Deux notes sur* les addictions *Usages de la drogue chez les aborígenes et chez les occidentaux*, Fabian A. Naparstek. Texto escrito a partir de estudos com os aborígenes *Huicol* do México e os *Cahuilla* do Sul da Califórnia.

[29] Peyote é uma planta considerada sagrada que apresenta componentes químicos semelhantes com o princípio psicoativo do LSD ou DMT, drogas de forte poder alucinógeno. A primeira, LSD é a sigla de *Lysergsäurediethylamid* nome alemão para a dietilamida do ácido lisérgico. Foi descoberta em 1943 pelo químico suíço Albert Hofmann e teve seu uso difundido na década de 1960 em pesquisas psiquiátricas e no movimento psicodélico. O DMT sigla de dimetiltriptamina, substância encontrada em natura em algumas plantas e animais, sendo também produzida no corpo humano, é muito usado em rituais religiosos como no Santo Daime e vinho de Jurema, e rituais de índios brasileiros (Wikipedia).

OMS[30] para caracterizar dependência. Entretanto, este mesmo estudo afirma que o uso regular desta droga muito forte em doses elevadas não provoca consequências físicas nem desregulação destas sociedades, muito pelo contrário, seu consumo tem uma função específica e é regulado e restrito às cerimônias e rituais.

> Desde os primórdios, se praticou o consumo ritual de certas substâncias estranhas à necessidade da alimentação ou, mesmo, à realização do que, hoje, se poderia chamar bem-estar subjetivo. Já nos tempos mais remotos, os homens dispunham de um saber a respeito das propriedades singulares de numerosas plantas alucinógenas, saber que, nas sociedades arcaicas sempre se fundamentava na experiência do homem, ligada ao discurso latente do mito. (SANTIAGO, 2001a, p. 39).

No capitalismo a droga assume um status de mercadoria, está no mercado e como tal é subordinada às leis da oferta e da procura. Entretanto, algo nela a faz diferente, a droga carrega um valor, um brilho a mais que extrapola "o a mais" das outras mercadorias, retratado no pleonasmo do título "um plus a mais". Toda mercadoria apresenta um além da necessidade, ultrapassa o valor de uso que fica subsumido no valor de troca, segundo nos apontou Marx com o conceito de fetichismo da mercadoria. Mas, o que teria a droga a mais?

A entrada da ciência no mundo introduziu uma nova forma de acesso ao real, seu discurso provocou a ruptura entre a verdade e o saber, ruptura correlata à *Spaltung* do sujeito denunciada na práxis analítica. A cultura, aponta Lacan (1962-63/2005), é um empilhamento de destroços de mundos que se sucederam que mesmo incompatíveis e contraditórios permanecem como herança dentro de nós. De Dioniso à tragédia grega há um gozo que insiste, e que o discurso da ciência busca calar e o do capitalista capitalizar.

O uso de drogas, segundo Santiago (2001a), explicita o caráter estruturalmente desarmônico da relação com o gozo, paradoxo da economia de satisfação do sujeito. A ciência e o capitalismo no seu afã de universalização e de lucro acabam por elevar a toxicomania à categoria de sintoma social, esse gozo que retorna, retorna como sintoma daquilo que vai mal.

[30] Organização Mundial de Saúde.

2.1 Dioniso, o deus do êxtase e do entusiasmo

> Dionisos era o deus da embriaguez feliz e do amor extático. Mas era também o Perseguido, o Sofrente, o Morrente, e todos aqueles que amava e que o acompanhavam deviam tomar parte em sua sorte trágica.
>
> *Walter Otto*[31]

Na mitologia grega, foi o deus Dioniso quem introduziu o consumo e a plantação do vinho. Nos cultos a essa divindade, seus participantes se entregavam à bebedeira como forma de sair de si, de entrar em êxtase, e através do entusiasmo colocar-se em comunhão com o deus. Dioniso é o deus da *metamórphosis*, o deus da transformação, o deus do êxtase e do entusiasmo.

Segundo Brandão (1987), o mito de Dioniso é bem mais antigo do que seu aparecimento "oficial" na *pólis* de Atenas, que teria acontecido a partir do século VI a.C.. O autor afirma que por volta dos anos de 1950 foram decifrados hieróglifos creto-micênicos que trazem a presença de Dioniso na cultura grega desde os século XIV ou XIII a.C.. Brandão (1987) acredita que pelo fato de Dioniso ser um deus essencialmente agrário, da vegetação, ele tenha ficado confinado por muitos séculos no campo[32]. Mas acredita também que a dominação de Atenas até o final do século VII a.C. pelos Eupátrias[33], senhores da *pólis*, nobres, bem nascidos, tenha impedido a entrada oficial do deus que não espelhava o estilo de vida e político destes, e que era melhor retratado nos seus deuses olímpicos e patriarcais.

A entrada de Dioniso na *pólis* de Atenas teria então acontecido com a ascensão da democracia e o enfraquecimento militar e político dos Eupátrias. O aumento do comércio, a criação do sistema monetário, o surgimento de uma nova classe social enriquecida, assim como o descontentamento popular, teriam promovido o retorno à cena do deus do êxtase e do entusiasmo. Assim, para Brandão (1987), a "demora" para o aparecimento deste deus estaria

---

[31] OTTO,W. In: *Revista Acéphale* n 3-4, julho 1937, p. 3 (citação do livro *Dionysos* de Walter Otto, 1933).

[32] "Como outros deuses da vegetação (Adônis, Osíris ...), pereceu de morte violenta, mas retornou à vida. Sua morte, sofrimentos e renascimento eram representados em seus ritos. Assim como qualquer divindade da vegetação, que passa, como a 'semente', uma parte do ano sob a terra, o deus do êxtase e do entusiasmo é também uma divindade ctônica, que morre, renasce, frutifica, torna a morrer ciclicamente" (BRANDÃO, 1987, v. 2, p. 124, nota de rodapé).

[33] Proprietários das terras, uma das principais formas de riqueza, assim como do sacerdócio e da justiça. Eram os "donos da pólis" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 149).

ligada a uma questão política, pois a desmedida e a experiência "religiosa *absoluta*" (mística) que ele suscitava corresponderiam a uma séria ameaça à *pólis* aristocrática. Brandão (1987) refere-se à Mircea Eliade[34] para afirmar que para a experiência "religiosa *absoluta*" efetuar-se seria necessário negar o equilíbrio, a personalidade, a consciência, a razão e o suporte religioso dado pelos deuses do Olimpo. A experiência religiosa dionisíaca, afirma Brandão (1987), coloca em risco o universo de valores ligados à religião olímpica e suas instituições, visto que Dioniso, "entranhado no homem pelo êxtase e o entusiasmo, abolia a distância entre o mortal e os imortais" (BRANDÃO, 1987, v. 2, p. 114). O Olimpo em Homero[35] é uma utópica fortaleza onde os deuses se reúnem em assembleias, um "Estado dos deuses", uma "monarquia", subordinada ao deus maior, Zeus, sendo os demais seus vassalos.

> Em vez de potências ctônias, assustadoras e terríveis, os deuses homéricos se apresentam inundados de luz (estamos numa religião tipicamente patriarcal), os quais agem e se comportam como seres humanos, superlativados nas suas qualidades e defeitos. (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 133).

Brandão (1987) aponta que Dioniso era conhecido também por outros três nomes: *Iaco, Brômio* e *Zagreu*. *Iaco* era um avatar de Dioniso. "Via-se nele o deus que conduzia a procissão dos Iniciados nos Mistérios de Elêusis e que era identificado misticamente com Baco" (BRANDÃO, 1987, v. 2, p. 114). O cortejo dos Iniciados era acompanhado de uma exclamação ritual que representaria a presença do *daímon* (espírito), do mensageiro, e de Deméter[36] (deusa da colheita e da agricultura). Ele estabelece a ligação dos humanos com a deusa. *Iaco*, que etimologicamente provém de "grande grito", era o introdutor dos Mistérios (BRANDÃO, 1987, v. 2). Ele "projetava, de certa forma, a alma coletiva e a expressão do entusiasmo de que era tomada, como antegozo da iniciação, a multidão dos peregrinos em marcha para Elêusis" (BRANDÃO, 1987, v. 2, p. 114).

Brômio, segundo Brandão (1987), é um dos nomes mais frequentes de Dioniso nos hinos entoados em seu culto. Etimologicamente, *Brômio* é "o ruidoso, o fremente, o palpitante" significação que, de acordo com Brandão (1987), está em perfeita consonância com os estados de transe que marcavam a presença do deus que se apossou de seus

[34] ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

[35] Não existe unanimidade com relação à data de existência de Homero. Os poemas épicos *Ilíada* e a *Odisseia* datam do século IX a.C. ou VIII a.C..

[36] Deméter deusa e mãe da terra cultivada, "mãe-terra". A mais popular e a mais antiga das deusas gregas.

adoradores. Estes estados eram marcados pela agitação e pelo tremor dos corpos acompanhados de sons e ruídos (BRANDÃO, 1987, v. 2, p. 114).

Zagreu é o nome do Dioniso místico, que, ao que parece, teria aparecido pela primeira vez na Ilha de Creta. Etimologicamente, Zagreu é o *Grande Caçador*. Em Ésquilo (525-456 a. C.)[37], ele aparece como o equivalente de Hades ou Plutão, ou mesmo seu filho.

São dois Dioniso na mitologia: o primeiro, filho de Zeus (deus dos deuses e criador dos homens) e Perséfone (deusa do submundo). Mais conhecido como Zagreu, foi raptado e morto pelos Titãs a pedido da ciumenta Hera, esposa de Zeus. De acordo com o mito, os Titãs cobrem o rosto de gesso para não serem identificados e utilizando brinquedos místicos atraem o pequenino, dilaceram seu corpo em vários pedaços, cozinham suas carnes num caldeirão e as devoram. Furioso, Zeus "fulminou os Titãs e de suas cinzas nasceram os homens, o que explica no ser humano os dois lados: o bem e o mal" (BRANDÃO, 1987, v. 2, p. 118).

Por ser um deus, Dioniso não morre, e renasce do seu próprio coração. Atena, para alguns, e Deméter, para outros, salvou seu coração que ainda palpitava. Brandão (1987) aponta duas variantes do mito: em uma delas o coração é engolido pela princesa tebana Sêmele, que assim torna-se grávida do segundo Dioniso; no outro é Zeus quem o engole antes de fecundar Sêmele. Hera, vigilante, se vinga de Sêmele e transformada em ama da princesa a aconselha a pedir ao seu amante que se apresente em todo o seu esplendor divino. Zeus adverte Sêmele que um mortal, revestido da matéria, não tem estrutura para suportar a *epifania* de um deus imortal. Mas, para satisfazer os desejos de sua amada, se apresenta com os raios e trovões incendiando o palácio e matando Sêmele. Zeus, num ato "dramático", salva o feto retirando-o do ventre da mãe e colocando-o na sua coxa, onde este termina de ser gestado.

Após o nascimento do bebê, Zeus incumbe Hermes de escondê-lo. Dioniso é por Hermes entregue ao rei beócio de Queronéia, casado com Ino, irmã de Sêmele, sua mãe. Hera, tomada pelo desejo de vingança, enlouquece o casal. Zeus, temerário de novos ataques de Hera, transforma o filho num bode e manda Hermes levá-lo para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas[38] e dos Sátiros, que lá habitavam numa gruta profunda. Foi nesta gruta que Dioniso descobriu o néctar do vinho. Todos, Sátiros, Ninfas e Dioniso,

[37] Dramaturgo grego reconhecido como o pai das tragédias. Segundo Brandão (1987), ele teria sido responsável por depurar o mito e extrair dele somente a parte sadia, a tragédia teria uma função de educar.

[38] Divindades femininas que não habitavam o Olimpo, ligadas à terra e à água, são mortais, vivem mil anos, mas jamais envelhecem, descendem de Géia, a Terra-Mãe.

beberam repetidas vezes deste néctar e dançaram vertiginosamente ao som dos címbalos até caírem semi desfalecidos e embriagados do delírio báquico.

Nascido duas vezes, Dioniso foi um deus poderoso. Para Brandão (1987), este poder pode estar relacionado ao fato de esta divindade compartilhar tanto do úmido (água) como do ígneo (fogo). O poder a ele conferido permitiu a Dioniso ir até o fundo de Hades e de lá tirar sua mãe, dar-lhe a imortalidade, mudar-lhe o nome e com ela escalar o Olimpo.

Brandão (1987) cita Mircea Eliade[39]

> a embriaguez, o erotismo, a fertilidade universal, mas também as experiências inesquecíveis provocadas pela chegada periódica dos mortos, ou pela manía, pela imersão no inconsciente animal ou pelo êxtase do enthusiasmós – todos esses terrores e revelações surgem de uma única fonte: a presença do deus. O seu modo de ser exprime a unidade paradoxal da vida e da morte. (ELIADE, apud BRANDÃO, 1987, v. 2, p. 138).

As grandes festas que aconteciam em honra do deus do vinho eram as: *Dionísias Rurais, Lenéias, Dionísias Urbanas e Antestérias,* que passaram a ser celebradas em Atenas somente a partir da política de Psístrato (605-527 a.C.), o que, segundo Brandão (1987), também provocou um esvaziamento e transformação do conteúdo dionisíaco de algumas celebrações. As *Dionísias Rurais* aconteciam mais ou menos na segunda metade de dezembro e eram as mais antigas e pouco conhecidas, sabe-se entretanto que

> a cerimônia central consistia numa alegre e barulhenta procissão com danças e cantos em que se escoltava um enorme falo. Os participantes dessa ruidosa falofória cobriam o rosto com máscaras ou disfarçavam-se em animais, o que mostra tratar-se de um sortilégio para provocar a fertilidade dos campos e dos lares. (BRANDÃO, 1987, p. 126).

A partir do século V a.C., os concursos de tragédias e comédias passaram a fazer parte dessa festa. As *Lenéias* eram cerimônias religiosas realizadas no *Lénaion,* templo mais antigo do deus que mais tarde virou um teatro. Estas festas aconteciam no final de janeiro início de fevereiro, em pleno inverno, tratava-se de uma invocação para provocar a fertilidade e a hierofania[40] de Dioniso. As *Dionísias Urbanas* eram celebradas na primavera e duravam seis dias, os três últimos eram dedicados aos concursos dramáticos.

---

[39] ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

[40] Hierofante é o sacerdote que presidia os mistérios de Elêusis na Grécia Antiga (Médio Dicionário Aurélio).

As *Antestérias* eram as festas sagradas do vinho onde ocorria a dessacralização do vinho novo, que até este momento era um tabu. Após uma libação[41] a Dioniso pela boa safra, dava-se início à bebedeira sagrada. Era nestas festas que sagradamente embriagados os participantes dançavam freneticamente ao som de flautas e címbalos até cair semi-conscientes em comunhão com o deus. Através do êxtase, que é a ideia do sair de si e do entusiasmo que representa a ideia de ter um deus dentro de si, os participantes superavam sua condição humana e a libertação de interditos e tabus, regulamentos e convenções de ordem ética, política e social. Brandão (1987) aponta que as mulheres, normalmente colocadas à parte na sociedade, aderiam maciçamente a essa cerimônia e as *Bacantes*, ou *Mênades*, representavam as ninfas, eram as adoradoras de Dioniso, as possuídas. Possuídas pela *manía*, "a loucura sagrada", se entregavam às *órguia*, uma agitação incontrolável, uma inflação anímica que concretizava a comunhão com o deus Dioniso. Nestes rituais os participantes identificavam-se ao deus co-participando da divindade.

> O entusiasmo afeta o sujeito a ponto de aboli-lo como sujeito do significante, sujeito diferenciado e identificado. Esse desaparecimento do sujeito em honra da pulsão é o efeito do trajeto pulsional em que – ao sair do corpo e retornar ao sujeito dando a volta no objeto pulsional – a pulsão faz aparecer a estrutura acéfala. O sujeito é então, possuído pelo gozo da pulsão e se faz equivaler ao objeto *a* ($ = *a*). Há a destituição subjetiva. (QUINET, 2015, p. 149).

Nestas festas que duravam dias, o terceiro dia era dedicado especificamente aos mortos – àqueles que "sobem a este mundo em busca de agradecimentos e dos sacrifícios (frutos, cereais, animais ...), daquilo que eles mesmos proporcionam aos vivos" (BRANDÃO, 1987, p. 135). Conforme Brandão (1987), era oferecida a Hermes uma sopa com uma mistura de todas as espécies de sementes, uma *panspermia,* palavra composta por *pân* "todo, total" e *spérmia* "semente", num ritual que almejava a fertilidade e a riqueza e onde toda a *pólis* participava. O autor lembra que *Plutão,* o senhor do reino dos mortos, é uma deformação de *Pluto*, a "própria riqueza", acreditava-se que "as forças ctônicas governam a fertilidade e as riquezas" (BRANDÃO, 1987, p. 135).

O Culto a Dioniso era marcado por ritos religiosos normalmente regados por agentes tóxicos, com muita música e dança que ajudavam a indução de transes que introduziam seus participantes nos mistérios dionisíacos. Os devotos de Dioniso, após dançar vertiginosamente, caíam semidesfalecidos, acreditavam assim sair de si, entrar num estado de êxtase que

[41] Ritual onde o vinho (ou qualquer outro líquido de origem orgânica) é derramado como oferenda a uma divindade.

"implicava um mergulho de Dioniso em seu adorador" (BRANDÃO, 1987, p. 132) e chegar ao entusiasmo.

O homem, simples mortal, *ánthropos*, tem, através do êxtase e entusiasmo, a possibilidade de comungar com a imortalidade do deus. Ele torna-se um herói, pois ultrapassou o *métron*, a medida de cada um, se transformando num ator. "No culto festivo dionisíaco se alcançava o 'júbilo artístico' e se presentificava a 'mistura de afetos': sofrimento e prazer, júbilo e dor" (QUINET, 2015, p. 129). O entusiasmo, a desmedida e o incomensurável encontram-se do lado não-todo fálico das fórmulas da sexuação, lado da Heteridade, do Outro gozo (QUINET, 2015, p. 150).

> Deus do êxtase e do pavor, da selvageria e da entrega feliz, o deus louco, cuja aparição põe os seres humanos em delírio.
> Na associação do celeste e do terrestre, que se exprime no mito do duplo nascimento, o caráter pesado de lágrimas da vida humana não era suprimido e sim mantido em contradição brutal com o esplendor sobre-humano.
>
> *Walter Otto*[42]

2.2 Mito e Verdade?

No livro *Mitologia Grega* (1987), Junito Brandão conceitua o mito como um "sistema, que tenta, de maneira mais ou menos coerente explicar o mundo e o homem" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 13). Diferentemente do *logos*, da razão, em que um raciocínio para ser verdadeiro e correto necessita estar em conformidade com a lógica, o mito não se prende à lógica, ele acontece quando o raciocínio atingiu seu limite, é "um modo de conhecimento capaz de comunicar o incognoscível" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 14). Para o autor, ele expressa um meio caminho entre razão e fé, o que o faz se aproximar da arte, em todas as suas criações.

[42] OTTO,W. In: *Revista Acéphale* n 3-4, julho 1937, p. 3 (citação do livro *Dionysos* de Walter Otto, 1933).

Brandão (1987) aponta que a característica do mito é ser uma fala, um dito, e quando este passou a ser escrito, algo dele se desfigurou, pois ao escrevê-lo, conforme aponta o autor, o mito se fixou numa forma definitiva como uma fotografia de uma pessoa viva. Nas sociedades arcaicas, "o mito é o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 35). O tempo primordial refere-se à origem, origem do mundo, a origem da vida, a origem do homem. O mito "é uma narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 36). É sempre uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações que pretende relatar uma explicação do mundo e do homem, presta-se a todas as significações, pois ele foi feito para se decifrar.

No texto *O mito individual do neurótico* (1952/2008), Lacan afirma que "o mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade não pode se apoiar senão em si mesma" (p. 13). Lacan (1952/2008) acentua que a experiência analítica veio apontar que na vivência do neurótico encontramos a mesma formulação discursiva do mito. O mito funciona como uma narrativa "harmoniosa e apaziguadora", capaz de produzir uma "teia lógica que tem um significado intrínseco à sua urdidura e gera uma rede de significados sob a forma de uma narrativa" (FRIDMAN, 2012, p. 35).

Inspirado na tragédia grega Édipo Rei, de Sófocles, Freud buscou aquilo que pudesse lhe dar o suporte necessário para abordar os desejos incestuosos pela mãe e a agressividade em relação ao pai, seu rival. A construção do complexo de Édipo possibilitou a Freud abordar temas fundamentais para a psicanálise, como o complexo de castração e a primazia do falo. O drama edipiano é a história que cada um inventa a respeito dos "percalços da descoberta da diferença sexual e de suas investigações sobre a origem dos bebes" (FRIDMAN, 2012, p. 35-36), é a descoberta que não há uma relação harmônica e completa, que dois não formam um, e o desencanto decorrente disso.

Foi também através de outro mito, desta vez desenvolvido pelo próprio Freud, o "mito da horda primitiva", definido como o "mito fundador da forma humana de organização social" (POLI, 2004, p. 42), que Freud descreveu a saída do homem da natureza e sua entrada na cultura. *Totem e tabu* (1913) atribui ao mito do assassinato do Pai aquilo que permite à instituição da Lei entre os homens e o estabelecimento dos dois tabus fundamentais: não matar o pai e o tabu do incesto. O assassinato do Pai ocorreria num primeiro tempo, afirma Poli (2004), o segundo tempo se dá quando os irmãos no ritual do banquete totêmico ingerem a carne do Totem que representa o pai e dá o nome à comunidade fraterna. A partir desse

momento, o “eu” se divide internalizando o “impulso agressivo primário que conduziu ao assassinato do pai” (POLI, 2004, p. 42). As insígnias paternas se fazem representar pela consciência moral (o supereu) e pelo “ideal do eu” que mantém os irmãos unidos em torno desse ideal. A partir daí o interdito, ou tabu do incesto e do assassinato na forma de Lei, é estabelecido. O mito da horda primitiva expõe a possibilidade de substituir o pai real pelo simbólico.

Alberti (1998a) explicita que os mitos de Édipo e Totem e tabu são “referidos fundamentalmente à organização simbólica com a qual o membro de uma comunidade pode identificar-se” (p. 73). O mito cumpre, no método de Freud, o papel de aproximar relatos, fantasias e construções dos pacientes que escutava, com as formas de pensamento mágico da cultura, da religião e das lendas primitivas, é nas veias da ficção que a verdade é tecida. Freud introduz, na psicanálise, o mito como uma “tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura” (LACAN, 1973/2003, p. 531), de dizer o que é da estrutura. De falar sobre a relação do homem com os enigmas de sua existência, as questões sobre a vida, a morte, o nascimento e o sexo. “O impasse sexual secreta as ficções que racionalizam a impossibilidade da qual provém” (LACAN, 1973/2003, p. 531).

O mito é a melhor encarnação da lei interna de toda espécie da verdade (LACAN, 1969-70/1992, p. 116), nele a verdade se mostra como uma alternância de coisas opostas que, segundo Lacan (1969-70/1992), é preciso fazer girar uma em torno da outra. “O mito se transcende por se enunciar na qualidade de real” (LACAN, 1969-70/1992, p. 130). A função do mito, afirma Soler (2016a), “é designar um real, um impossível de se formular” (p. 17).

A experiência analítica, afirma Lacan (1952/2008), comporta a emergência de uma verdade. A análise se coloca pela presunção “de que se possa constituir, por sua experiência, um saber sobre a verdade" (LACAN, 1972-73/2008, p. 98), entretanto, "há relação de ser que não se pode saber" (p. 127), pois a verdade não pode ser toda dita. Com a teoria dos discursos, conforme apresentado no capítulo anterior, Lacan (1969-70/1992) dá à verdade um lugar protegido, pois ela, nos diz ele, só pode ser semi-dita. Nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, pois a verdade se funda na fala, ela é consequência da articulação significante, assim só pode ser uma meia verdade, um semi-dizer.

A verdade é não-toda e sustenta o semblante, nome dado ao lugar do agente do discurso no *Seminário 18, De um discurso que fosse semblante* (1971/2009). É somente por estar apoiado na verdade que o agente consegue agir sobre o outro. A verdade é a força motriz do discurso. O desenvolvimento da categoria de semblante proporcionou a Lacan estabelecer a dimensão ficcional da verdade. A verdade não é o contrário de semblante, ela situa-se entre

o semblante e a instância do impossível, o real. A verdade só pode se mostrar sob a via e a forma do semblante (SANTIAGO, 2001a, p. 35). "O semblante, longe de se opor ao falso, sustenta-se em uma verdade, como a mímesis – é o que se verifica na teoria lacaniana dos discursos. Não há laço social que não seja da ordem do semblante, assim como todo ato que realmente faça laço" (QUINET, 2015, p. 141).

A verdade só se apreende por seus efeitos, mas o efeito de verdade não é semblante. "O conceito de semblante consegue explicar o poder de captura dos discursos, consegue tocar o motivo pelo qual o sujeito se deixa capturar por aparências que já reconhece como tais, embora saiba que são falsas ilusões" (DUNKER, 2017, p. 36). Lacan (1971/2009) refere-se ao trovão, que é um sinal, mas não se sabe de quê. O trovão "é a própria imagem do semblante e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado de significante [...] o significante é idêntico como tal do semblante" (LACAN, 1971/2009, p. 15). Para os povos primitivos, lembra Dunker (2017), o trovão era a voz de deus.

O mito, para a psicanálise, não funciona para restabelecer um sujeito dotado de profundezas, como o fez Jung, um sujeito composto por uma relação com o saber dita arquetípica (LACAN, 1965/1998, p. 872). Na psicanálise, ele serve para demonstrar que a verdade fala, é produzida na fala, é pura articulação significante e que é no Outro que ela encontra o seu lugar. Para o sujeito moderno da ciência, a magia e a religião "não passam de sombras" (LACAN, 1965/1998, p. 885).

Na sociedade moderna, no discurso comum, a palavra mito é usada como expressão de uma fantasia, ideia falsa ou mentira, donde vem a palavra *mitômano* para definir a pessoa que mente compulsivamente. Talvez os acontecimentos atuais no Brasil nos ajudem a refletir o retorno da categoria de Mito, definida no dicionário como "representação de fatos ou personagens reais, exagerada pela imaginação popular, pela tradição, etc.", na política.

No sujeito com o qual a psicanálise lida, o sujeito sofredor, afetado, do *pathos*, e que é o mesmo sujeito nascido e foracluído pela ciência, as sombras se apresentam nas rachaduras que a aparência de sua unidade tenta disfarçar.

> O saber inconsciente, constituído através dos fragmentos que compõem o mito individual e das narrativas da história de cada um, retornará como sintoma, apontando para a presença de um objeto submetido ao enredo da fantasia. (D'ARGORD; SGARIONI, 2013, p. 9).

A exclusão do saber, por parte da ciência, produz efeitos que aparecem nas manifestações sintomáticas, no retorno da verdade na falha do saber.

2.3 Rito, a incorporação do mito, a incorporação significante

> Mescalito é o guaje do Nagual. Qualquer pessoa pode dar-lhe peiote, mas somente um feiticeiro, por meio de sua cabaça, pode fazer você conhecer Mescalito.
>
> *Carlos Castañeda*[43]

O rito é a ação ritual dos mitos e se expressa através dos cultos, "transforma a palavra em verbo" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 40), isto é, em ato, é através dele que é possível a incorporação do mito, ele "realiza no imediato uma transcendência vivida [...] é o mito em ação [...] o mito rememora e o rito comemora" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 39). Se opondo ao tempo profano, cronológico, linear e irreversível, o tempo mítico ritualizado é circular, voltando às origens das coisas. Por meio do rito é possível adquirir um poder mágico sobre elas, possibilitando ao homem dominá-las, multiplicá-las ou reproduzi-las.

O tempo mítico é 'sagrado' e "o sagrado é o 'tempo' da eternidade" (BRANDÃO, 1987, v. 1, p. 40). A *heirofania*, que significa a manifestação do sagrado, faz com que objetos e pessoas se tornem outra coisa, embora, no entanto, permaneçam os mesmos. A religião, para os antigos, é a reatualização e a ritualização do mito. Brandão (1987) afirma que a religião é um conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais.

No texto *Totem e tabu* (1913/1991), mencionado acima como sendo o texto onde Freud descreve o mito da saída do homem da natureza, Freud afirma existirem três grandes representações do universo: a animista (ou mitológica), a religiosa e a científica. O animismo[44] teria sido a primeira destas representações a ser criada, "foi talvez o mais rico em consequências e o mais exaustivo, porque explicava a essência do universo" (FREUD, 1913/1991, p. 81, tradução nossa).

De acordo com este sistema cosmológico, todas as coisas do mundo, vivas ou não, são habitadas por espíritos. Grande parte desta *Weltanschauung* (visão de mundo), adverte Freud (1913/1991), ainda persiste na vida moderna. Nas palavras do autor: "ainda na vida do presente, seja desvalorizado na forma de superstição, ou vivo como a base do nosso falar, crer e filosofar" (p. 81, tradução nossa). O animismo difere de uma religião, afirma Freud

[43] CASTAÑEDA, C. *O segundo círculo do poder*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977, p.34.

[44] Animismo é a doutrina segundo a qual uma só e mesma alma é o princípio da vida e do pensamento; tendência a considerar todos os seres da natureza dotados de vida e capazes de agir conforme uma finalidade (Médio Dicionário Aurélio).

(1913/1991), “mas contém as precondições das quais as religiões foram posteriormente construídas” (p. 81, tradução nossa).

Freud (1913/1991) entende essa cosmovisão como psicológica. Para o homem primitivo era algo natural e evidente por si, ele sabia como eram as coisas do mundo, elas eram como ele se sentia. “O homem primitivo transfere para as constelações estruturais do mundo exterior as de sua própria psique” (p. 94, tradução nossa). A técnica da magia, própria ao animismo, revela de forma clara e menos poluída “o propósito de impor as leis da vida psíquica às coisas reais” (p. 94, tradução nossa).

Lacan, no texto *A ciência e a verdade* (1965/1998), aponta que o ritual da magia vem demonstrar que “a Coisa, na medida que fala, responde a nossas objurgações[45]” (p. 885). Que Coisa é essa? Conforme Lacan aponta no texto *A coisa freudiana ou O sentido do retorno a Freud em psicanálise* (1955/1998), é a coisa que fala com os analistas, que fala em nós e que permanecerá para sempre inacessível (LACAN, 1955/1998, p. 421). Apontando os erros de sentido que a psicanálise vinha tomando desde a morte de Freud, Lacan busca afirmar a força e a subversão do texto freudiano cuja descoberta questiona a verdade.

A verdade, como visto no tópico anterior, é o enigma. “Eu, a verdade, falo!” (LACAN, 1955/1998, p. 410). Lacan, com essa frase, carregada de um tom quase religioso e profético, não está concebendo “essa fala sob alguma forma mística, evocadora de um *karma*“ (p. 421). Lacan quer, desde muito cedo, afirmar, marcar o lugar da verdade, do Outro e do inconsciente estruturado como uma linguagem, uma ordem constituída por leis. Ao mesmo tempo refere-se a uma “coisa”. No *Seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60/1988), ele é mais preciso ao dizer que a Coisa é o lugar do furo feito no real pelo simbólico.

A Coisa é da ordem do real, do “fora-do-significado”. *Das Ding* é aquilo que “do interior do sujeito, encontra-se originalmente levado para um primeiro exterior” (LACAN, 1959-60/1988, p. 68). Anterior a todo recalque é o elemento originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo por sua natureza estranho, podendo mesmo ser hostil. De acordo com Darriba (2005), Lacan leva a “Coisa freudiana” (*das Ding*) ao encontro da “Coisa” que serve de suporte à designação de um real inacessível, condição fundamental da linguagem.

Em *Totem e tabu* (1913/1991), Freud aborda a magia como uma técnica das mais primitivas e mais importantes de que o homem dispôs para submeter os fenômenos naturais à sua vontade, de proteger o indivíduo de seus inimigos e do perigo, assim como de dotar seus

[45] Objurgação é o ato de censurar, de repreender com aspereza (Médio Dicionário Aurélio).

inimigos de poderes capazes de prejudicá-lo – o indivíduo. Freud (1913/1991) afirma que podemos encontrar essa mesma técnica no homem moderno.

A verdade que se apresenta na magia tem como causa, uma causa eficiente (LACAN, 1965/1998).

> Tendo em vista a atribuição de sentido própria do dispositivo do mito, no qual o significante responde como tal ao significante; os significantes da natureza – entre os quais destacou-se, anteriormente, a droga do xamã – são convocados pelo significante do impossível, chamado de 'o significante do encantamento'. (SANTIAGO, 2001a, p. 46).

É metaforicamente que o significante do encantamento é mobilizado (LACAN, 1965/1998, p. 885). E o ponto fundamental de sua eficiência é a crença na operação. Segundo Lévi-Strauss[46](1908-2009), para que a "eficácia simbólica" ocorra são necessários três atributos: o feiticeiro deve crer na eficácia de suas técnicas; o doente ou outro sobre quem o poder do feiticeiro irá agir deve acreditar no poder do feiticeiro; e, a coletividade deve partilhar dessa crença. "Não há iniciação possível sem crença no Outro" (ALBERTI, 1998a, p. 83). Na operação da magia, o "sujeito xamanizante" é essencial, ele encarna a figura que opera a função mito, engendrando a verdade como causa eficiente e manipulando o que é da ordem do real.

O corpo do xamã, de carne e osso, funciona no transe como suporte para encenação da narrativa mítica. Para que a operação da magia se dê, "o sujeito correlato da operação tem que coincidir com esse suporte corpóreo" (LACAN, 1965/1998, p. 885-886). O corpo, afirma Santiago (2001a) citando Lacan, "*se torna o lugar do Outro*" e o transe denuncia o "efeito de subtração no corpo do xamã, que por essa via é levado a se confinar em *carne e osso como parte da natureza*" (SANTIAGO, 2001a, p. 48, grifo do autor).

Lacan (1965/1998) destaca que aquilo que é mobilizado na natureza, por exemplo: milagres, trovão, chuva, meteoros, o é sob a forma de significantes, semblantes. Como apontado no tópico acima, a natureza está cheia de semblantes, "os significantes estão distribuídos pelo mundo, pela natureza, estão aí a rodo" (LACAN, 1971/2009, p. 16). Todavia, é somente "a partir do momento em que o discurso mítico é competente para ordenar

[46] Claude Lévi-Strauss, antropólogo francês e fundador da antropologia estruturalista. No seu livro *A eficácia simbólica* (1949), comparou a psicanálise à cura xamânica e reduziu o inconsciente à função simbólica, função que segundo ele especifica o humano. A eficácia da cura xamânica refere-se à eficácia simbólica na crença da magia, que é sustentada pela crença individual e coletiva no xamã e suas técnicas.

ou, mesmo, para coordenar os semblantes esparsos é que o impossível advém" (SANTIAGO, 2001a, p. 47). O mito funciona como Outro da tradição e da cultura, o Outro do significante.

O xamã é "possuído pelo significante" (ALBERTI, 1998a, p. 82) vindo do Outro. O corpo do xamã funciona como suporte para que o significante encarne. Em *Radiofonia* (1970/2005), Lacan refere-se à incorporação significante que é o mesmo que dizer que é preciso que o corpo do simbólico seja incorporado ao corpo "no sentido ingênuo", de carne e osso, para que ele seja corpo. O incorpóreo, o corpo "sem corpo" da linguagem, o corpo do simbólico, marca a carne a partir da sua incorporação. Quinet (2014b) explicita: os animais não têm um corpo, são "carne", o corpo é feito de linguagem, por isso que ao morrer não somos carniça, somos cadáveres. "O cadáver preserva o que dava ao vivente o caráter: corpo. Permanece como *corpse*, não se transforma em carniça, o corpo que era habitado pela fala, que a linguagem *corpsificava*" (LACAN, 1970/2005, p. 407).

O processo de incorporação significante é para todos. "Somos os possuídos do Outro" (QUINET, 2014, p. 60). O ser falante como vivente possui um corpo, ele não é um corpo. "O corpo, a levá-lo a sério, é, para começar, aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa sequência de significantes. A partir dessa marca, ele é suporte da relação, não eventual, mas necessária" (LACAN, 1970/2005, p. 407).

O significante marca, função do traço unário. Lacan, no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), fala "da forma mais simples de marca, que é, falando propriamente, a origem do significante" (p. 48). A palavra afeta ela, "age e atua porque a ouvimos e sentimos" (QUINET, 2014, p. 61). A droga, a música e a dança ajudam nos rituais afetando o corpo do sujeito, que ganha sentido a partir do discurso do Outro.

O ritual funciona como um "processo pelo qual o sujeito passa de uma posição primeira de desconhecimento do Outro para a posição final de crença no Outro e submissão a ele" (ALBERTI, 1998a, p. 77). Ao ser "possuído" ele entra no discurso no discurso do Outro, que é prévio.

Santiago (2001a) recorre a Marcel Mauss[47], para afirmar que a utilização dos recursos como: a dança, a música e também o uso de uma droga – substâncias "estranhas à necessidade da alimentação" (SANTIAGO, 2001a, p. 39), nos rituais sagrados dos povos arcaicos, devem ser considerados uma 'técnica de corpo'. De acordo com a visão de Mauss, seguindo Santiago

[47] Marcel Mauss (1872-1950), antropólogo social francês, definiu, no livro *As técnicas corporais* (1934), as técnicas corporais como as maneiras como os homens sabem se servir do seu corpo; por técnica definiu: o ato tradicional e eficaz que não difere de ato mágico, religioso, simbólico. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem, o primeiro e mais natural objeto técnico. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/18787761/Marcel-Mauss-A-Nocao-de-Tecnica-Corporal

(2001a), "é na adoção dessas técnicas corporais, muito especialmente pela via da transmissão oral, que se situa a diferença entre os homens e os animais" (SANTIAGO, 2001a, p. 41).

De acordo com o ponto de vista etnológico, "a droga do xamã caracteriza-se como um princípio ativo que acumula os signos da comunicação privilegiada com um outro mundo, o do mito" (SANTIAGO, 2001a, p. 41-42). As plantas alucinógenas se constituiriam assim num veículo de transporte para um mundo onde habitariam os seres sobrenaturais, pois estas possibilitariam "deslocar a percepção 'normal' do mundo" (p. 41).

O corpo funciona, destaca Santiago (2001a), como um "instrumental primordial a que o homem recorreu para enfrentar a imprevisibilidade da natureza (p. 41). Entretanto, o autor adverte que, diferentemente de Mauss, para a psicanálise o corpo é situado após a ordem da linguagem e que a utilização de substâncias psicoativas nos rituais não pode ser explicada fora do "contexto da armadura significante que compõe o mito" (SANTIAGO, 2001a, p. 43). E que as técnicas, como o uso de drogas, a música, e a dança, devem ser consideradas como um correlato estrutural dos rituais sagrados. Elas formam "a estrutura de complementariedade contraditória entre o mito e o rito" (p. 39), que, na sua relação com o sagrado, ordena qualquer fenômeno.

Tanto nos fenômenos do xamanismo como nos de possessão, assim como nos ritos de magia, o uso de "beberagens sagradas" pressupõe a presença de um saber sobre a natureza e de "alguém que encarne o saber em si próprio" (SANTIAGO, 2001a, p. 48). E a apreensão deste saber "se faz por meio da inscrição inerente em um discurso: o mítico" (SANTIAGO, 2001a, p. 48).

Lévi-Strauss, conforme Santiago (2001a), concebe a droga do xamã como um elemento de complementariedade ritual, baseando-se na hipótese de um significante "*deflagrador e amplificador do discurso latente*" (p. 43, grifo do autor). O discurso latente corresponderia ao discurso mítico que cada cultura manteria em reserva. O que explicaria como uma mesma droga, em sociedades diferentes, pode deflagrar efeitos psíquicos opostos, como no caso dos Koryak e dos Vikings[48].

> A assimilação da droga à função significante do mito impede qualquer consideração sobre a deflagração do transe no xamanismo a partir dos princípios ativos químicos das substâncias utilizadas. Estas adquirem o status de significantes originários de sua mitologia, o que explica, em consequência, suas posições simbólicas precisas na técnica xamânica. Disso, conclui-se que as configurações fenomenológicas do transe

[48] Santiago aponta os estudos de Lévi-Strauss que concebem a oposição entre as formas do transe xamânico provocado pela *Amanita muscaria*, em geral "pacífica e agradável" nos Koryak e a "fúria bersek dos antigos Vikings".

> tomam as formas previstas pelo grupo por razões que são inteiramente particulares a cada cultura. (SANTIAGO, 2001a, p. 44-45).

Dessa forma, não seriam os princípios ativos químicos das substâncias utilizadas os responsáveis pela deflagração do transe, mas a assimilação da droga à função significante no mito. “A prática de uma droga, nos cultos xamânicos, é concebida como um componente simbólico e está totalmente inscrita na estrutura discursiva do mito.” (SANTIAGO, 2001a, p. 45).

Santiago (2001a) nos lembra que, aos olhos da psicanálise, a posição de Lévi-Strauss não satisfaz. Lacan (1965/1998) se utilizou dos estudos de Lévi-Strauss por estes deixarem entrever “a ponte de correspondência pela qual a operação eficaz é concebível” (LACAN, 1965/1998, p. 885), porém sua posição se diferencia da Antropologia estrutural que negligencia o sujeito.

O estruturalismo tem como prática “o método formal e qualitativo de apreensão rigorosa do objeto que fosse próprio às ciências humanas” (ELIA, 2014, p. 31). Entretanto, para a psicanálise, o conceito de sujeito é fundamental, sem ele não há psicanálise, e Lacan não abre mão de incluí-lo na estrutura. Para Lacan, conforme também afirma Santiago (2001a), a estrutura do mito para funcionar exige a intrusão de um elemento vindo do real, um além da combinatória significante, que exprime a relação da palavra com a verdade. Algo que “não pode ser transmitido numa definição objetivada da verdade, como é o caso da combinatória significante” (SANTIAGO, 2001a, p. 46).

No transe, o corpo revela a presença de um Outro. No *Seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60/1988), Lacan refere-se ao espiritismo como uma forma de deixar o Outro falar, uma tentativa de não acabar com a manifestação do Outro.

Santiago (2001a) destaca que a técnica do rito corresponde a “uma certa gestão do gozo estritamente organizada pelo significante e permeável às operações significantes” (p. 48).

> A eficácia no uso da *causa eficiente* exige um sujeito que mantenha uma relação de contiguidade com o saber, alguém que encarne o saber em si próprio, a exemplo do sujeito xamanizante, o qual se opõe àquilo que tem lugar no funcionamento do sujeito que é a expulsão de toda representação do saber. Portanto o saber próprio da tradição operatória da *causa eficiente* do xamã permanece, em seu ato, dissimulado e velado para o sujeito da ciência, condição, aliás, essencial para sua operação. (SANTIAGO, 2001a, p. 48, grifo do autor).

A técnica xamânica, como esclarece Santiago (2001a), não faz equivaler de forma absoluta a Coisa e o Outro do significante. “Não se pode pensar a Coisa, no xamanismo,

como o '*Outro do Outro*', já que, justamente, a Coisa e o Outro não somam dois" (SANTIAGO, 2001aa, p. 48, grifo do autor).

Os primitivos, afirma Freud (1913/1991), acreditam no poder de seus desejos. Nas sociedades primitivas, "os homens atribuem a onipotência a si mesmos" é uma "onipotência dos pensamentos". Freud (1913/1991) verifica na clínica que o mesmo também acontece com bastante frequência nos homens modernos e com bastante incidência nos casos de neurose obsessiva, mas não ocorrendo somente nestes.

A ciência só aparece no mundo, destaca Freud (1913/1991), quando o homem se dá conta de "que não conhece o mundo" (p. 94, tradução nossa) e por isso precisa procurar uma forma de tomar conhecimento dele. O animismo, como "filosofia da natureza" e sistema cosmológico, é aquele que povoa o mundo com seres espirituais, seres estes que habitam e animam todos os objetos da natureza, vivos ou inanimados. Freud (1913/1991) propõe que a criação dos espíritos foi a primeira realização teórica do homem. A seu ver, estes parecem ter surgido da mesma fonte que as primeiras restrições morais, isto é, as observâncias do tabu. Os seres sobrenaturais que habitam o mundo na cosmovisão animista são "uma das facetas do real" (ALBERTI, 1998a, p. 83).

2.4 Tragédia e Ética? Gozo?

> Os poetas são aliados valiosíssimos e seu testemunho deve ser levado em alta conta, pois conhecem muitas coisas entre o céu e a terra cuja existência nem sonha a nossa sabedoria acadêmica. No conhecimento da alma estão à nossa frente, homens comuns, pois se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência.
>
> *Sigmund Freud* [49]

Santiago (2001a) ressalta que Freud tratou o uso de drogas pela via da dimensão ética, destacando ser o uso de substâncias tóxicas um auxílio que o sujeito usa frente aos percalços da vida, uma "construção substitutiva" auxiliar, que intervém onde o sintoma "se revela uma saída insuficiente para as dificuldades do sujeito frente ao mal-estar do desejo" (SANTIAGO,

[49] *El delírio y los sueños em la "Gradiva" de W. Jensen.* [1907] In: *Obras Completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1992, v.IX, p.8.

2001a, p.14). A droga, nesse contexto, para Santiago (2001a), funciona como uma técnica de corpo, uma tentativa terapêutica, que, entretanto, não evita o perigo do "desperdício de uma grande quantidade de energia" (FREUD, 1930/1992, p. 78), o que demonstra que a satisfação "obtida na tentativa desesperada de evitar o sofrimento carrega consigo, em contrapartida, a nocividade inerente à pulsão de morte" (SANTIAGO, 2001a, p. 107).

A origem e o desenvolvimento do Teatro Grego são atribuídos às festas dionisíacas e aos concursos dramáticos que aconteciam em Atenas nestas festas. Nas peças encenadas em honra de Dioniso, os atores usavam máscaras para encarnar o deus que a máscara representava, as máscaras funcionavam como símbolos da submersão da identidade do ator na de um outro. Esta perda de individualidade é demonstrada não somente através das máscaras, mas também no funcionamento do coro que acompanhava as tragédias. Nele, os membros dançavam e cantavam em uníssono, entoando as mesmas palavras, não individualizados e sem vontade própria, cada um é uma parte do todo. De acordo com Nietzsche[50], conforme aponta Quinet (2015), o coro funcionando como um todo vem representar o princípio de não individuação dionisíaco, a comunhão com o Todo.

Para Brandão (1987), o esquema da tragédia no qual o herói acaba fatalmente nos braços da *Moira*, do destino cego, é uma lição apolínia, como um aviso prévio: "não te 'dionizes', não ultrapasses a medida da miséria mortal, porque se o fizeres, encontrarás os braços de bronze da fatalidade cega..." (BRANDÃO, 1987, p. 132). A faceta dionisíaca é recoberta pela "indumentária solar e patriarcal de Apolo, [que assim] pôde ser tranquilamente agasalhada como liturgia" (p. 133).

A tragédia grega não se opõe ao *logos,* é uma de suas manifestações, é uma palavra que mostra, ela apresenta um mundo "governado por potências divinas" (VORSATZ, 2013, p. 24). O homem na figura do herói trágico deve se responsabilizar pelo seu destino, "o herói trágico é aquele que advém em perda, garantido por meio de seu ato e ordem – no caso, divina – a qual se encontra apenso" (p. 24).

A tragédia é a conjunção artística de Dioniso e Apolo. O dionisíaco expressa o gozo que se encontra para além do princípio do prazer, onde prazer e desprazer encontram-se juntos na sua face de êxtase e de horror. "Dioniso rege *hybris*, a desmedida, a volúpia da dor e sofrimento, a indiferenciação que, em estado puro, levaria até o aniquilamento da vida" (QUINET, 2015, p. 129). Apolo, no entanto, rege a medida, a harmonia, a ordem e a

[50] NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e pessimismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

proporção, criando as formas e a beleza. “A tragédia, ao colocar o mito em cena, com a poesia e a música, restaura seu poder de transportar o gozo e suas vicissitudes” (p. 129).

A desmedida do gozo, a *hybris,* “leva o herói a um ato ou comportamento violento, insolente, desenfreado, caracterizado pelo excesso, pelo transbordamento, podendo ter um caráter libertino, libidinoso e devasso. A *hybris e*stá ligada à arrogância e ao destemor” (QUINET, 2015, p. 153). É uma característica que é tanto negativa quanto positiva. Numa perspectiva moral, a tragédia pode ser pensada: “excesso transgressivo e consequente punição” (QUINET, 2015, p. 153). Mas, segundo Quinet (2015), Nietzsche (1844-1900) em *O nascimento da tragédia* (1872), positiva a desmedida como uma característica que está na base da poesia, do teatro e na arte em geral. “Sem desmedida do gozo, que não cabe em nenhuma métrica, não há arte” (QUINET, 2015, p. 154).

A poética trágica mostra o ato “em ação no sujeito”. É no ato que se encontra a importância da tragédia e não na psicologia do herói. “A tragédia faz aparecer o “sem pensar” do ato, o qual, no entanto, produz o sujeito ético, na medida em que ele é responsável, assim mesmo, por esse ato” (QUINET, 2015, p. 139).

É à tragédia grega que Lacan recorre no seminário *A ética da psicanálise* (1959-60/1988), para falar sobre a ética da psicanálise e também para diferenciá-la não só da ética do Bem como da ética dos bens. Vorsatz (2013) aponta que Lacan quer reforçar a ética da psicanálise como a ética do desejo inconsciente, da relação da ação com o desejo.

Lacan (1959-60/1988), no seminário sobre a ética da psicanálise, refere-se a Aristóteles e à *Ética a Nicômano*, como primeiro livro “verdadeiramente articulado [...] em torno do problema da ética” (LACAN, 1959-60/1988, p.49-50). Em Aristóteles, o prazer, diretriz da ética, é uma atividade cujo objetivo é traçado para o caminho da virtude, o agir virtuoso, evitando todo o excesso e depreciando o desejo, a temperança que acontece pela via mediana.

> A moral de Aristóteles [...] se funda inteiramente numa ordem certamente arrumada, ideal, mas que responde contudo à política do seu tempo, à estrutura da Cidade. Sua moral é uma moral do mestre, feita para as virtudes do mestre, e vinculada a uma ordem dos poderes. (LACAN, 1959-60/1988, p. 377).

A dinâmica do desejo em Aristóteles é dirigida e traçada pelo *logos* e atinge o seu objetivo como desejo do Bem, do Bem supremo. Lacan (1959-60/1988) recorre à Antígona como o representante do desejo singular que se contrapõe à ética. Soler (2012) aponta que

Antígona trabalha para a cadeia genealógica, significante, e sua inflexibilidade ao desejo obscuro ligado aos seus ascendentes faz com que ela identifique-se ao seu destino.

Soler (2012) destaca que neste momento do seu ensino Lacan refere-se ao inconsciente como cadeia significante que nos precede, e à qual é difícil escapar (SOLER, 2012, p. 264). Assim, cabe ao sujeito realizar um desejo que desconhece, desejo obscuro que lhe é transmitido por seus antepassados. A "herança da cadeia nos criou uma dívida, o que ela nos transmite não é um ter, é um vazio, a herança de uma falta a ser e da castração também" (SOLER, 2012, p. 267). Para sustentar o desejo é preciso pagar um preço, este preço é o gozo, é a libra de carne.

As questões éticas estão baseadas na distinção entre verdade e falsidade e envolvem os dualismos: bem/mal, harmonia/discórdia. A questão ética remonta à Antiguidade, cuja doutrina estabelece o vínculo entre o Bem e o conhecimento. Somente quem conhece o Bem supremo, na perspectiva da ética clássica, é capaz de encontrar a felicidade (JULIEN, 1996).

O Bem supremo é o signo da presença soberana de uma Ordem no mundo "segundo a qual o bem e a felicidade conjugam-se num mesmo ponto que os finaliza, soberanamente" (JULIEN, 1996, p. 25). A felicidade é o sinônimo de paz, serenidade e harmonia, enquanto a infelicidade é resultado do conflito interior entre a razão e as paixões, consideradas, estas últimas, doenças da alma. Bem e felicidade constituem uma só sincronia. De acordo com Julien (1996), para os antigos o vínculo entre o Bem supremo e o bem-estar está inscrito na Natureza e na psique humana, todos querem ser felizes, "há um ponto finalizador onde todos somos esperados, ali onde se encontra o objeto, no qual coincidem o bem e a felicidade" (JULIEN, 1996, p. 27).

De acordo com Julien (1996), a tragédia funciona para os antigos questionando o ponto de convergência entre a virtude e a felicidade que se realizaria no Bem supremo. Ao falar da má sorte e do divino obscuro, representado pelos deuses "loucos e furiosos" que colocam os homens, o herói trágico, diante de tantos infortúnios, a tragédia aponta a falha entre a virtude e a felicidade (JULIEN, 1996).

Freud, conforme aponta Lacan (1959-60/1988), se afasta da ética cristã, da aristotélica e da kantiana. Houve em Freud, continua Lacan (1959-60/1988), a percepção da dimensão da ação humana, a descoberta de que a neurose efetivamente se situa na dimensão ética. O conflito neurótico é "massivamente" de ordem moral, fato já levantado pelos "fabricantes de éticas", onde o prazer aparece, na maioria dos casos, como termo oposto ao esforço moral, sendo que, no entanto, é em direção a ele que o bem deve ter como referência final.

Desde muito cedo, já no *Projeto* (1895), Freud descreve o paradoxo existente entre o princípio do prazer e a relação do homem com a realidade, e o quanto a satisfação humana está inteiramente suspensa ao outro. O prazer na economia humana depara-se com um ponto vazio, enigmático, da satisfação, "a busca de uma qualidade arcaica, diria quase regressiva, de prazer indefinível, que anima toda tendência inconsciente" (LACAN, 1959-60/1988, p. 57). Traduzida na mítica primeira experiência de satisfação. Lacan (1959-60/1988) afirma que é através do Complexo do Próximo, *Nebenmensch*, descrito por Freud no *Projeto* (1895/2006) como a relação primordial com outro, que o sujeito como falante e "tudo o que se refere aos processos de pensamento pode tomar forma na subjetividade do sujeito" (LACAN, 1959-60/1988, p. 52).

A ética "consiste num juízo sobre nossa ação" (LACAN, 1959-60/1988, p. 373) e, se há uma ética na psicanálise, "é na medida em que, [...] a análise nos fornece algo que se coloca como medida de nossa ação" (p. 374). A psicanálise nos leva à ação e ao desejo que a habita.

> A ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida. (LACAN, 1959-60/1988, p. 375-376).

O desejo, medida incomensurável e infinita que se coloca no centro da experiência analítica, não se submete nem à normatização nem à universalização, o desejo é estritamente singular, imperioso e irredutível. "O que faz com que possa haver desejo humano, que esse campo exista é a suposição de que tudo o que ocorre de real é contabilizado em algum lugar" (LACAN, 1959-60/1988, p. 380). Que exista um Outro que organize e garanta em algum lugar o sujeito da certeza, aquele que Descartes buscou num Deus que não seja enganador.

Também no seminário sobre a ética da psicanálise, Lacan (1959-60/1988) refere-se à ética em Kant, cujo padrão de revisão ética é aquele que se vincula a uma "proposição de uma razão pura prática, que postula a ação ética como um dever de caráter incondicionado – exceto pela própria razão" (VORSATZ, 2013, p. 17). Vorsatz (2013) destaca que Kant busca retirar "a problemática da ética do campo do conhecimento – como razão *prática* e não *pura* – , sua depuração (ausência de *pathos* que viesse condicionar a ação ética) resulta em uma lei universal" (VORSATZ, 2013, p. 17, grifo do autor). Um imperativo categórico que Freud relaciona ao supereu, aproximando-o de nossa consciência moral. Alberti, Beteille e Santos

(2019[51]), entretanto, advertem que Freud fez do supereu uma "constelação estrutural" que é para além da consciência moral.

As éticas mudaram, mas estruturalmente, pelo fato de sermos falantes, nada mudou. A culpa, "na perspectiva analítica é de ter cedido de seu desejo" (LACAN, 1959-60/1988, p. 382), e, como diz Lacan, frequentemente por um bom motivo, o melhor, "fazer as coisas em nome do bem, e mais ainda em nome do bem do outro, eis o que está longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores" (LACAN, 1959-60/1988, p.383). Freud, destaca Alberti (2014), nos apontou que "o Soberano Bem da *Kultur* pode lançar o sujeito na autodestruição, posto que quanto maior a repressão, maior a culpa e os sentimentos morais que se voltam contra o sujeito" (ALBERTI, 2014, p. 75).

A experiência analítica revela o desejo como aquilo que suporta o inconsciente, "metonímia de nosso ser". "O desejo não condiciona a ação ética – vale dizer o ato –, mas se impõe como condição absoluta" (VORSATZ, 2013, p. 18). O desejo inconsciente é indestrutível, singular e diz respeito à verdade que o sujeito desconhece, "já que não é seu, mas, antes, do Outro, advindo de Outra Cena (*Anderer Schauplatz*)" (p. 19). O horizonte da ética é que há o real, real insubordinado, que sempre volta nas falhas do saber.

> A psicanálise encontra-se orientada por uma ética e que esta diz respeito justamente ao desejo inconsciente e ao ato de um sujeito que garante, *aprés coup*, o primeiro como causa. A questão redobra a formulação freudiana que postula a "existência" de um pensamento inconsciente, isto é, de um pensamento em relação ao qual o sujeito não é o pensador (nem o pensante), mas o pensado. Esse pensamento – articulação de elementos numa sintaxe própria – é por Freud denominado inconsciente, para escândalo de toda a linhagem filosófica que, desde Descartes, identifica a *res cogitans* à consciência e ao eu. (VORSATZ, 2013, p. 100).

Paradoxo que constitui a ética que se refere ao desejo inconsciente: ser responsável por aquilo "que o sujeito não comanda nem determina; ao contrário, encontra-se submetido" (VORSATZ, 2013, p. 100). A ação do sujeito é habitada pelo seu desejo. A tragédia é marcada por uma ambiguidade que, de acordo com Vorsatz (2013), remete ao funcionamento significante, a equivocidade da linguagem "em relação à qual o sentido, não sendo único, será de ordem ética. Vale dizer, o sentido se encontra na dependência de uma escolha que se coloca a cada vez, para cada um" (VORSATZ, 2013, p. 152).

Segundo Quinet (2015), Freud viu no herói da tragédia grega o paradigma do sujeito desejante, característica do sujeito dividido. O trágico "traduz uma consciência dilacerada, o

[51] ALBERTI, S.; BETEILLE, I.; SOUZA, C. *A extimidade do supereu e um sujeito melancolizado*. 2019. No prelo.

sentimento de contradições que dividem o homem contra si mesmo" (QUINET, 2015, p. 129). Em Lacan, afirma Quinet (2015), o herói está no lugar de objeto: objeto de desejo, de crime, querido, expulso. Dupla vertente do herói: sujeito e objeto (QUINET, 2015, p. 159). O agente causal do ato heroico é o objeto, o sujeito realiza o ato "sem pensar", o ato encontra-se do lado do objeto *a*.

A fatalidade da fala é ser "tributária da dependência do homem às leis do Outro, o simbólico, tal como inscritas em seu Inconsciente" (QUINET, 2015, p. 145). O homem, ao falar, faz aparecer a dimensão da alteridade, o Outro que na tragédia grega está representado nos deuses. Em Lacan, "o trágico diz respeito ao desejo e ao ato e sua conexão com o gozo, para além do princípio do prazer" (QUINET, 2015, p. 127).

Nietzsche, conforme aponta Quinet (2015), atribui o efeito trágico à conjunção de dois impulsos estéticos: o apolíneo e o dionisíaco. O apolínio está no âmbito da figuração, da bela aparência, do poder divinatório de Apolo, que seriam da ordem do simbólico e do imaginário em Lacan. O dionisíaco, ao contrário, é a embriaguez, o êxtase, vai da beberagem narcótica à alegria, passando pelo terror e pela violência que arrastam multidões cantando e dançando.

O dionisíaco faz o sujeito ser destituído pela invasão do gozo que inebria. O sujeito é transportado pelo gozo e "caminha acéfalo ao comando das batidas da pulsão" (QUINET, 2015, p. 163). Enquanto o apolínio está do lado do sujeito significante, o dionisíaco remete ao objeto *a*, mais-de-gozar, ele está para o real. A tragédia coloca em cena o destino do ser, do ser-para-a-morte, do ser-para-o-sexo. Aos temores e horrores de existir (p. 163) e "a neurose se organiza como uma defesa contra o terror que o desejo provoca" (p. 148).

Elia (2010) nos aponta que a verdadeira dimensão trágica da experiência do sujeito está na impossibilidade do sujeito de articular em palavras seu desejo, e também na "correlata inexorabilidade da sujeição do sujeito ao que se articula sem seu arbítrio, decisão ou vontade, sem sua consciência, mas certamente com sua escolha ativa, no ato mesmo em que se faz sujeito do inconsciente" (ELIA, 2010, p. 57).

Lacan (1959-60/1988) sustenta que nesse período em que a ciência domina,

> o desejo do homem, longamente apalpado, anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticado pelos educadores, traído pelas academias, muito simplesmente refugiou-se, recalcou-se na paixão mais sutil, e também mais cega, como nos mostra a história de Édipo, a paixão do saber. (LACAN, 1959-60/1988, p. 388-389).

Milner (1996) destaca: "se a ética existe, a ciência nada tem a dizer sobre isso, e sem dúvida, como ciência, ela nada tem a fazer quanto a isso" (p. 46).

2.5 A Ciência no mundo – um novo modo de saber a droga

> Tudo o que temos chamado de mundo ao longo da história deixa resíduos superpostos, que se acumulam sem se preocupar com as contradições. O que a cultura nos veicula como sendo o mundo é um empilhamento, um depósito de destroços de mundos que se sucederam e que, apesar de serem incompatíveis, não deixam de se entender muito bem no interior de nós.
>
> *Jacques Lacan*[52]

A ciência moderna, afirma Lacan (1962-63/2005), avança na medida em que renuncia a preservar qualquer pressuposto cósmico ou "cosmicizante". É através da articulação algébrica, das letras, que o discurso científico encontra o real, este é "o único aparelho do qual designamos o que é real" (LACAN, 1971/2009, p. 27). A ambição da ciência é cifrar o real por algoritmos, definindo um saber que só é seguro e instrutivo se for fixado pela operação do cálculo. Desta feita, a ciência moderna pressupõe o esvaziamento de todo saber enquanto representação ou significação, impondo a renúncia ao gozo do sentido. Não deixando lugar para o inefável, para o irracional, e o desconhecido cede lugar ao vazio.

> A ciência cria o real, já que seu trabalho de formalização acaba por apreender um saber que passa a existir no real. Um saber que, na sua intromissão no próprio modo de funcionamento das coisas do mundo, chega a produzir mudanças no real. (SANTIAGO, 2001a, p. 59).

A ciência constituiu sujeito e objeto, duas categorias conceituais que travam entre si a relação fundamental do conhecimento (ALBERTI; ELIA, 2008). É somente pela via do significante que ela opera. O real matemático é construído a partir de uma experiência puramente significante, ele emerge a partir do impossível, sob a forma de um impasse na formalização, uma espécie de resíduo da operação significante (MILLER, 1998, p. 50). A ciência só trata daquilo que pode ser representado, simbolizado, o que está fora do simbólico, também fica fora do seu campo (ALBERTI; ELIA, 2008).

Antes do advento da ciência, o conhecimento de uma substância estava associado a uma experiência mística, a uma revelação.

> O saber que outrora serviu para dar sentido ao universo que se impunha aos falasseres, saber contado e transmitido levando em conta quem o havia contado ou

[52] *Seminário 10, A angústia* (1962-63/2005), p. 47.

> transmitido, deixou apenas uma vaga lembrança: reduzida a um significante, a S_1, esta lembrança de saber ligado ao gozo, opera em seu nível puramente estrutural – sem depender de um enredo articulado por mais de dois significantes, S_1 e S_2 . (D'ARGORD; SGARIONI, 2013, p. 8).

É pela escrita que a ciência avança. Nova face do saber, concebida pelo conhecimento generalizável.

A ciência, afirma Lacan (1969-70/1992), não quer saber da verdade como causa, ela "rejeita e exclui a dinâmica da verdade" (p. 95). No texto *A ciência e a verdade* (1965/1998), Lacan trata a relação da verdade como causa nos saberes da magia, da religião, da ciência e da psicanálise. Para tal, remete às quatro causas aristotélicas.

Na magia, como visto no tópico acima, a verdade é interrogada como causa eficiente, "o recurso ao pensamento mágico não explica nada, o que trata de explicar é sua eficiência" (LACAN, 1965/1998, p. 891). Como consequência, o saber se mantém velado, recalcado para o sujeito da ciência. Na religião (monoteísta) é como causa final que a verdade é tratada, há uma denegação da verdade como causa, e é a Deus que a causa do seu desejo é entregue. A demanda do sujeito religioso é submetida ao desejo suposto de um Deus que é preciso seduzir; é por conta dessa sedução, nos aponta Lacan (1965/1998), que entra o jogo do amor. Para o saber religioso, a verdade é instalada num status de culpa e remetida ao juízo final, onde "um julgamento incorruptível definirá a verdade dos atos do sujeito (percebamos que ele só se torna parte interessada no que o implica quando Deus o julga conforme o seu desejo)" (CARDOSO, 2000).

Para a ciência, a causa da verdade é formal, pois a ciência nada quer saber da verdade. Daí Lacan (1965/1998) relacioná-la ao mecanismo de foraclusão da psicose. A ciência foraclui o sujeito e sua verdade. Lacan (1965/1998) atribui à psicanálise a causa material, que é "a forma de incidência do significante" (p. 890) e diz que é isto que lhe confere sua originalidade, e afirma a necessidade da teoria do objeto *a*. Para a psicanálise, é o objeto *a* a causa, causa do desejo, do pensamento, de qualquer intencionalidade do sujeito.

Segundo Santiago (2001a), o conceito de *phármakon* é o que melhor representa a droga. Em Platão, o conceito de *phármakon* relaciona-se com a linguagem e é traduzido como remédio, veneno, droga, medicina. De acordo com Kohan (2012), a vida e a obra de Sócrates são marcadas por uma relação próxima com o *phármakon* e encontramos menção a ele em vários diálogos de Platão. No diálogo *Fédon*, que retrata a morte de Sócrates após beber o *phármakon*, cumprindo sua condenação, encontramos uma definição para *phármakon*, narrada por Sócrates e que diz ter ouvido dos antigos:

> uma divindade egípcia, Theuth, inventor de coisas tais como os números, a aritmética, a geometria e a astronomia, o jogo do gamão e os dados, apresentou ao Rei Thamuz os caracteres da escrita (*grámmata*, 274d) como um aprendizado que tornaria os egípcios mais sábios e com mais memória e, por isso, deveria ser repassado a todos eles. Ele afirma ter descoberto uma droga (*phármakon*, 274e) para a memória e o saber. Contudo, o rei questiona a descoberta da divindade. Ele afirma que a escrita teria o efeito contrário, provocando o esquecimento nas almas dos que a aprendem, pois, por confiarem em caracteres externos, descuidariam da sua memória. Segundo Thamuz, Theuth teria descoberto uma droga (*phármakon*, 275a) para a rememoração (*hipomnéseos*) e não para a memória (*mnéme*). A escrita oferece aparência de saber e não verdadeiro saber. (KOHAN, 2012, p. 41-42).

Kohan (2012) diz estar aí "a tremenda invenção platônica, seu mito primordial, a divisão do ser em ser em si e ser derivado, em modelo e simulacro, original e cópia" (p. 42). O resultado dialético que se segue no diálogo leva Platão a confirmar "a antecedência da diferença em relação à unidade. O ser é diferença, mal que pesa a Platão" (p. 44). De acordo com o autor, Platão bebe do seu próprio veneno e, citando Derrida (1930-2004), define a escrita como o "jogo do outro no ser"[53] (DERRIDA apud KOHAN, 2012, p. 45). Assim conclui que "só há ser – e verdade – porque há diferença e repetição" (p. 45). O *phármakon* traz ao mesmo tempo a ideia tanto da possibilidade quanto da impossibilidade de ser o que é.

Na *Odisséia* de Homero, o *phármakon* é uma bebida com o poder de apaziguar a dor e a cólera, um remédio engenhoso, uma poção mágica, um bálsamo. Suas propriedades conferiam-lhe o poder de apaziguar qualquer lembrança infeliz. Traduzido como remédio, veneno, droga, medicina, Santiago (2001a) aponta que para Derrida não haveria uma unicidade possível nesse conceito; o conceito de *phármakon* impossibilita a fixação de seu sentido num dos contrários, pois, ao mesmo tempo em que é remédio é também veneno, o que o caracteriza no plano das palavras antitéticas.

É um conceito que aparece, cito Santigo (2001a), "seja como imagem de um gozo inefável, seja como condição de representação do não-saber [...] numa tentativa não somente de designar, mas também de nomear o que pertence ao real" (p. 23). Assim o aspecto oculto do *phármakon* denota a opacidade do real que aparece em jogo em todo símbolo. "Mais do que um efeito de sentido, a transmutação do remédio em veneno não se engendra, simplesmente pelo caráter de inutilidade do gozo, mas, sobretudo, pelo seu elo inexorável com o mal" (SANTIAGO, 2001a, p. 36).

---

[53] DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 118.

Nas sociedades míticas, onde predomina o pensamento mágico, Santiago (2001a) aponta que a questão da verdade como causa no efeito do *phármakon* é a eficiência dos seus efeitos. Nas sociedades das marcas, onde figura a alquimia, e domina o discurso religioso, a causa é final, o *phármakon* aparece como uma revelação que somente à pureza do alquimista poderia se revelar. No discurso da ciência, a causa é formal, é no formalismo que a droga encontra no discurso científico a sua verdade.

No século XVI, a natureza "é representada como um ser possuído de uma força vital; é a vida que constitui sua essência" (SANTIAGO, 2001a, p. 52). A noção de força vital figura como uma função da dimensão do mistério que ficavam a cabo dos estudos da alquimia. Os remédios, no plano do saber da alquimia, seriam dotados de uma força contrária à doença, capazes de realizar "*o retorno heróico à unidade do organismo*" (SANTIAGO, 2001a, p. 53 grifo do autor).

O uso do *pharmakon* no saber da alquimia correspondia a uma "práxis", uma experiência mística que comportava sempre a dimensão do inefável, exigindo a contrapartida de um complemento transcendente que funcionasse como Outro, isto é, aquele que desse a garantia da revelação última da verdade. O conhecimento do alquimista se apresentava como uma revelação, e somente a "pureza de alma de seu operador era, como tal, e de modo determinado, um elemento essencial do negócio" (LACAN, 1964/2008, p. 17). É essa pureza que possibilita "o acesso à verdade que reside no Outro transcendente" (SANTIAGO, 2001a, p. 55).

A ciência moderna destituiu o misticismo vitalista, a ideia da existência da necessidade de um princípio irredutível ao domínio físico-químico para explicar os fenômenos referidos à vida. O discurso da ciência se desenvolveu e se desenvolve na suposição da existência de um saber no real, saber que é alcançado através da articulação algébrica, das equações. O saber da ciência restringiu a droga a um "*tóxico",* resumindo-a "ao mecanismo de ação dos tóxicos e dos venenos, segundo suas propriedades físicas, químicas e biológicas" (SANTIAGO, 2001a, p. 18), renegando o sujeito, o desejo e o gozo que estão envolvidos no seu uso.

Ligado ao processo de formalização das qualidades tóxicas das substâncias da natureza, o saber científico tem na química e na farmacologia as principais áreas de pesquisa especializadas dedicadas a este trabalho. A partir do processo de separação, descrição e escrituração dos componentes químicos de uma substância é estabelecida uma correlação entre os mecanismos de ação dos tóxicos e seus venenos, tendo como base as propriedades físicas, químicas e biológicas.

Os princípios ativos das substâncias são definidos objetivamente e é a quantidade da dosagem de cada um desses princípios que irá conferir o caráter letal ou não de um tóxico. A propriedade da intoxicação está intimamente ligada à noção empírica da substância e limites dos graus de nocividade desta no organismo, assim como o conjunto de distúrbios dela resultantes são estabelecidos a partir daí (SANTIAGO, 2001a, p. 18).

A substância, no saber científico, deixa de ser signo interpretável pelo sábio e torna-se 'significante' na natureza, a substância adquire um status de permanência de acordo com a concepção cartesiana da matéria.

> O químico concebe as substâncias em seu aspecto puramente formal, antes de apreendê-las por suas propriedades materiais. Assim repousa sobre esse novo racionalismo químico a possibilidade de se expressar esse efeito *phármakon* a partir do mecanismo de ação de várias substâncias como compostos alcalinos, formados, fundamentalmente, de hidrogênio e de nitrogênio. (SANTIAGO, 2001a, p. 67).

Com esse novo modo de apreensão do real pelo saber científico da química, conforme aponta Santiago (2001a), qualquer saber revelado pelas vias do simbolismo é expulso assim como qualquer representação possível *a priori* da substância. O ideal científico baseia-se num método, numa sistemática, num plano, num cálculo possível da substância suplantando qualquer ideal retórico do substancialismo da alquimia. Na passagem da alquimia à química, Santiago (2001a), parafraseando Lacan no seminário *A ética da psicanálise* (1959-60/1988), afirma: "Deus é expulso da matéria".

A rejeição de qualquer verdade no sentido de um saber mítico sobre o *phármakon*, atrelado ao aparecimento da droga no mercado do gozo, seja esta lícita ou ilícita, tem como efeito, segundo Santiago (2001a), o retorno da verdade sobre o fundo enigmático de um excedente de gozo, outra manifestação do utilitarismo, responsável pela geração de *gadgets*, produtos da ciência. A problemática da emergência da droga é ignorada e o discurso médico atrelado ao saber científico fica retido apenas na toxicomania conceitualizada como doença. O discurso médico tenta reconstituir a origem da toxicomania apoiando-se na psiquiatria, esquecendo-se que a droga e a toxicomania são, elas próprias, resultantes da incidência da ciência no saber, como fenômeno de gozo.

O trabalho de formalização das qualidades tóxicas, ideal do saber científico, não está dissociado do ideal de administração dos corpos e da gestão calculista da vida, designado por Foucault (2011) como o "bio-poder". O discurso sobre a droga difundido na sociedade é marcado pela ideia de "delimitação dos graus de nocividade de uma substância tóxica no organismo e do conjunto de distúrbios dela resultantes" (SANTIAGO, 2001a, p. 18). No

decorrer do tempo este discurso promoveu reflexos no discurso jurídico levando ao que Lacan (1966b) denominou como a questão da "repressão policial", donde a "maior ambição da ordem jurídica é a de regulamentar o uso abusivo da droga, circunscrevendo-o, em certos casos, às fronteiras do útil" (SANTIAGO, 2001a, p. 19).

A ciência exige a disjunção do saber e da verdade e a supressão de qualquer ligação entre eles. Há na psicofarmacologia moderna um ideal de busca dos "espíritos das drogas", que se relaciona à ambição da ciência de explicar as "propriedades subjetivas intrínsecas às substâncias narcóticas, suscetíveis de limitar a satisfação encontrada pelo indivíduo" (SANTIAGO, 2001a, p. 28), isto é, explicar a satisfação extraída das drogas e vedar as particularidades do sujeito.

A droga aparece como uma derivação do encontro entre a ciência e as substâncias que manifestam o efeito *phármakon*, porém, tal como conhecido hoje, o fenômeno da droga "encarna o retorno do efeito de sentido sob a forma enigmática do gozo, resto da operação de cálculo do sujeito da ciência" (SANTIAGO, 2001a, p. 59). E a toxicomania assume o lugar de *efeito de discurso*, "produto das mudanças operadas pela emergência do discurso da ciência no mundo" (SANTIAGO, 2001a, p. 29).

Para Santiago (2001a), foi a partir do discurso da ciência e de sua conjunção com o discurso do capitalista que um novo utilitarismo da droga se estabelece. O discurso da ciência, com a sua formalização característica derivada do trabalho de "literalização" das substâncias da natureza, confina a droga apenas às suas propriedades tóxicas. A partir do corte estabelecido pela ciência moderna no mundo, as drogas até então inseridas nas sociedades ditas primitivas como uma forma de acessar o inefável, passam a ocupar na *doxa* contemporânea o lugar de um dos responsáveis por grande parte dos flagelos por que passa a sociedade, sendo condenada como um agente nocivo.

Como mercadoria de troca, a droga apresenta uma característica diferencial em relação às outras mercadorias. Sob a ótica da variação dos preços, tendo como pressuposto as leis de oferta e procura, as drogas são classificadas dentro do grupo de mercadorias que se comportam de uma forma mais inelástica do que as outras, pois a sua procura é menos suscetível à variação do preço, como, por exemplo, o cigarro. Um aumento no preço não corresponde à mesma proporção que a queda na procura. Além deste componente, ou talvez também por ele, o negócio das drogas é altamente lucrativo, seja lícito (álcool e psicofármacos) ou ilícito.

No mercado das drogas ilícitas existe uma maior tendência ao monopólio no fornecimento do que em outros mercados, este monopólio é mantido à custa de violência e

corrupção. “A ilegalidade gera lucros tão altos que monopolizar esse mercado é um prêmio pelo qual vale muito a pena lutar” (COYLE, 2003, p. 29). Segundo a visão de Coyle (2003), quanto maior a rigidez da proibição, mais rentável é o negócio, pois a concorrência acaba sendo pressionada tanto pelos fornecedores mais violentos e determinados a eliminar seus concorrentes, como também pela ação da polícia e das demais instituições repressoras, que acabam por funcionar como auxiliares no processo de redução do número de fornecedores aumentando o poderio dos mais fortes.

Paralelo ao tráfico e à corrupção subjacente a ele, existe um enorme negócio de lavagem de dinheiro que cresce vinculado aos ganhos dessa “indústria” e que acaba por promover a extensão do alcance e do domínio dos traficantes a outras atividades, dessa vez legais. Cenário este que tem alcance e escala global. Não podemos também nos esquecer do mercado de armas que sustenta a Guerra às Drogas decretada desde 1980 pelos EUA no governo Reagan. Todo um aparato econômico que suporta e sustenta essa indústria.

A droga, no discurso moderno, é uma mercadoria que perde o “conhecimento” atribuído ao *phármakon*. Ao entrar no mundo moderno via o saber da ciência, ela também se submete ao mercado capitalista. A droga passa a existir como resto, um excedente de gozo, um acréscimo, um mais-de-gozar particular (SANTIAGO, 2001a, p. 59). “Para a psicanálise não há droga na natureza, tal como a ciência faz crer. Isso quer dizer que não há noção de droga que não seja relativa ao contexto discursivo no qual ela se enuncia” (SANTIAGO, 2001a, p. 20).

O sintoma encarna a discordância entre o real e aquilo pelo qual se dá a superestrutura significante (SANTIAGO, 2001a). O sintoma social tal qual Lacan atribui à Marx, representa a inclusão do que não vai bem, a dimensão real do sintoma. A toxicomania é efeito de discurso, efeito do encontro do discurso da ciência com o gozo, enquanto o gozo é a dimensão banida do domínio da ciência (SANTIAGO, 2001a).

3 DROGA, TOXICOMANIA E PSICANÁLISE

> É feliz e justo que Dom Juan se chame o sedutor, como aliás o Diabo, que se chama Lúcifer. É o "estado dionisíaco" que Dom Juan, como de certo também o diabo, persegue freneticamente, estado em que a análise nietzschiana distingue "o instinto sexual, a embriaguez, a crueldade que pertencem todos à mais antiga alegria de festa no homem".
>
> *Jules Monnerot*[54]

Conforme analisado nos capítulos anteriores, o surgimento da ciência moderna no mundo provocou uma profunda ruptura no pensamento humano e na forma de produzir conhecimento. Lacan (1972-73) afirmou que o discurso da psicanálise só é pensável depois da emergência do discurso da ciência e dos seus efeitos, visto que a psicanálise trata do sujeito nascido e foracluído, no mesmo golpe, pela ciência.

O real do sujeito, no sentido do que não é simbolizável, não interessa à ciência; é através da articulação significante, pelas equações algébricas, que ela irá acessar o real. Ela não quer saber do indizível, razão de existir na ciência um ideal de cifrar todo o real. Através da farmacologia, da química e da biologia, a ciência busca restringir a droga a um "*tóxico*", renegando o sujeito, o desejo e o gozo envolvidos com o seu uso.

A ciência aplicada à produção possibilitou a criação de objetos e instrumentos que não só solucionaram, mas também criaram novos problemas de dominação e exploração da natureza e do trabalho. O capitalismo tem no consumo o motor propulsor da desenfreada disseminação da produção pelo mundo e da globalização das formas de relações que sustentam seu contínuo crescimento. A droga, no discurso moderno, participa do mercado do gozo e do ideal de colonização do mesmo.

A droga, inserida no mercado capitalista, funciona como uma mercadoria "especial" com atributos que afetam os corpos daqueles que a usam. Essa afecção denuncia um gozo que nos antigos rituais, incluindo aí os dionisíacos, faz uma ponte entre o sagrado e o profano, articulado ao discurso mítico que o sustenta. O dionisíaco faz o sujeito ser destituído pela invasão do gozo que inebria e que o coloca em estado de êxtase e entusiasmo. A desmedida e o incomensurável estão ligados à experiência mística de comunhão com o deus e estão, para além do princípio do prazer, se encontrando do lado de um transbordamento. O discurso

[54] MONNEROT, J. Dionisos Filósofo. In: *Revista Acéphale*, n 3-4, julho 1937, p.11.

mítico se liga ao pensamento primitivo, e o fetichismo foi um conceito cunhado para classificar essa forma de pensar.

O fetichismo como conceito apareceu no primeiro período de expansão global do capitalismo, período marcado pelos processos de colonização dos povos além-mar. Mais tarde, no século XIX, esse mesmo conceito foi absorvido pela psiquiatria para especificar um modo de satisfação sexual perverso, um modo de satisfação que não tem por finalidade a reprodução.

Marx e Freud, cada um no seu campo de saber, utilizaram-se do conceito de fetichismo como possibilidade de ampliação da visão crítica da sociedade capitalista. Este conceito foi usado para expor os mobiles de alienação no campo da linguagem.

O conceito de fetichismo traz embutido em si a ideia de conciliação de uma contradição, da mesma forma também o conceito de *phármacon,* que tanto pode ser remédio como veneno. O significante "droga" não é diferente, ele não pode ser unificado em um único conceito, pois nas drogarias, que se multiplicam mais do que qualquer outro comércio atualmente, que costumamos comprar e encontrar as drogas lícitas.

3.1 O conceito de fetichismo

Safatle (2010), no livro *Fetichismo colonizar o Outro,* aponta Charles de Brosses[55] (1709-1777) como o primeiro a enunciar o conceito de fetichismo "como peça maior de uma operação que visava a estabelecer os limites entre as sociedades esclarecidas [modernas] e as primitivas" (SAFATLE, 2010, p. 21). O termo fetichismo nasce no campo da antropologia sob o impacto das Grandes Navegações e da 'globalização' do mundo ocidental no "imaginário europeu". O fetiche representava o "culto de objetos inanimados e, em outros casos, como divinização de animais e de fenômenos irregulares da natureza" (p. 22). As sociedades primitivas seriam "vítimas" de um sistema de encantamento e de crenças supersticiosas e os objetos "fetisso" seriam aqueles que possuem uma força encantada, sobrenatural, divina.

[55] Membro da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* e colaborador da *Enciclopédia* de Diderot e d'Alambert.

Para De Brosses, segundo Safatle (2010), o fetiche não se confunde com a imagem de um santo católico, ou do ouro, por exemplo, pois este não é uma forma de representação como os outros seriam. De acordo com Brosses, o pensamento primitivo estaria marcado pela "ausência de desdobramento entre o representante e o representado" (SAFATLE, 2010, p. 35). Um pensamento incapaz de operações com abstrações e simbolizações.

O pensamento "primitivo" corresponde à forma de pensar projetiva, impulsionada pelo medo e pela ignorância. Seria o modo elementar de defesa contra o medo diante do caráter imprevisível dos fenômenos naturais e que ainda não "se tornou senhor da natureza através do desvelamento da estrutura causal dos fenômenos" (SAFATLE, 2010, p. 34). Freud (1913/1991), em *Totem e Tabu,* aponta a cosmovisão do homem primitivo — aquele que de forma clara e menos poluída impõe as leis da vida psíquica às coisas reais. Comparado ao pensamento infantil, que desconhece os usos figurados da linguagem, o pensamento "primitivo" seria incapaz de metaforizar, e as metáforas para esses povos seriam tomadas ao pé da letra. Em contraposição, o pensamento "moderno", conceitual e científico, se daria através de um movimento de abstração. Esta abstração denotaria a capacidade de "passar de objetos sensíveis aos conhecimentos abstratos [...] [e assim] construir conceitos e símbolos genéricos" (SAFATLE, 2010, p. 34). Para De Brosses, aponta Safatle (2010), a potência da representação só seria própria de religiões monoteístas derivadas do judaísmo, como o cristianismo e o islamismo.

Safatle (2010) pinça em Augusto Comte (1798-1857) a definição de fetichismo como sendo o "estágio inicial da vida social e das formas de pensar" (SAFATLE, 2010, p. 22). Para Comte, existiriam três estágios do espírito humano: o teológico, o metafísico e o positivismo. O fetichismo marcaria a primeira fase do estágio teológico, seguido pelo politeísmo, culminando com o monoteísmo. A teoria do fetichismo abordada pelos pensadores modernos, de acordo com Safatle (2010), abria espaço para um paralelismo entre progresso "histórico-natural" da humanidade (filogênese) e o desenvolvimento do indivíduo (ontogênese) (SAFATLE, 2010, p. 36).

A descoberta do Novo Mundo colocou a Europa Ocidental em contato com sociedades que viviam de forma completamente outra que a sua. Esses povos diferentes e estranhos, encarados como "primitivos" e atrasados, não haviam alcançado o grau de esclarecimento e maturidade de raciocínio como o europeu, representado pelo pensamento conceitual abstrato, índice maior do progresso intelectual. Além do fator discriminatório em si, essa interpretação permitiu que a colonização do mundo suportasse e promovesse um grande sistema de sujeição, educação e dizimação dos povos considerados "não civilizados".

Em 1887, Alfred Binet (1857-1911) importa o conceito de fetichismo para a psiquiatria e o insere no estudo sobre as perversões. Safatle (2010) afirma que a partir de Binet o fetichismo passou a corresponder a uma nosografia no campo da saúde mental, um modo de investimento libidinal, exclusivo ou não, que tem como alvo objetos inanimados ou partes do corpo em detrimento do interesse sexual com finalidades reprodutivas, ou genitais, consideradas normais e objetivo final da sexualidade.

Binet descreveu o fetichismo como o "amor por coisas inertes" (SAFATLE, 2010, p. 39), tais como peças de roupa, sapatos, ou partes do corpo, como mãos, pés, olhos, cabelos. O perverso fetichista não passaria "do objeto à função", função esta entendida como a função global de reprodução sexual. Como ressalta Safatle (2010), Binet reconheceu, entretanto, que no amor todos seriam um pouco fetichistas.

Safatle (2010) aponta que Binet se apropriou de um termo que pertencia a outra área do saber e, através da ideia da existência de um "pensamento primitivo", traçou uma aproximação deste com o comportamento infantil e a patologia mental, criando as três grandes figuras da minoridade e "um mito da identidade entre o doente, o primitivo e a criança" (SAFATLE, 2010, p. 23).

Os perversos seriam "selvagens entre europeus" (SAFATLE, 2010, p. 23). Foucault (2011) destaca que as duas grandes inovações do século XIX, em relação à "tecnologia do sexo", "a medicina das perversões e os programas de eugenia" (FOUCAULT, 2011, p. 128) promoveram um grande sistema de degenerescência, racismo e controle social. Freud, em 1905, ao afirmar que a sexualidade é perverso-polimorfa para todos os humanos, fez da psicanálise, aos olhos de Foucault, a única que se opôs "rigorosamente aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência" (FOUCAULT, 2011, p. 129).

Safatle (2010) destaca que Freud e Marx representaram dois regimes de crítica, de:

> [...] dar forma conceitual a um momento histórico de deslocamento do sistema de partilha entre a modernidade e a pré-modernidade. Pois eles mostraram como o encantamento e a alienação que o Ocidente identificou em seu Outro operam, na verdade, no interior de nossas sociedades desencantadas e no cerne de nossas próprias formas de vida. (SAFATLE, 2010, p. 26).

Para Safatle (201), o conceito de fetichismo não só aproxima Freud e Marx, mas é um conceito que unifica a crítica da linguagem, do trabalho e do desejo nas sociedades modernas capitalistas.

3.1.1 Eles não sabem o que fazem – o fetichismo em Marx

A mercadoria, como nos apontou Marx, e conforme analisado no primeiro capítulo, funciona como puro suporte de valores de troca. Ao produzir e consumir valores de troca, "os sujeitos não sabem o que fazem", famosa frase de Marx para descrever o desconhecimento, a alienação ideológica. Segundo Safatle (2010), Marx estaria retornando a frase: "eles não sabem o que veem"; proferida por De Brosses ao se referir ao fetichismo dos povos primitivos (SAFATLE, 2010).

O conceito de fetichismo da mercadoria descreve a forma como encontramos nos processos de trocas econômicas processos semelhantes àqueles descritos como fetichistas nas sociedades ditas primitivas. Marx utilizou o conceito de fetichismo para apontar a estrutura da mercadoria e provou que no cerne da moderna e "desenvolvida" sociedade capitalista encontramos os mesmos moldes, a mesma estrutura de alienação e encantamento daquela encontrada nas sociedades arcaicas.

Para que haja troca e circulação há a necessidade de que os valores de uso, qualitativamente diferentes, sejam reduzíveis a um valor de troca homogêneo, é necessária uma abstração, uma unidade de valor que permite medir e comparar e fazer a equivalência entre as mercadorias. No caso da troca de mercadorias, o dinheiro cumpre essa função. É na propriedade atribuída ao dinheiro, que aparece como se fosse imediata e "natural", que o fetichismo é mais evidente. Marx afirmou que o valor de uso, no ato da troca, é esquecido, o que desvincula a mercadoria da pretensa esfera das necessidades do homem, alienando, ao mesmo tempo, o homem do seu trabalho. O corpo da mercadoria se conforma com a "objetividade fantasmática" representada no preço, puro valor de troca. Esse processo expõe a possibilidade de todo corpo equivaler a outro, de todo corpo passar no outro, ou de todo corpo dissolver-se no outro, desde que se estabeleça um padrão geral, uma abstração.

O corpo dos objetos, com suas características sensíveis, deve ser negado para que determinado valor, uma idealidade, possa não apenas ser atribuído, mas encarnado. Esta encarnação é a conformação a uma idealidade – fetiche, que se transforma em uma "coisa sensível suprassensível" (SAFATLE, 2010, p. 112). O resultado final do fetichismo seria a possibilidade de reversibilidade absoluta dos corpos.

Safatle (2010) aponta que em Marx o "uso" refere-se ao modo que estabelece a relação do sujeito com o objeto, e o desejo de reconhecimento social passa a ser introduzido nos objetos consumidos. Dessa forma, o "uso", ou o "consumo", passa a assumir uma fruição

estética (SAFATLE, 2010, p. 113). O consumo aponta a relação sujeito/objeto e a existência de um valor "imaterial", que só se realiza quando o sujeito é capaz de passar por e anular todas as determinações singulares.

Por sua vez, Zizek (1996) aponta no conceito de fetichismo da mercadoria de Marx uma espécie de matriz que nos faculta entender todas as outras formas de "inversão fetichista". A dialética forma-mercadoria, nos atenta o autor, nos oferece uma "chave teórica de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com o campo da economia política (direito, religião, etc.)" (ZIZEK, 1996, p. 301). A análise formal da mercadoria ilumina a explicação histórica do modo de pensamento conceitual abstrato próprio à ciência moderna.

A ciência moderna — aquela apontada no capítulo anterior, que pressupõe o esvaziamento de todo saber como representação ou significação — pressupõe um aparato de categorias através do qual ela capta a natureza. Zizek (1996) reconhece esse conjunto de elementos como os apontados por Marx na própria efetividade social, no ato da troca da mercadoria. O dinheiro, a moeda, na efetividade social do mercado, é tratado como se consistisse "numa substância imutável, uma substância sobre a qual o tempo não exerce nenhum poder, e que se situa num contraste antiético com qualquer material encontrado na natureza" (SOHN-RETHEL[56], apud ZIZEK, 1996, p. 303). Sabemos que o dinheiro, assim como qualquer outro objeto material, sofre desgaste no uso e se modifica ao longo do tempo, porém lidamos com ele como se o seu valor fosse imutável.

> Quando os indivíduos usam o dinheiro, eles *sabem muito bem que não há nada de mágico* nisso — que o dinheiro, em sua materialidade, é simplesmente uma expressão de relações sociais. A ideologia cotidiana espontânea reduz o dinheiro a um simples sinal que dá ao indivíduo que o possui o direito a uma certa parte do produto social. Assim, no plano do dia-a-dia, os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que *fazem*, eles *agem* como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse a encarnação imediata da riqueza como tal. Eles são fetichistas na prática, e não na teoria. O que "não sabem", o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social – no ato de troca da mercadoria –, estão sendo guiados pela ilusão fetichista. (ZIZEK, 1996, p 314, grifo do autor em itálico e nosso sublinhado).

Zizek (1996) cita Marx para afirmar a necessidade da existência de um Outro, uma autoridade monetária na qual todos devem crer e que atue garantindo o valor da moeda. Este "Outro", com suas leis,promove uma fantasia ideológica que dá "existência" a um Outro sob a "forma" de Mercado, que mais do que garantir o valor da moeda, "totaliza os méritos, os valores" (LACAN, 1968-69/2008, p. 17) — relembrando a fala de Lacan no seminário *De um*

[56] SOHN-RETHEL, S. *Intellectual and Manual Labor*, Londres, 1978, p.31.

Outro ao outro (1968-69/2008). A existência da crença é fundamental para que o campo do Outro, lugar onde as relações de significação se organizam, se sustente (TEXEIRA; SANTIAGO, 2017, p. 101). A estrutura da crença é a mesma da cisão e do desmentido (*Spaltung und Veleugnung*), aponta Zizek (2015a).

O ponto crucial do fetichismo, afirma Zizek (1996), está no desconhecimento do efeito estrutural, efeito da rede de relações entre os elementos. Daí Zizek afirmar que a ideologia vislumbra o efeito fetichista na sociedade moderna, ela não é uma ilusão que mascara o verdadeiro estado de coisas, mas uma "fantasia social" (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. Se o lugar da ilusão está no próprio fazer, a frase de Marx, destaca Zizek (1996), pode ser lida da seguinte maneira: "eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo".

A ideologia funciona, conforme apontado por Marx, como uma superestrutura da estrutura econômica, ela expressa situações e interesses marcados nas relações materiais que os homens estabelecem entre si. "A ideologia entre outras coisas é uma mediação entre os sujeitos e o real, um filtro de significantes que solda uma série para dar sentido à existência, [...] funciona como uma racionalização" (IASI, 2017), que nos mesmos moldes da fantasia individual descoberta por Freud, nos diz Zizek (1996), regula a vida e a relação dos sujeitos com a realidade. A ideologia marca "uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes" (ZIZEK, 1996, p. 305).

De forma diferente das sociedades que as antecederam, o desconhecido nas sociedades capitalistas foi deslocado para as coisas, pois as relações entre os homens nestas sociedades não seriam "fetichizadas", uma vez que seu o modelo é a troca mercantil. Nas sociedades pré-capitalistas, as relações entre os homens — as relações intersubjetivas representadas na relação Senhor e Escravo, no sentido hegeliano — são cobertas por uma aura mística, são fetichizadas, isto é, o escravo atribui um valor "transcendente" ao senhor, desconhecendo que é ele quem produz a verdade do senhor, sem Escravo não há Senhor. Nas sociedades pré-capitalistas, há uma nítida separação e fixação dos papeis sociais. As pessoas ocupam posições hierarquicamente distintas, a diferença entre elas está sustentada por algum tipo de ligação "divina" ou natural, cercada de algum atributo "sagrado", especial. Em contrapartida, a este atributo vinculam-se obrigações destes para com o restante da sociedade.

> Ao contrário da gente comum de todas as épocas, que havia sido interminavelmente traída e explorada por sua devoção aos 'superiores naturais', os homens modernos, lavados na 'água gelada do cálculo egoísta', estão livres da deferência aos senhores que os destroem, mais animados do que entorpecidos pelo frio. Como agora eles

> sabem pensar por si e para mesmos, exigirão contas que seus chefes e dirigentes fazem por eles. (BERMAN, 1987, p. 107).

O deslocamento do "fetiche" se deu, pois nas sociedades modernas as pessoas acreditam que "poderiam exigir contas de seus chefes e superiores", tendo entendido que estariam no mesmo pé de igualdade que eles. Com isso, estariam libertos do fardo da veneração ou vassalagem para com o senhor, da aura "mística" que pressupõe uma relação desigual entre as pessoas. Porém, nesse mesmo jogo, o senhor é libertado da obrigação de proteção em relação à vida de seus servos.

Nas sociedades modernas, cada qual como bom utilitarista desmistifica o outro, o que se vê no parceiro é um outro sujeito que visa seus próprios interesses e que só lhe interessa na medida em que possui algo — uma mercadoria — capaz de satisfazer alguma de suas necessidades (ZIZEK, 1996). A desigualdade existente nas relações sociais modernas fica mascarada numa pretensa liberdade e igualdade, como se todos fossem efetivamente iguais e tivessem as mesmas oportunidades. Nessa pretensa ideia de igualdade também está mascarada a existência de pessoas cercadas por "tabus" sociais, sejam estes no sentido do "sagrado" (luxo) ou do "impuro" (lixo). Como se todos tivessem os mesmos acessos para realizar suas "livres trocas" e fazer suas "escolhas livremente", como se essas escolhas não tivessem a influencia dos valores sociais e das ideologias que os sustentam. Pensemos na libertação dos escravos no Brasil como um pequeno exemplo: foi lhes dada a liberdade, mas lhes foi negado o suporte necessário para "competir" ou "negociar" com o restante da sociedade, de modo que, ainda hoje, mais de um século depois, a população negra constitui a maior parte do contingente pobre e mesmo miserável da sociedade. As relações de produção não são transparentes, são "disfarçadas". As relações de dominação e servidão são recalcadas e "emerge um sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante" (ZIZEK, 1996, p. 310). O sintoma social descoberto por Marx, como apontado por Lacan.

O proletário é o sintoma social do capitalismo. "O proletário enquanto excluído do capitalismo permite Marx traçar o limite entre o capitalismo e o que para a psicanalise será o sintoma. Pois o proletário é a verdade do discurso do mestre" (ALBERTI, 2011, p. 11). Como visto no primeiro capítulo, Lacan dá a Marx o lugar de inventor do sintoma, antes mesmo de Freud, sintoma como "retorno da verdade no lugar do saber como tal na falha de um saber [...] [uma verdade que] vem perturbar a boa ordem" (LACAN, 1966a/1998, p.c234). Alberti (2011) em seu artigo cita Márcio Peter Leite (2008):

> [...] para Marx o sintoma é o sintoma de uma verdade (por isso Marx é o inventor do sintoma) e para Freud o sintoma é a verdade. Segundo Lacan: "Há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário". Ainda Lacan: "O proletário não é simplesmente explorado, ele é aquele que foi despojado da sua função de saber". Todos somos proletários, porque a condição que determina as relações entre os sujeitos humanos deve-se a que não há uma verdade que possa ser dita. (LEITE[57], apud ALBERTI, 2011, p. 11).

A verdade é não toda e sustenta o semblante que no discurso do mestre é ocupado pelo significante mestre. Barros e Carvalho (2017) destacam que "todo discurso é dependente do semblante organizado por uma crença" (p. 141). O semblante remete à aparência, que Dunker (2017) aponta como recobrindo uma falta, a castração, dando consistência onde não existe. Todo discurso como tal funciona como uma defesa contra o real (BASTOS; CARVALHO, 2017).

Zizek (1996) dá como exemplo a Liberdade. As pessoas sabem que sua ideia de Liberdade mascara uma forma particular de exploração, mas, mesmo assim, continuam a seguir essa ideia de Liberdade. A crença não é um estado "íntimo" e particular da pessoa, é sempre materializada em nossa atividade social efetiva, nos discursos.

Em artigo recente, Zizek (2018) observa que hoje a ideologia opera de forma cínica, não precisamos mais "crer" nela. Para o autor, "ninguém mais leva a democracia ou a justiça a sério, todos estamos cientes de como essas instâncias são corruptas, mas mesmo assim nós participamos delas" (online, sem paginação). Isso porque, como afirma o autor, assumimos que não precisamos mais acreditar nelas para que elas funcionem.

3.1.2 Eles sabem, só que não — o fetichismo em Freud

Freud, no texto *Fetichismo,* de 1927, explicita o mecanismo utilizado pelo perverso para a suspensão de seus conflitos psíquicos: *Verleugnung*, recusa, desmentido. Este modo de negação especial tem como característica fundamental negar e afirmar ao mesmo tempo. "O garoto se recusou [*sich geweigert*] a tomar conhecimento do fato concreto da sua percepção [*Wahrnehmung*]" (FREUD, 1927/2018, p. 316), a percepção permaneceu e uma ação muito

---

[57] LEITE, M. P. S. (2008). *Lacan com Marx*: C*línica da cultura*. Acesso em: 10 mar, 2011. http://www.marciopeter.com.br/links2/ensaios/ensaios_lacanmarx.html

enérgica sustenta a sua recusa da realidade. Neste movimento duplo de negação e afirmação concomitante, uma contradição é mantida, explicitando ser o mecanismo do desmentido uma contradição em exercício.

O perverso, ao se deparar com o horror da castração do Outro, erige no lugar da falta um "monumento", que foi nomeado para ser seu substituto, herdeiro do interesse dirigido ao "pênis". O objeto fetiche funciona como "o signo do triunfo sobre a ameaça de castração e como proteção contra ela" (FREUD, 1927/2018, p. 318). O fetiche salva o fetichista de ser um homossexual e empresta "à mulher aquela característica que a torna suportável como objeto sexual" (FREUD, 1927/2018, p. 318). O objeto fetiche se constitui simultaneamente tanto como rejeição e afirmação daquilo que ele deseja negar, sendo um movimento duplo no qual saber e não-saber coexistem conjuntamente.

Junto com a instituição do fetiche, afirma Freud (1927/2018), ocorre um processo, um bloqueio da memória semelhante a uma "amnésia traumática", nesse caso o interesse se cristaliza no momento último em que a mãe poderia ainda ser considerada fálica. É um mecanismo de defesa contra uma situação capaz de provocar medo e sentimento de desamparo.

> Para Freud, na instauração do fetiche o que parece ser decisivo é – semelhante na amnésia traumática – a suspensão de um processo em que o interesse se detém na metade do caminho; pode ser mantida como fetiche a última impressão anterior à traumática, a estranha (*unheimlich*). [...] o último momento em que a mulher ainda podia ser encarada como fálica. (MARTINHO, 2011, p. 47).

A falta de pênis na mãe é uma memória traumática, pois representa o horror do encontro com a castração do Outro materno. "Não, isso não pode ser verdade, pois se a mulher é castrada, seu próprio pênis está ameaçado" (FREUD, 1927/2018, p. 316). A operação fetichista, afirma Lacan (1956-57/1995), é um modo pelo qual o objeto fetiche é elevado à condição de objeto de desejo, isto porque "ele se encarna num objeto que podemos considerar como respondendo, de uma maneira simbólica, ao falo como ausente" (LACAN, 1956-57/1995, p. 157).

Continuando a leitura de Freud (1927/2018), este afirma que "nenhum ser masculino é provavelmente poupado do pavor da castração [*Kastrationsschreck]* diante do genital feminino" (p. 318). O horror à castração está ligado à crença infantil na universalidade do falo. Para a criança todos possuem pênis, nas meninas este ainda não estaria desenvolvido.

As teorias sexuais infantis, aponta Soler (2012), foram descobertas por Freud nos adultos em análise, são lembranças infantis nas quais a criança-intérprete tenta desvendar o

enigma do casal sexuado que os pais presentificam, realizando um trabalho de pensamento e de invenção. As fantasias originárias, ligadas à crença na universalidade do primado fálico, funcionam estruturando o modo de desenvolvimento subjetivo e a maturação sexual.

Para Safatle (2010), o encontro com a falta de pênis da mãe provoca pânico na criança, pois ela se depara com a erosão daquilo que serve fundamentalmente ao serviço de crenças. Diante do insuportável da castração, há a emergência da angústia, e toda angústia, afirma Freud em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926/1992), é angústia de castração. Freud (1927/2008) atribui a angústia ao medo de ver ameaçada a integridade narcísica do indivíduo, condicionando esse momento ao estatuto de um evento traumático.

Nos meninos, a angústia de castração também se relaciona à angústia constante destes diante da possibilidade de serem submetidos à posição feminina de passividade, à posição de objeto. Essa angústia masculina diante da feminilidade seria o ponto gerador da aversão e da agressividade dos homens em relação ao feminino. No texto *O problema econômico do masoquismo* (1924/2006), Freud aborda as fantasias masculinas identificando que o masoquismo feminino constitui-se como uma fantasia masculina, uma maneira de erotizar a agressividade contra o feminino como diferença. O reconhecimento da diferença, no contexto atividade/passividade, equivale a reconhecê-la de maneira assimétrica e ligar a posição feminina a uma posição de humilhação.

A dificuldade em aceitar a diferença sexual não estaria ligada à questão do rebaixamento da feminilidade como sinônimo de passividade, isto é parte da fantasia masculina, estaria relacionada ao fato de que não existe a realização completa da submissão da sexualidade polimorfa autoerótica ao primado do falo. Freud (1927/2008) destaca que o fetiche promove a ausência de sofrimento psíquico, pois funciona como uma solução engenhosa de suspenção do conflito. O fetichista afirma (*Bejahung*) a castração e a desmente simultaneamente, reunindo "em si duas suposições reciprocamente inconciliáveis: a mulher conservou seu pênis e o pai castrou a mulher" (FREUD, 1927/2008, p. 322).

O fetiche é um símbolo, um elemento representativo, um substituto "do pênis, na medida que a mulher não o tem" (LACAN, 1956-57/1995, p. 154). Mas, afirma Lacan, "é preciso que ela tenha por razões ligadas à relação dúbia da criança com a realidade" (p.154). Para que a dialética do ter/não ter, a alternância fundamental de alguma coisa que é tanto presença quanto ausência, possa se estabelecer, para que a troca simbólica aconteça, o falo, em questão, é um falo simbólico, pois sua natureza é "apresentar-se na troca como ausência, ausência funcionando como tal" (p. 154).

O complexo de castração, o seu sentido através de sua relação com o falo, estabelece-se num ciclo estrutural de ameaças imaginárias de perda. O uso do falo, sua função simbólica, instaura a dialética da diferenciação entre os sexos, marcada por interditos e pela estrutura fundamental da lei do incesto. Não ter o falo simbolicamente é tê-lo a título de ausência. O falo é a moeda principal que promove a "entrada da criança na relação com o objeto simbólico" (LACAN, 1956-57/1995, p. 162).

O fetiche é uma "lembrança-encobridora", o que Lacan (1956-57//1995) interpreta: "não é simplesmente um instantâneo, é uma interrupção da história, um momento que ela se detém e se congela e onde, ao mesmo tempo, indica a continuação de seu desenvolvimento para além do véu" (p. 160). O fetiche é de certa maneira imagem, e imagem projetada sobre o véu que instaura uma captura imaginária e o lugar do desejo. O desejo se relaciona com a um mais além do que aquilo que é projetado. Lacan, no seminário *A relação de objeto* (1956-57/1995), analisa o fetiche a partir da fixação do sujeito em um significante que, imaginariamente, pudesse cristalizar o desejo materno. "O elemento simbólico que fixa o fetiche e o projeta sobre o véu, é retirado especialmente da história onde a imagem se fixa" (LACAN, 1956-57/1995, p. 159). O fetiche é "pura fabricação", ele permite que a existência do pênis seja mantida, ainda que deslocada. A criança fixa uma recordação que desloca o verdadeiro núcleo do acontecimento.

O fetichismo, segundo Safatle (2010), representa uma tentativa, talvez a mais "astuciosa", de negar a potência de corrosão interna de toda identidade. Ao desmentir o conflito entre a crença e a percepção da ausência de pênis na mulher (mãe), erigindo no lugar da falta um objeto que a esconde, o sujeito age como se não reconhecesse a diferença sexual mesmo quando sabe de sua existência. O fetiche está relacionado a uma ilusão, "vivida como tal, e como tal preferida, e também a função particularmente satisfatória de um objeto inerte, plenamente à mercê do sujeito para a manobra de suas relações eróticas" (LACAN, 1956-57/1995, p. 162). O fetichismo é uma maneira de lidar com a fantasia da ameaça de castração, talvez daí sua maior incidência sobre os homens, uma vez que já castradas "por natureza" as mulheres não se sentiriam ameaçadas, e sim invejosamente suprimidas de algo.

> O perverso, no nível da enunciação da cadeia significante, no lugar do gozo que falta no Outro, coloca o significante Φ, que é o significante produzido como significante do gozo, pelo fato de que o suporte imaginário do falo falta à mãe. O neurótico, ao contrário, identifica a falta do Outro com sua demanda. (MARTINHO, 2011, p. 42).

3.2 Droga e fetiche

Podemos, a partir do exposto acima, concluir que Marx, ao analisar a forma-mercadoria e desenvolver o conceito de fetichismo da mercadoria, ilumina a existência de processos fetichistas no cerne da sociedade moderna. A mistificação que aí acontece não se dá entre os homens, mas entre os objetos. O fetichismo é inerente à cultura, não faz parte apenas do pensamento primitivo, mas de todos aqueles que habitam a linguagem.

Com Freud, identificamos a função do fetiche como sendo a de encobrir a castração. A relação com a castração é insuportável, para todo sujeito, ela é da ordem do horror, e a droga pode funcionar como um método de evitar o sofrimento e anestesiar o mal-estar, encobrindo a castração e podendo dela fazer um objeto fetiche. Nas sociedades arcaicas, o discurso mítico atribuía à droga, circunscrita num ritual, o poder de estender a percepção e de estabelecer uma comunhão mística com o cosmo. Nas sociedades capitalistas, que fetichizam o consumo e na qual inúmeras drogas, entre lícitas e ilícitas, foram sintetizadas, o consumo de substâncias tóxicas esteve ligado a diferentes sentidos. Por exemplo, nos anos 1950 e 1960, esteve relacionado à contestação da ordem; nos anos 1980, era sinônimo de poder e riqueza; e hoje, está cada vez mais associada ao flagelo, à criminalidade e à violência, principalmente quando associada à pobreza.

O discurso contemporâneo promoveu uma modificação na nossa relação com a dor colocando "muita tela protetora" (SOLER, 2012, p. 260). A união da ciência ao mercado busca excluir a subjetividade e a dor de existir, que nos é inerente. Para isso, oferta objetos fabricados: fármacos, diagnósticos, objetos de consumo... (FINGERMANN, 2012). Há, na contemporaneidade, uma ordem que estimula o sujeito a gozar, e a droga em sua estrutura de contradição parece seduzir e repelir, apontando uma "possibilidade" de captura de um mais-de-gozo.

Santiago (2001a) sustenta que a conexão entre a droga e o fetiche não é desprovida de valor, posto que, seguindo Freud, podemos entender a droga como uma das "construções substitutivas do sujeito" (SANTIAGO, 2001a, p. 139). Sendo assim, ela apresenta uma correspondência com o fetiche, "tendo em vista que ambas se instalam em função de uma angústia proveniente da própria realidade da castração" (p. 139). Entretanto, o fetiche é explicitamente colocado por Freud como a relação de substituição do falo materno. Em relação à droga, há em cada caso uma "indeterminação do elemento substituído, que se deixa

cicatrizar a partir da definição da estrutura do sujeito em questão" (SANTIAGO, 2001a, p. 139).

Sinatra (1993) propõe pensarmos uma "função toxicômana" para indicar a relação de um sujeito com a droga de sua eleição, indicando em cada caso um valor a determinar. Este valor depende de uma conexão específica entre as variáveis intervenientes e a constante das condições de gozo de cada um, em precisas coordenadas espaço-temporais (SINATRA, 1993, p. 31-32).

A droga, produto do discurso científico, funciona como efeito deste mesmo discurso que procura universalizar o seu sentido. Contudo, não existe nenhum objeto perfeito e muito menos para todos. Tarrab (1993) lê da seguinte forma o discurso do capitalista: "um sujeito, em sua falta de gozo estrutural, demanda ao saber científico a produção de um objeto perfeito, capaz de um gozo, que sem consequências venha acabar com sua castração, sua divisão, sua miséria..." (p. 41, tradução nossa). A droga tem seu êxito, mas também fracassa, e é o seu fracasso que precipita o sujeito em seu gozo mortífero (TARRAB, 1993, p. 48), ela "materializa um gozo que vale mais que a vida como função vital" (MILLER, 1993, p. 19, tradução nossa).

3.3 Toxicomania e psicanálise

Santiago (2001a) afirma que Freud não abordou a toxicomania como fato clínico dotado de autonomia nosográfica. Em Freud, a função da droga é abordada como operador ético, nos limites precisos da economia libidinal do sujeito, qualquer que seja sua estrutura. Contudo, Santiago (2001a) destaca que vários estudos psicanalíticos foram dedicados à toxicomania no período entre guerras e que, na década de 1930, estes estudos atingiram seu apogeu com a elevação da toxicomania ao estatuto de categoria clínica autônoma com traços descritivos e elementos explicativos específicos.

Os estudos realizados naquele período tinham como linha mestra teórica a relação de objeto, corrente que ganhou notoriedade na França após a morte de Freud e que foi criticada diversas vezes por Lacan. Segundo esta perspectiva, a libido sofreria um processo de maturação em estágios ou fases, culminando com a unificação das pulsões parciais na pulsão genital em torno do objeto genital "normal" para os dois sexos. Os objetos ligados às fases

iniciais da libido deveriam ser ultrapassados, percorrendo um processo evolutivo do indivíduo em direção à normalidade heterossexual.

A corrente da relação de objeto defendia a perspectiva de uma maturação da relação do homem com a realidade e o desenvolvimento das pulsões parciais convergindo para um objeto final, harmonioso, satisfatório, fundando "o homem numa realidade adequada" (LACAN, 1956-57/1995, p. 13). Apesar disso, afirma Santiago (2001a), estes estudos promoveram uma importante mudança em relação ao ponto de vista do discurso científico. Ao retirarem da droga o elemento deflagrador do processo e priorizarem a dimensão da escolha do sujeito no ato toxicômano, estes trabalhos reconheceram que é o toxicômano "quem faz a droga e não, o contrário" (SANTIAGO, 2001a, p. 115). Sua importância está em iluminar a ideia de que, para a psicanálise, a droga não é a causalidade última da drogadição.

Ao se posicionarem nesse sentido, trouxeram o sujeito de volta à cena, subvertendo a premissa básica do discurso científico que é a sua foraclusão. Entretanto, atesta Santiago (2001a), essas abordagens não consideravam a pulsão de morte e negavam seus efeitos no tratamento, negando assim também a dimensão real do sintoma e aquilo que o significante não pode dar conta, a hiância irredutível.

Das teses desse período, Santiago (2001a) destaca as de Ernest Simmel (1882-1947), que, mesmo se mantendo em linha com seus contemporâneos, inseriu um ponto de grande valia para abordagem analítica da droga, apesar de Simmel, como aponta Santiago (2001a), não ter noção da dimensão do seu feito. Simmel formulou a hipótese de que o álcool é utilizado com a finalidade de embriagar o supereu.

O supereu como herdeiro do complexo de Édipo faz dele um guardião das marcas, das insígnias do que é o pai para o sujeito, ao mesmo tempo submete o sujeito à lei pela qual ele "pauta sua existência e, sobretudo, sua condição moral" (SANTIAGO, 2001a, p. 131). O que nos remete "à questão da relação entre droga e a função paterna" (p. 131). Santiago (2001a) afirma que a importância da suposição de Simmel é a de pensar o recurso à embriaguez, não como um meio "de se subtrair aos efeitos da lei do pai, mas de restringir as consequências subjetivas e devastadoras dessa submissão" (p. 131). Para Santiago (2001a), a fórmula de Simmel é uma tentativa de avançar nas elaborações sobre a função econômica da droga.

O supereu é uma instância imperativa inconsciente, uma lei desprovida de sentido, que só se sustenta a partir da linguagem. Uma lei insensata: "seja como seu pai, não seja como seu pai", um imperativo categórico que "equivale a um mandamento, uma espécie de exortação" (SANTIAGO, 2001a, p. 132). Uma voz que ordena: Goza! Que poderia ser Beba!,

como aponta Santiago (2001a). O que leva o autor a ressaltar que "tanto o ato de beber como a recusa de beber repousam numa poderosa corrente libidinal" (p. 133). Ao se recusar a beber, o sujeito acentua, com mais força, o que o leva a beber. É somente "a vertente simbólica do supereu que autoriza manter-se a tese do alívio de sua ação imperativa e categórica para o alcoólico" (p. 132). O que nos remete aos efeitos dos discursos proibicionistas que só reforçam essa questão.

Santiago (2001a) analisa as implicações da contribuição de Simmel e a incidência da droga sobre o supereu à luz da teoria analítica, tendo como base a leitura de Lacan:

> A prática das drogas permite, assim, uma espécie de constatação da tirania de que se nutre — para o alcoolista, simbolicamente, a figura do pai. Essa constatação faz-se, sobretudo, com o uso do corpo, produzindo uma espécie de significação dirigida ao pai da lei. (SANTIAGO, 2001a, p. 133).

Por acreditarem na evolução da libido e na unificação das pulsões parciais numa pulsão genital normal, os psicanalistas pós-freudianos analisaram a toxicomania como uma patologia marcada pela interrupção do desenvolvimento da libido, uma fixação da libido em um dos estágios "pré-genitais", o que acabaria por atrapalhar a fase final do "amor genital". Este referencial teórico levou a maioria dos trabalhos a situar o alcoolismo e a toxicomania no campo da perversão ou da psicose.

Lacan (1956-57/1995) aponta que a ideia da existência de um objeto genital harmonioso, de uma "normalização" e de uma adequação do sujeito distorce tudo aquilo que encontramos nos textos de Freud, o que

> nos indica que o objeto é apreendido pela via de uma busca do objeto perdido [...] [e que] uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço de busca. Ela marca o signo de uma repetição impossível, já que, precisamente este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. (LACAN, 1956-57/1995, p. 13).

Lacan (1956-57/1995) destaca que o que se trata na obra de Freud é a falta de objeto, que aquilo que "conta estruturalmente na relação com o objeto primordial do Édipo, é a presença de sua falta, não uma presença real, não seus dons, não sua bondade mais ou menos suficiente" (SOLER, 2018, p. 88-89).

Apesar do imenso interesse que a drogadição despertou nos analistas pós-freudianos, e até das importantes contribuições que eles trouxeram para o estudo da questão, a teoria que suportaram, além de confundir o estatuto do objeto em Freud, ignorava os desenvolvimentos freudianos a respeito da pulsão de morte e seus efeitos. Este desconhecimento acabou por

reforçar posturas estigmatizantes e pedagógicas em relação ao uso abusivo de álcool e outras drogas. O gozo da droga não implica uma fixação da libido em uma fase anterior oral ou anal, pois as pulsões são parciais e concomitantes.

Freud, desde os primórdios, definiu o aparelho psíquico como "um sistema fechado sobre si mesmo, que não tem outro valor causal e final senão o de obter prazer" (SANTIAGO, 2001a, p. 26). O psiquismo constitui-se como um aparelho de escritura, isto é, um sistema de marcas e inscrições por onde passam todos os fragmentos da realidade externa. Freud verifica a não existência de um elo harmônico de origem com a realidade enquanto tal, ao contrário, para a psicanálise há um desacordo fundamental entre o psiquismo e a realidade.

A partir de Freud, a realidade é "resultante de um processo de sucessão temporal que começa com o prazer" (SANTIAGO, 2001a, p. 26) e a tendência primordial do aparelho é o engodo, o erro ou a ilusão. O princípio da realidade, que funcionaria como sendo o responsável pela correção da tendência à ilusão, enuncia-se:

> no fato de que a realidade, para um sujeito, se instaura segundo o princípio de uma compensação, de uma retificação da inércia do prazer. O acesso à realidade faz-se pelo prazer, enquanto acontecimento eminentemente problemático e conflituoso para o sujeito. (SANTIAGO, 2001a, p. 26).

Dessa forma, é "tessitura das inscrições no aparelho psíquico, que permite o acesso do homem a seus objetos de satisfação, [e que] recebe de Lacan, a designação de aparelhos de gozo" (SANTIAGO, 2001a, p. 27). Somente a partir da cadeia significante é que a droga ou qualquer objeto pode tomar a consistência de um objeto escolhido pelo sujeito. Logo, "a droga, na experiência toxicomaníaca, não tem relação com uma realidade tomada na sua totalidade, mas [...] com um *fragmento escolhido* dela" (SANTIAGO, 2001a, p. 27).

O ato de se drogar repetidamente é uma "operação que realiza um fazer" (INEM, 2014, p. 89), estabelecendo-se no campo do fenômeno. Usar drogas de forma desregrada e prejudicial, até mesmo mortífera, não é parâmetro suficiente, tendo como referência e fundamento os pressupostos da psicanálise desenvolvidos por Freud para conceituar a toxicomania, seja como uma patologia ou como sintoma de um sujeito. A relação abusiva do sujeito com a droga não caracteriza um diagnóstico psicanalítico.

Em psicanálise, o diagnóstico clínico está apoiado no conceito de estruturas, que é completa e exclusivamente dependente da fala do paciente. A fala do paciente, por sua vez, se sustenta na única regra psicanalítica: a associação livre. "Não é o fenômeno que diz sobre a estrutura, e sim é a sua fala que a revela" (BASTOS; FERREIRA, 2012, p. 106-107). Logo,

sem a escuta não há como, através de um fenômeno, chapar qualquer diagnóstico. Da mesma forma, vale sempre ressaltar, que é a singularidade do sujeito, no caso a caso, que deve nortear qualquer tipo de diagnóstico, o que nos coloca sempre em alerta em relação a qualquer tipo de generalização.

Mesmo não tendo o conceito de estrutura explícito na obra de Freud, Sadala e Martinho (2011) sustentam que este aparece de forma implícita, principalmente no que tange ao diagnóstico diferencial. Para estas autoras, é o paralelo entre o conceito de complexo em Freud e o conceito de estrutura que permite esta conclusão.

Foi Lacan quem introduziu o conceito de estrutura na psicanálise, tendo como base instrumentos absorvidos tanto do estruturalismo da linguística de Saussure, quanto da antropologia de Levi-Strauss. O estruturalismo propunha, tendo o homem como objeto, a redução das qualidades sensíveis como condição de possibilidade de inserir as ciências humanas no passo cartesiano da ciência moderna (RONA, 2012, p. 56). No entanto, Lacan se separou dos estruturalistas marcando a diferença e a subversão da psicanálise no campo do saber. Lacan, nos esclarece Elia, incluía o sujeito na estrutura, "só lhe interessava uma noção de estrutura que pudesse comportar o sujeito" (ELIA, 2014, p. 31).

No rigoroso trabalho que empreendeu de retorno a Freud, Lacan buscou restituir a força do discurso freudiano que vinha sendo ignorado em vários de seus aspectos fundamentais por aqueles que o sucederam. Elia (2014) sustenta que uma das exigências de Lacan nesse processo era estancar a "deterioração do pensamento freudiano nas malhas do pensamento médico-psicológico que inundava o meio e a leitura psicanalíticos" (p. 29). Nos estudos e releitura que promoveu dos textos de Freud, Lacan identificou a importância da ordem simbólica e seus efeitos, introduzindo a ideia de uma estrutura articulada na linguagem e o conceito de inconsciente estruturado como uma linguagem. O inconsciente, conceito fundamental desenvolvido por Freud, não corresponde a um elo perdido com a natureza, é no tropeço, no equívoco, na pluralidade de sentido de um discurso que podemos encontrá-lo, seja através de um sonho, um ato falho, um chiste ou sintoma. A linguística, com sua lógica, pôde, através de Jakobson e Lacan, dar ao inconsciente um estatuto objetivo, acessível e qualificável.

Lacan, vindo da psiquiatria e com o conhecimento de outras disciplinas, encontrou na psicose uma autonomia da ordem simbólica.

> É a partir da relação do sujeito com o significante e com o outro, com os diferentes estágios da alteridade, o outro imaginário e o Outro simbólico, que poderemos

> articular esta intrusão, esta progressiva ocupação psicológica do significante que se chama a psicose. (LACAN, 1955-56/2010, p. 259).

O sujeito psicótico não habita a linguagem, é por ela habitado, e sua a relação com o significante "é o que lhe é mais complicado" (QUINET, 2014, p. 111).

> Se as formas dos sintomas mudam de acordo com o discurso dominante na civilização, as estruturas clínicas permanecem as mesmas e se declinam em neurose, perversão e psicose para a psicanálise, ou seja, conforme a maneira como o sujeito lida com a falta inscrita na subjetividade, falta que condiciona a forma de cada um se haver com o sexo, o desejo, a lei, a angústia e a morte. (QUINET, 2009, p. 10).

São os modos de negação da castração do Outro que definem as estruturas clínicas: neurose, o recalque, *Verdrängung;* perversão, o desmentido, *Verleugnung*; e psicose, foraclusão, *Verwerfung.*

É na materialidade da fala, no significante, único suporte material de um tratamento psicanalítico (RONA, 2012, p. 43), que devemos interrogar o consumo de drogas de um sujeito. O uso de drogas tem a peculiaridade de afetar o corpo, no ato de se drogar o sujeito tenta com a substância "dar consistência ao gozo cobiçado pelo corpo [...] operação que realiza um fazer em detrimento do dizer, em que se obtém uma usura de gozo contra a castração" (INEM, 2014, p. 89). Nesse contexto, a articulação do uso da droga ao gozo e ao corpo parece apontar o melhor caminho para investigação desse fenômeno. Corpo, aquele que Lacan (1975a) situou para além do imaginário.

O ensino e obra de Lacan são marcados, segundo Quinet (2009), por dois campos operatórios perfeitamente datáveis: o campo da linguagem e o campo do gozo. No início de seus seminários, que corresponde ao período dos anos 1950, Lacan teve como foco o simbólico, seu ensino assinala o conceito de inconsciente e sua relação com a fala e a linguagem, o que vem especificar o campo da linguagem. Na década de 1960, com o desenvolvimento do objeto *a*, que segundo o próprio Lacan é a sua única invenção teórica, encontramos um ponto de virada, um direcionamento de Lacan no sentido do real. Nesse período, seguindo Quinet (2009), os conceitos de angústia e pulsão foram os mais trabalhados.

A partir dos anos 1970, e mais especificamente do *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), Lacan dá início ao campo do gozo, o campo lacaniano por excelência. Quinet (2009) identifica um maior enfoque nos conceitos de repetição, pulsão de morte e seus sucedâneos (supereu, o mal-estar e o masoquismo). No início do seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), Lacan define o gozo como o caminho para a morte e

diz que é na repetição que encontramos sua manifestação. O gozo é da ordem do tonel de Danaides,[58] daquilo que vaza e não para de escorrer e que, como tal, "ultrapassa os limites impostos sob o termo prazer" (LACAN, 1969-70/1992, p. 50).

No *Seminário 20, Mais, ainda* (1972-73), Lacan recorre à palavra usufruto, vinda da área do Direito, para falar sobre o gozo. A essência do Direito é repartir, distribuir, retribuir o que diz respeito ao gozo. A regulação jurídica do gozo incide sobre os gozos: das propriedades, das faculdades mentais, dos direitos e do corpo. A propriedade de um bem dá a seu dono a faculdade de gozar, fruir com exclusividade desse bem, interditando outros de o fazerem. Entretanto, a ordem jurídica também define que gozar de um bem é consumi-lo, e o processo de desgaste, se não limitado, pode levar à sua extinção. Assim, podemos gozar de nossos meios, mas não temos o "direito" de destrui-los.

Lacan interpreta o usufruto como: "podemos gozar de nossos meios, mas não devemos enxovalhá-los" (1972-73/2008, p. 11). O conceito de gozo explicita a concepção paradoxal do funcionamento econômico da satisfação e a natureza plástica da relação do homem com seus objetos de satisfação. Lacan reúne assim o que já havia evocado no seminário sobre a ética da psicanálise (1959-60), a diferença entre o útil e o gozo. Santiago (2001a) reforça que "se as necessidades podem ser situadas no terreno do útil, a pulsão por sua vez, só se engrena apoiada em algo que se justifica numa utilização de puro gozo" (p. 29). O gozo explicita o fato de que a satisfação não é correlata à necessidade, mas sim à pulsão.

Soler (2012) aponta que Lacan, a partir dos anos 1970, se coloca a questão de como o gozo do vivente (ameba, planta, gato) é transformado no ser falante. A linguagem fere a vida, e o gozo do ser falante é gozo ferido. Não há nenhum gozo pleno. Em 1966b, Lacan define o corpo como sendo "algo feito para gozar, gozar de si mesmo" (LACAN, 1966b).

Na *A Terceira* (1975a), Lacan situa o corpo para além do imaginário, articulando gozo e significante. No nó borromeano, que Lacan lança mão para representar as três instâncias psíquicas, Real, Simbólico e Imaginário, o corpo é representado num duplo lugar: ele é a forma, o saco que se mantém na sua forma, a forma narcísica, e que de início foi abordado por Lacan como imagem; mas ele é também o corpo enquanto se goza (SOLER, 2012). A roda do imaginário é o corpo, mas, como aponta Soler (2012), também é o eu. O sujeito com seu eu é assegurado por sua fantasia ($ <> *a*). Em minha subjetividade, sou

[58] Na página 75 do *Seminário 17, O Avesso da psicanálise* (1969-70/1992), Lacan refere-se ao gozo como o tonel de Danaides, referindo-se ao mito "O castigo das Danaides" para caracterizá-lo como algo que está sempre escorrendo. No mito, as Danaides foram condenadas a encher com água um tonel furado. A expressão "tonel de Danaides", por conta disso, passou a significar o esforço infindável, que nunca termina, trabalho feito repetidamente sem que nunca apresente um resultado proveitoso.

representado por minha fala e pelos significantes que ela veicula ($). Lá no Outro, onde sou visado como objeto (*a*), eu não sou representado.

É através dos ditos do Outro que o corpo simbólico, a linguagem, toma posse do corpo através dos traços significantes, deixando nele marcas dos vestígios do gozo barrado. É a subtração de gozo que condiciona todos os outros gozos. Segundo Soler (2012), o gozo se introduz para o falasser sob o duplo signo: da falta a ser e da parcialidade do traço. Do traço unário que não tem ancestral nem genealogia e que não é transmitido pelo Outro, mas que é a marca da primeira experiência de gozo, que não é uma cadeia, ainda que possa entrar nela (SOLER, 2012, p. 269).

A operação da linguagem sobre o real é primaria e prioritariamente uma operação sobre o corpo donde o sujeito resulta. O gozo que resta no falasser não é homogêneo, existem várias formas possíveis dos gozos. No nó apresentado por Lacan, na *A Terceira* (1975a): o objeto *a* como furo central, o gozo fálico, o gozo do sentido e o gozo do Outro. A droga como tal poderia ocupar qualquer um desses lugares?

3.4 Algumas considerações sobre a toxicomania

No texto *Mal-estar na civilização* (1930/1992), Freud destaca que o homem criou diversas técnicas vitais para lidar com o mal-estar. Dentre estas técnicas ele cita as artes, a religião e também as substâncias tóxicas.

> Há vários métodos para evitar o sofrimento, contudo os métodos mais interessantes são os que procuram influenciar nosso próprio organismo. O mais eficaz é a intoxicação. O serviço prestado pelos veículos intoxicantes na luta pela felicidade e no afastamento da desgraça é altamente apreciado como um benefício, que tantos indivíduos quanto povos lhes concederam um lugar permanente na economia da libido. Com o auxílio desses amortecedores de preocupações, é possível, em qualquer ocasião, afastar-se da pressão da realidade e encontrar refúgio num mundo próprio. (FREUD, 1930/1992, p. 77-78, tradução nossa).

A intoxicação anestesia o sujeito, isolando-o das diversidades da vida e tamponando a dor de existir, produzindo, como aponta Freud (1930/1992), não somente um prazer imediato, mas também um grau altamente desejado de independência do mundo externo. Entretanto, Freud (1930/1992) também adverte que a mesma propriedade que faz das substâncias tóxicas um potente “amortecedor” para os problemas também as torna “perigosas”.

Em 1912, Freud, no texto *Contribuições para a psicologia da vida amorosa II*, aponta a relação do alcoólico com a garrafa como um "casamento feliz". Essa felicidade do bebedor, como afirma Bentes (1998), se refere ao fato de que, com a garrafa, ele é um amante saciado que não encontra, por parte da mesma, uma recusa em satisfazê-lo. Lacan, no seminário *A relação de objeto* (1956-57/1995), acentua a condição do objeto fetiche como inerte — um objeto inerte seria aquele que não coloca o sujeito em contato com a alteridade, o que parece se assemelhar à posição de Freud em relação ao casamento feliz com a garrafa do beberrão, visto que desejar uma "mulher" é ser causado pela alteridade.

Em 1975, ao se referir à droga, Lacan (1975c) aponta a droga como aquilo que permite romper o casamento do corpo com o faz pipi. Entendemos que Lacan se refere ao falo, que sob o efeito da metáfora paterna é a falta materna, aquilo que o sujeito interpreta como sendo o objeto do desejo do Outro.

A partir destes fragmentos acima, de Freud e Lacan, a respeito da droga, outras leituras foram trazidas na tentativa de dar conta desse objeto tão promovido pela cultura que visa o gozo das pessoas. A hipótese fundamental é de que o atual fenômeno da toxicomania corresponde a um sintoma social, o que é também sustentado pela maioria dos autores levantados. O uso de tóxicos é uma técnica que não funciona eficazmente no seu intento, por produzir uma "eficácia provisória da função de apaziguamento" (SANTIAGO, 2001a, p. 109). Não funciona de forma estável e definitiva e retorna para o sujeito com seus efeitos nocivos, "nocividade inerente à pulsão de morte" (SANTIAGO, 2001a, p. 107). Santiago (2001a) especifica o uso de drogas como uma técnica de corpo, uma tentativa terapêutica de tratar o gozo.

A droga possui a qualidade de afetar o corpo. Entretanto, vimos na análise da relação da droga com o mito, no capítulo dois, que uma mesma droga, uma mesma "substância", pode provocar efeitos até mesmo opostos, como, por exemplo, no caso da *Amanita muscaria*, que nos Koryak provocava um transe "pacífico e agradável" e nos Vikings provoca a "fúria bersek". O que nos mostra a inexistência de uma equação perfeita de causa e efeito entre a "substância" e seus efeitos.

O estudo sobre o uso da droga, como aponta Santiago (2001a), deve começar pelo fato de que quaisquer substâncias, sejam estas encontradas na natureza ou produzidas pela síntese química, são "passíveis do empreendimento da linguagem e, consequentemente, suscetíveis de diferentes modalidades de efeitos de sentido, no plano do saber" (p. 20). Mas vale retomar, sustenta Santiago (2001a), que o uso da droga não se reduz à matéria significante, ela é um substituto diretamente submetido ao gozo, é "uma 'construção

substitutiva' [*Hilfskonstruktionen*], que auxilia certos sujeitos a lidar com as adversidades que interpõem no caminho por eles escolhidos para alcançar o bem" (p. 31).

Santiago (2001a) afirma que na drogadição há o "curto-circuito" na relação com o Outro. A estratégia de investimento maciço do sujeito na droga a promove a objeto único, "encobrindo os outros com sua sombra temível" (SANTIAGO, 2001a, p. 112). Dessa forma, há um fechamento da porta que abre as possibilidades de troca que os objetos substitutivos oferecem. O "objeto" droga passa a funcionar como parceiro essencial, até mesmo exclusivo, por isso Santiago (2001a) vem afirmar que o drogado prescinde do Outro. O autor vê na característica de prescindir do Outro na parceria sujeito-droga uma "dimensão cínica", fazendo da droga uma resposta "aos avatares do fracasso da satisfação sexual" (p. 113). O uso da droga, continua Santiago (2001a), explicita o caráter estruturalmente desarmônico da relação com o gozo. A verdadeira satisfação pulsional é da ordem do real, é para além do princípio do prazer.

Soler (1998) entende que a toxicomania pode ser lida como um sintoma insubmisso ao gozo fálico, o gozo universalizado da civilização. O gozo fálico corresponde às realizações do sujeito no campo da realidade, o que Soler (2005) define como sendo a substância das satisfações capitalizáveis. As apropriações fálicas se ligam às realizações do homem, tais como política, profissão, dinheiro etc.

Na drogadição, a relação do sujeito é com um objeto que, longe de deslizar na cadeia, o fixa num gozo "monótono" (DUNKER, 2002), visto que sua satisfação se agarra a um objeto sem o qual ele não se acha capaz de obter satisfação, o que nos leva a caracterizar este gozo como auto-induzido e imediato. Esta ideia também nos ajuda a pensar a drogadição como um modo de gozo singular, que funciona como um fetiche, sem, entretanto, necessariamente se referir a uma estrutura perversa, podendo o fenômeno, como tal, apresentar-se em qualquer estrutura.

Para cada sujeito que faz uso da droga, esta ocupa um lugar e cumpre uma função, porém neste ato repetitivo o sujeito "não parece dividido por um conflito entre os ideais do eu e as exigências pulsionais" (INEM, 1999, p. 139). A droga, assim como os objetos de consumo travestidos de objeto *a*, desenvolvidos pela ciência e produzidos por nossa indústria, "se propõem saturar a divisão do sujeito" (INEM, 1998, p.102).

Santi (2011) destaca que o aspecto auto curativo da intoxicação evocado por diversos autores alude à ideia de que o adito se auto 'medicaria' contra a "intoxicação" produzida pelo outro. Este aspecto abre a possibilidade, nos diz o autor, de pensarmos a drogadição como um recurso frente à invasão promovida pelo gozo do Outro, um remédio ante a loucura, uma

paradoxal estratégia de sobrevivência. Esta questão de pensar a "auto medicação" como uma das formas de utilização da droga ajuda a pensar não somente os casos de psicose, mas também aqueles em que os sujeitos neuróticos buscam se "medicar" e tamponar a angústia em algum determinado momento de sua vida, dado que no mercado do gozo ela é assim vendida e ratificada, uma estratégia que pode ser um tiro no pé.

Bentes (1998), seguindo o desenvolvimento de Freud (1912/2018) sobre o casamento feliz com a garrafa, sustenta que na parceria que estabelece com o objeto droga "o sujeito goza de forma satisfatória" (BENTES, 1998, p. 10), o que, de acordo com a autora, coloca o sujeito num gozo sem castração, sem alteridade, um gozo com a visada de "se fazer esquecer como sujeito do desejo" (p. 10). A droga funciona tamponando, obturando a angústia, prometendo uma saída "química" para a castração.

A toxicomania, segundo Santiago (2001b), é concebida por Lacan "sob o ponto de vista ético do gozo do corpo" (SANTIAGO, 2001b, p. 149). No texto *Psicanálise e Medicina*, de 1966b/2001, Lacan refere-se ao uso de drogas como "um uso ordenado daquilo que chamamos mais ou menos de tóxicos" (online, sem paginação) e que a toxicomania, até aqui, foi qualificada de maneira "puramente policial" (online, sem paginação). De acordo com Santiago (2001b), são os efeitos imprevisíveis da ciência, principalmente aqueles que afetam o corpo, que fizeram do uso milenar da droga algo como uma prática metódica.

A droga é captada na manifestação de uma escolha forçada, que pressupõe o sistema de escritura do psiquismo, em cujas ramificações a satisfação se realiza. "Para a psicanálise, nenhum segmento de realidade, tóxico ou não, tem existência em si, ou seja, nenhum desses segmentos pode ser levado em conta sem a mediação da estrutura da linguagem" (SANTIAGO, 2001a, p. 25-26). Todo discurso, como apontado no primeiro capítulo, é uma forma de aparelhar o gozo, de freá-lo e ao mesmo tempo produzi-lo. Somente a aparelhagem do discurso pode captar o gozo, interpelá-lo, evocá-lo, forçá-lo ou mesmo elaborá-lo (p. 35). Dessa feita, cada discurso, cada época, se apropria diferentemente da figura do inefável, do ponto real, inacessível da relação do sujeito com a droga (p. 20). Enquanto efeito de discurso, artefato de discurso, a toxicomania é uma nova forma de sintoma. Para Santiago (2001a), o parceiro-droga é uma forma de atalho ou recusa do Outro, e como efeito da conjugação do discurso da ciência com o discurso do capitalista, a drogadição corresponderia a um "sintoma da moda", que funciona como exemplo de um gozo que se produz no corpo do Um (SANTIAGO, 2001a, p. 14).

A psicofarmacologia lançou, e não para de lançar, bens no "mercado do gozo". O desenvolvimento da química e também da biologia permitiram à farmacologia ampliar a

produção de novos remédios/drogas, mercadorias que são introduzidas no mercado com a promessa de dar uma resposta ao mal-estar. As drogas lícitas, produzidas pela indústria psicofarmacológica são vistas e utilizadas como um modo de tratamento do gozo correlato ao corpo (SANTIAGO, 2001a). Como mercadoria, os psicofármacos estão inseridos num mercado que traz a promessa de uma recuperação de gozo. O Outro na forma de "mercado" oferta todo tipo de produto, não haveria objeto que o capitalismo não pudesse prover (VIEIRA, 2008, p. 32). Onde tudo pode ser comprado ou vendido, as demandas desse Outro acabam por se tornar puro capricho, funcionam como exigências que estimulam e nutrem a sádica gulodice do Supereu que ordena: Goza!

Ribeiro (2014) sustenta que a foraclusão do "efeito sujeito" na ciência produz a proliferação de fenômenos, dentre os quais podemos incluir a drogadição: "faz parte da estratégia do discurso capitalista reduzir o sujeito ao consumidor passivo dos objetos de gozo, elidindo o alcance ético de suas escolhas" (p. 51). Fica a questão crucial: sendo ofertada pelo mercado do capital, poderia ser ela usada em qualquer lugar de gozo?

A ciência econômica, a partir do momento que constatou que não é a utilidade que move o indivíduo em direção ao consumo, mas sim o desejo, voltou-se para a subjetividade e para o estudo do comportamento humano em busca do móvel econômico que suporta o consumo. O intenso processo de mercantilização e capitalização do desejo tiveram o auxílio de outras ciências "humanas". As ilimitadas necessidades, ou melhor, os ilimitados desejos humanos, sempre se expandiram para fora da esfera biológica. "A gente não quer só comida. A gente quer comida. Diversão e arte."[59]. E, a saturação dos desejos humanos é da ordem do impossível. O problema econômico foi deslocado do estudo da riqueza desenvolvido pelos economistas clássicos para o estudo da escassez, que constantemente se renova com as novas tecnologias e descobertas científicas. De acordo com as teorias econômicas neoclássicas[60], se não houvesse o problema da escassez, da relação entres desejos ilimitados *versus* escassez de recursos, não faria sentido falar em desperdício ou mesmo em uso irracional dos recursos. Será? A relação dos povos arcaicos com os bens e o sagrado não estaria aí para contradizer essa lógica?

[59] Parte da letra da música dos Titãs: *Comida*, 1987.

60 A partir de Alfred Marshall (1842-1924) o foco da economia, antes voltada para a percepção e análise das questões relacionadas à riqueza passa a focar, como ciência, nos problemas relacionados à escassez.

Várias ciências "humanas" apoiaram o movimento de busca do comportamento humano frente ao consumo. Santi (2011) define o fordismo[61] como o responsável pela promoção do consumo como cultura. A produção em massa necessitou de mecanismos de escoamento do produto, a mão de obra foi transformada em consumidor e a publicidade nasceu como possibilidade de intensificar o desejo do consumidor por determinado produto. O consumo foi promovido a "estilo de vida", uma forma de educar e estimular as pessoas para o apetite inesgotável por determinados produtos ou ideais, tudo o que pudesse ser comercializado, isto é, ser uma mercadoria (o que parece englobar hoje em dia quase tudo que existe). A eficácia da publicidade está diretamente relacionada à possibilidade desta atingir os mecanismos sociais de atribuição de valor.

A utilidade de um produto passou a ser relacionada à felicidade e a finalidade de consumir a de obter prazer. O prazer, por ser uma sensação, é transitório e precisa ser constantemente renovado com novas e cada vez mais intensas experiências. O valor de um bem de consumo é dado através de uma relação direta entre a função da quantidade de prazer e dor que se pode extrair de cada experiência. No consumismo, comprar se transforma na própria finalidade que é colocada sobre o desfrute do bem adquirido. Hoje, aponta Santi (2011), consumimos a experiência de consumir. Santi (2011) cita Baudrillard[62] para afirmar ser o consumo um modo moderno de lidar com a necessidade dos homens de marcar uma diferença social. Nas sociedades tradicionais, o lugar de cada um era marcado pela tradição. Na sociedade moderna, cada um deve construir o seu lugar que não foi predestinado. O consumo funciona como uma ferramenta que pode marcar essa diferença, a desigualdade social através de uma suposta igualdade de oportunidades e de acesso aos bens de consumo. A ideia de status relacionada ao consumo de certos produtos funcionaria como sinais e marcas desta diferença.

Nesse contexto, os produtos de luxo funcionam para preencher a necessidade de ostentar uma diferenciação, uma possibilidade de acesso a bens exclusivos pertencentes a um segmento elitista da sociedade. Ostentar o poder aquisitivo é poder, através do consumo, assumir uma identidade. Cada produto funciona com a promessa de um gozo duplo: com seu encontro e com a decepção que se pode antecipar pelo desgaste de sua possibilidade de desfrute.

---

[61] Fordismo refere-se aos sistemas de produção e consumo em massa desenvolvidos no início do século XX. No caso da Ford, refere-se à linha de montagem automatizada que seguiu as regras de racionalização e padronização desenvolvidas por Frederick Taylor (1856-1915).

[62] BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2008.

Santi (2011) questiona se a ideia do consumo como forma de diferenciação não estaria ligado ao movimento romântico[63], com sua extrema valorização da singularidade. Esse mesmo movimento foi responsável pela valorização da boemia, dos artistas "desregrados" e do uso de drogas como forma de ampliação da consciência. Foi também em outro movimento de contestação social, conhecido como Geração Beat[64], que, assim como a boemia, enalteceu o uso de drogas como uma forma de ascender à criatividade. O movimento beat culminou com a 'revolução' hippie e o que ficou conhecido como "contra cultura", de contestação do *status quo*. Foi também nos anos 1960 que várias drogas foram utilizadas na psiquiatria, como o LSD, a fim de "induzir" surtos psicóticos e pesquisas sobre a loucura.

O discurso do capitalista, sem abertura para o impossível, foraclui a castração, que é o suporte da libido. Dessa forma, aponta Ribeiro (1999), foraclui o amor. O sujeito, nesse discurso, vítima da extinção da libido, fica num gozo sem sentido, gozo no corpo. "Ali onde a libido se extingue, reina a pulsão de morte e no lugar do amor vem a luta em que o corpo se despedaça" (CARNEIRO, 1999, p. 174).

> É como se pudéssemos dizer: o discurso do capitalista não exige a renúncia pulsional, ao contrário, ele instiga a pulsão, impondo ao sujeito determinadas relações com a demanda, sem se dar conta de que, ao fazê-lo, sustenta, sobretudo e em primeira mão, a pulsão de morte. "Isso funciona tão bem, tão rápido, que isso se consuma" diz Lacan, em Milão, corroborando Marx quando este prevê seu fim, não sem que com isso se consuma boa parte da população. (ALBERTI, 2000).

Inem (1999) aponta que o consumo e o tráfico de drogas transformaram-se na "epidemia do século" e o seu combate veio acoplado de miraculosos tratamentos comportamentais e farmacológicos, em que o uso de uma série de drogas lícitas entra no lugar das ilícitas prometendo, a princípio, não apresentar os mesmos efeitos colaterais. No contexto de globalização de mercado existem implicações econômicas e políticas relacionadas ao uso de drogas. Da mesma forma que a indústria farmacêutica e as pesquisas biológicas e das

[63] O Romantismo surgiu no século XVIII na Europa e durou até a metade do século XIX. Foi um movimento que englobou a arte, a política e a filosofia, que contestava o racionalismo e o iluminismo que marcaram o século XVIII. Focado no individualismo e na subjetividade, no lirismo e na emoção do eu, uma arte que se opõe à arte equilibrada dos clássicos. "A arte romântica, os três gêneros – a música, a pintura e a poesia – fazem surgir a gama de sentimentos interiorizados da humanidade. Entre esses gêneros, o mais espiritual é a poesia, na qual a palavra prepara a conciliação com a ideia". (ROSENFIELD, 2006, p. 48).

[64] A Geração Beat foi um grupo de artistas norte-americanos, principalmente escritores e poetas do final da década de 1950 e início da década de 1960. Contestavam o sistema e celebravam a não-conformidade e a criatividade espontânea. Foi a única voz nos EUA a levantar-se contra o Macartismo, política de intolerância, no período da Guerra Fria, que promoveu a chamada "caça às bruxas", resultando em numa intensa patrulha anticomunista, perseguição política e desrespeito aos direitos civis nos Estados Unidos.

neurociências avançam, assim também avançam as máfias do narcotráfico. Para Inem (1999), a toxicomania funcionaria como o paradigma do sintoma moderno. “Se a droga é tida como instrumento do que não faz laço é porque, como efeito da alienação, o sujeito pode terminar como produto do discurso do capitalismo, rebotalho da sociedade, ‘lixo do bem-estar da sociedade’” (ALBERTI, 1998, p. 133).

4 DO LUXO AO LIXO, APENAS UMA LETRA OS SEPARA?

Que relação existe entre o luxo e o lixo? Dois significantes tão parecidos em termos de escrita, porém tão díspares em termos de significado. De acordo com o dicionário, o luxo refere-se àquilo que é caro, custoso, suntuoso e supérfluo, enquanto o lixo ao que é sem valor, inútil. Mas, seriam assim tão díspares? Existiria efetivamente uma oposição entre eles? O lixo seria antônimo do luxo? Que relação podemos fazer entre eles e o fenômeno da toxicomania?

Em termos de grafia, apenas uma letra diferencia o luxo do lixo, e é exatamente com a homofonia da palavra "letra" em inglês: *letter* / *litter* (letra[65] / lixo), que Lacan, no *Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009) aproxima a letra do lixo. A letra é, para Lacan (1971/2009), aquilo que constitui o litoral entre o gozo e o saber.

Um litoral difere de uma fronteira, que é traçada entre duas consistências iguais, como no caso da fronteira entre dois países. Uma fronteira é também definida como o limite material de um sistema, isto é, a separação entre interior e exterior de um sistema. O litoral é a área onde se situa a costa, a beira mar, ele é composto por terra e água, duas consistências diferentes, dois domínios que não têm "absolutamente nada em comum, nem mesmo uma relação recíproca" (LACAN, 1971/2009, p. 109). Porém, são consistências que avançam uma em direção à outra. A letra aponta a radicalidade da diferença entre saber, elucubração em torno da verdade, e gozo (GUERRA, 2009).

A letra vem desenhar, escrever a borda do furo no saber. A letra não é capturada pelas leis da linguagem, metáfora e metonímia, e "nada permite confundir [...] a letra com o significante" (LACAN, 1971/2009, p. 109). Lacan (1971/2009) situa a letra do lado real e o significante no simbólico. O que não significa que a letra tenha primazia em relação ao significante, ela é consequência da linguagem, ela é consequência do advento significante. A letra vem dar suporte "ao que, da intangibilidade do gozo, pode ganhar traçado, litoral" (GUERRA, 2009, p. 132).

Foi voando sobre a Sibéria, a caminho do Japão, que Lacan (1971/2009) observou do avião os sulcamentos no relevo, as marcas produzidas na terra pela chuva. A ruptura das nuvens faz a matéria que estava em suspensão cair, precipitando a água sobre a terra. A chuva, ao tocar o chão, produz caminhos por onde ela escorre. No escoamento, aponta Lacan,

[65] "Letra" corresponde a cada um dos sinais gráficos elementares com que se representam os vocábulos na língua escrita. Também tem como sinônimo os documentos de uma operação de câmbio: letras de câmbio, do tesouro, imobiliária (Médio Dicionário Aurélio).

"a rasura predomina". Na planície siberiana, os sulcamentos provocados pela chuva e pelo escoamento das águas marcam o único traço a aparecer, pois os reflexos desses escoamentos empurram para a sombra aquilo que não reluz (LACAN, 1971/2009, p. 113).

A nuvem, assim como o trovão, são semblantes na natureza, significantes. A chuva é a ruptura do semblante, "o que se evoca de gozo ao se romper um semblante, é isso que no real – aí esta o ponto importante, no real – se apresenta como ravinamento das águas" (LACAN, 1971/2009, p. 114). A chuva da linguagem, e o sulco produzido por ela, faz escrita de gozo, é traçado marcado para acolher o gozo, por onde ele escorre e pode se alojar. A escrita pode ser lida como efeito da chuva da linguagem, ela é o traço onde se lê um efeito da linguagem.

A letra vem representar o significante reduzido ao seu nível mínimo, o traço unário. Fora da cadeia significante a letra não produz significação, ela precisa reenviar a outro significante, para formar cadeia. Segundo Poli (2004), com o conceito de letra Lacan dá continuidade ao seu trabalho sobre o "traço unário". A autora aponta que no *Seminário 8, A transferência* (1960-61/1992), Lacan analisa "a expressão de Freud '*einziger Zug'* para fundamentar sua teoria do significante" (POLI, 2004, p. 43). Ele aborda o "traço unário" como base da identificação, permitindo a Lacan pensar a identificação de um lugar diferente de uma "unificação", aquela que seria da ordem da imagem especular no estádio do espelho.

Lacan propõe "uma concepção de identificação em que os termos implicados na operação não são dois indivíduos, mas a relação de um sujeito a outro enquanto relações entre significantes" (POLI, 2004, p. 43). No seminário seguinte, *Seminário 9, A identificação* (1961-62), Lacan retoma o "traço unário", deslocando, conforme afirma Poli (2004), sua referência direta ao significante. O traço unário é então colocado no lugar de "alicerce de uma conjectura histórica sobre a gênese da escrita [...] [da] inscrição das precondições do significante, a origem da função de representação" (POLI, 2004, p. 43). Num primeiro momento, o "traço unário" é sígnico indicando o objeto representado, o registro do primeiro animal abatido, como exemplifica Lacan, através de uma marca. É só no segundo tempo com a construção da série de traço, "que a qualidade representacional do traço advirá" (POLI, 2004, p. 43).

> Basta darmos a esse traço unário a companhia de outro traço, S_2 após S_1, é para que, sendo significantes também lícitos, possamos situar o que vem a ser seu sentido, por outro lado sua inserção no gozo, do Outro – disso pelo qual ele é o meio de gozo. (LACAN, 1969-70/1992, p. 53).

A condição primeira do traço como signo se apaga. "O 'traço' nomeia, então, a mínima diferença entre significantes que lhes outorga, dessa forma, a sua qualidade de significantes" (POLI, 2004, p. 43). O estabelecimento da série significante forma S_2, o saber inconsciente. É de maneira singular para cada vivente que a "letra se faz referente do sistema significante para cada ser vivente, escrevendo as vias de suas possibilidades de gozo" (GUERRA, 2009, p. 136).

> Eu o disse a propósito do traço unário: é pelo apagamento do traço que se designa o sujeito. Ele é marcado, pois, em dois tempos; eis o que distingue aquilo que é rasura, *litura*, lituraterra. Rasura de *nenhum* traço que seja anterior, eis o que faz terra do litoral. *Litura* pura é o literal. Produzir essa rasura é reproduzir esta metade de que subsiste o sujeito. [...] Entre centro e ausência, entre saber e gozo, há rasura que vira literal. (LACAN, 1971/2009, p. 113).

No *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), Lacan refere-se ao traço que diz ter extraído "do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora uma irrupção de gozo" (LACAN, 1969-70/1992, p. 81).

O traço unário é o ser marcado como *um*, "o ser só se afirma no começo pela marca do 1" (LACAN, 1969-70/1992, p. 166/167). O traço unário é a identificação-mor, que não é o Um unificante, ele nunca está só, repete-se e o efeito da repetição do 1 é o *a*. "Se a combinatória inconsciente do significante é o que faz o significante passar na articulação da fala, o real, aquilo que subsiste fora da simbolização, permanece inapreensível" (SOLER, 2018, p. 81).

O Real, nos diz Lacan (1973-74), é o impossível, o que *não cessa de não se escrever* e só pode ser abordado pelas letras. Por isso a invenção nos coça, inventamos para nos desviarmos do real, para tapar o buraco do Real (LACAN, 1973-74).

O homem modela o significante e introduz uma hiância no mundo, as elaborações imaginárias, especialmente culturais, funcionam como ponto de descanso no qual a sociedade pode engodar-se a respeito da Coisa, e pode colonizar com suas formações imaginárias o campo de *das Ding*.

> A sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens que lhes fornecem moralistas, artistas, artesãos, fabricantes de vestidos ou de chapéus [...]. É na função imaginária, muito especialmente, aquela a propósito da qual a simbolização da fantasia ($\$ \diamond a$) nos servirá, que é a forma na qual o desejo do sujeito se apoia. Nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos *a*, os elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*. (LACAN, 1959-60/1988, p. 126).

Das Ding é o lugar do desejo, seja ele perverso ou sublimado, o lugar das pulsões, e nada tem a ver com a temperança, aquela que ordenaria de forma harmoniosa as relações do ser humano com seu semelhante. Para Lacan (1959-60/1988), o vaso é o exemplo de onde a Coisa se situa, na relação que coloca o homem "em função do *médium* entre o real e o significante".

> O mal é convertido em bem social a partir de um movimento de velamento de sua verdade original. As formas culturais do belo e bem, pela Coisa transformadas em objetos sublimes visam manter um distanciamento em relação a uma destrutividade fundamental do ser humano. A civilização promove, assim, uma rede imaginária, ornamentada, cuja finalidade é protetora: não se toca no belo, não se corrompe o bem. (CRUXÊN, 2004, p. 39).

A cultura através do belo e do bem transforma a Coisa em objetos sublimes que visam manter uma distância em relação à destrutividade fundamental do ser humano.

Segundo Lacan (1959-60/1988), é isso que Freud aborda na sua psicologia da pulsão, o modo pelo qual a questão do que se trata na Coisa se coloca para nós, uma questão ontológica fundamental que responde a uma crise de consciência que não somos forçados a discernir plenamente. A satisfação da pulsão é paradoxal, ela se produz fora do lugar, onde está o ser. O objeto *a* é o resto de real que escapa à simbolização, é causa de desejo, suporte de ser. "Ao prescindir de reencontrar o objeto no mundo, o sujeito passa a forjá-lo por conta própria, a criá-lo" (ALENCAR, 2017, p. 107).

No *Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), Lacan qualifica a civilização como o esgoto. Nove anos antes, no *Seminário 10, A angústia* (1962-63/2005), foi mais específico e definiu a cultura como um "empilhamento, um depósito de destroços de mundos que se sucederam" (LACAN, 1962-63/2005, p. 47). O mundo deixa resíduos que se acumulam e superpõem e que mesmo incompatíveis e contraditórios "não deixam de se entender muito bem no interior de nós" (LACAN, 1962-63/2005, p. 47). Definição que Freud dá ao inconsciente, lugar onde nenhum registro se perde, nenhum traço se apaga. A memória inconsciente é a guardiã das experiências de uma pessoa, de um povo, de uma língua, de uma cultura. O aparelho psíquico é composto de diferentes camadas que guardam registros temporais distintos.

No *Seminário 20, Mais, ainda* (1972-73/2008), Lacan define o inconsciente como um saber-fazer com *lalíngua* (LACAN, 1972-73/2008, p. 149). *Lalíngua* é o húmus da linguagem, é aquilo que constitui o inconsciente. O húmus é o

> produto da decomposição parcial dos restos vegetais que se acumulam no chão florestal, e a que se juntam os restos animais. Por suas propriedades coloidais é importantíssimo na constituição do solo, onde é a fonte da matéria orgânica para a nutrição vegetal. Favorece a estrutura do solo e retém água energicamente. (MÉDIO DICIONÁRIO AURÉLIO).

"Só há linguagem estruturada porque há o dizer, isto é, sujeitos 'que usam *lalíngua*'" (SOLER, 2018, p. 82).

> A bateria significante de lalíngua fornece apenas a cifra do sentido. Cada palavra assume nela, conforme o contexto, uma gama enorme e disparatada de sentidos, sentidos cuja heteróclise se atesta com freqüência no dicionário. (LACAN, 1970/2003, p. 515).

A literatura também é feita de restos, cito Lacan: "a literatura não passa de uma acomodação de restos, é uma questão de colocar no escrito aquilo que, de início, primitivamente, seria canto, mito falado, procissão dramática" (LACAN, 1971/2009, p. 106).

Miller (2010) aponta que Freud descobriu com os sonhos, os lapsos, os ato-falhos e o sintoma, os dejetos do mental, dejetos da vida psíquica e, por estar atento a eles, o sujeito pôde se salvar. Miller remete a uma citação de Paul Valéry "a salvação pelos dejetos" para definir o surrealismo e o caminho que o surrealismo escolheu. Salvação, remete à religião, diz Miller (2010), porque não se trata apenas de cura e saúde mas por iluminar que além e sob o sintoma encontra-se a questão da verdade. Miller (2010) destaca que até Freud era nos "ideais" que se procurava a salvação. Freud foi o primeiro a propor a salvação pelos dejetos. O lixo subjetivo é o objeto da psicanálise, o rebotalho, o que não presta, o "deslustrado".

4.1 O Luxo ao longo do tempo

> É sempre contra a corrente que a arte tenta operar novamente seu milagre.
>
> *Jacques Lacan*[66]

É em torno do vazio de *das Ding*, da Coisa, que o homem cria. A relação do sujeito e *das Ding* aponta o apego do primeiro ao objeto fundamentalmente mais arcaico. *Das Ding* é "o ponto mítico articulado nos termos da relação de objeto" (LACAN, 1959-60/1988, p. 115). Lacan (1959-60/1988) afirma que os antigos relacionavam-se de forma bem diferente com o

[66] *Seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60/1988), p.177.

que há de mais arcaico, a atmosfera pagã era cercada e impregnada, em todos os níveis, pelo *numen,* a divindade mitológica, o poder celeste com sua força misteriosa, invisível, um dos nomes do real.

Lacan (1959-60/1988) acentua que foi a partir de determinado momento na história, que teve seu início com a religião monoteísta e a mitologia criacionista, da criação *ex nihilo,* que o homem coloca no lugar de *das Ding* o vazio. A Coisa ocupa esse lugar do real primordial que padece do significante. Mas foi a introdução do significante no real, que ele compara a modelagem do vaso[67], que introduziu uma hiância, um furo.

Lacan (1959-60/1988) aponta que é

> mui precisamente nesse campo [no campo de *das Ding*] que deve situar-se o que Freud nos apresenta, por outro lado, como devendo responder ao achado como tal, como devendo ser o objeto *wiedergefundene*, reencontrado, reachado. Tal é a definição fundamental do objeto, para Freud, em sua função diretriz, da qual mostrei o paradoxo, pois, esse objeto, não nos é dito que ele tenha sido realmente perdido. O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só depois. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio dos reencontros, desses reachados. (LACAN, 1959-60/1988, p. 149).

Esta estrutura é a que permite que a Coisa seja suscetível de ser representada por "Outra coisa". Como velada, a Coisa é, "em seus reachados, do objeto, representada por outra coisa. [...] o que é achado é procurado, mas procurado nas vias do significante" (LACAN, 1959-60/1988, p. 149).

A sublimação está relacionada ao ato de criar, e a noção de criação comporta um saber da criatura e do criador. Criar é transformar um objeto, em uma coisa, é elevá-lo à dignidade da Coisa, uma dignidade que ali não existia antes de modo algum. Lacan (1959-60/1988) afirma que não podemos atingir *das Ding*, é preciso cingi-la, contorná-la, para concebê-la. A sublimação cria um objeto inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais. A função imaginária, define Lacan (1959-60/1988), é aquela que dá a forma na qual o desejo se apoia, recobrindo o furo do real. As miragens criadas pelo homem fornecem uma certa felicidade, tranquilidade, para a sociedade.

Toda produção humana está ligada à sublimação, e a mágica da arte acontece no momento que ela consegue elevar "um objeto à dignidade da Coisa" (LACAN, 1959-60/1988,

[67] Lacan se refere às várias passagens na Bíblia sobre o vaso. O criador é o oleiro que molda a partir da terra o vaso. Lacan quer acentuar que é a partir do vazio, em torno do vazio, a partir do furo que o criador mítico cria o vaso, *ex nihilo*. Lacan continua "há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo" (LACAN, 1959-60/1988, p. 153). A ciência moderna só pôde se desenvolver a partir da ideologia bíblica judaica.

p. 140-141). Toda arte é historicamente datada, marcada no registro cultural, e o luxo, na perspectiva pós-arcaica, pode ser comparado a uma forma de arte, uma forma de velar o vazio nos engodando com as miragens.

Lipovetsky, no livro *O luxo eterno* (2005), remonta a história do luxo relacionando os bens de luxo à origem não apenas dos objetos de prestígio, mas também às maneiras como os homens estabeleciam um contrato com os espíritos e os deuses. O luxo funcionou durante um bom período da história, segundo o autor, como uma forma de assegurar a aliança entre os vivos e os mortos, de regenerar a ordem do mundo tal como foi criada na origem. O sistema do luxo estaria ligado, na sua origem, às formas de "despender com prodigalidade", sustentando uma obrigação de "dar aos espíritos e aos mortos, de fazer oferendas e libações para que se mostrem protetores e generosos, de acordo com a regra da reciprocidade" (LIPOVETSKY, 2005, p. 26).

Fazer ofertas aos deuses "possui sempre o sentido de uma medida protetora contra a desgraça e uma atitude de comunhão e redenção para o devoto" (LEAL, 1998, p. 42). O sentido de união espiritual é uma forma de "domesticar os deuses no engano para que eles não se encolerizassem" (LEAL, 1998, p. 43). Lipovetsky (2005) afirma que o excesso, o "luxo", o "supérfluo" nas sociedades arcaicas funcionava como uma forma de restaurar o tempo primordial e o universo.

A suntuosidade, afirma Lipovetsky (2005), sempre esteve associada a objetivos e crenças que de alguma forma eram "relativos à morte, ao sagrado e ao além" (LIPOVETSKY, 2005, p. 80). Em primeiro lugar, o homem do luxo foi o *homo religiosus* na busca de dar respostas "socialmente instituídas às questões da morte e da sobrevivência" (LIPOVETSKY, 2005, p. 80). Confrontar o invisível sobrenatural e a angústia de morte, como forma de "captação de poderes para combater a finitude das durações terrestres" (LIPOVETSKY, 2005, p. 82).

O luxo, de acordo com o autor, nasceu antes mesmo que uma "história do luxo" propriamente dita pudesse existir. O luxo, na ótica de Lipovetsky (2005), não estava associado aos esplendores materiais, mas à ausência de previdência: uma mentalidade de dilapidação que prescreve consumir sem sobra e partilhar objetos e alimentos com os membros da comunidade local. O luxo representava ignorar a "racionalidade" econômica. Assim, o espírito de dispêndio teria sido a forma como o luxo começou.

O luxo precede a ideia de entesourar aquilo que é considerado raro. Antes de ser uma marca da civilização material, o luxo foi um fenômeno cultural, uma atitude mental, que

Lipovetsky (2005) atribui a uma "característica do humano–social afirmando seu poder de transcendência, sua não-animalidade" (LIPOVETSKY, 2005, p. 22).

Lipovetsky (2005) aponta que nas sociedades primitivas mais opulentas, onde existem bens preciosos não utilitários, estes eram muito cobiçados e ao mesmo tempo redistribuídos constantemente. O autor cita, como exemplo desse fenômeno, o *kula*[68] da Melanésia, documentado por Malinowski em 1914, para ilustrar como, nas sociedades selvagens, o poder da troca–dádiva cerimonial funciona, e também a lógica primitiva do luxo. As dádivas não se confundiam com operações comerciais, eram cercadas de ritos mágicos, e de modo algum as dádivas recíprocas deveriam ser acompanhadas por permutação ou regateio.

A forma primitiva do luxo pressupõe um tipo de troca "nobre", que não se confunde com a troca econômica. A troca nobre consistia na troca dos bens considerados preciosos e prestigiosos, objetos que carregavam algum *agalma* social. "Os bens mais preciosos jamais são considerados bens de troca econômica, eles têm nome, são reconhecidos como de natureza sagrada e dotados de virtudes mágicas" (LIPOVETSKY, 2005, p. 25).

O valor e o poderio de um grande chefe, nas sociedades selvagens, eram associados às dádivas generosas e aparentemente desinteressadas que este oferecia. Nada era mais desonroso do que se mostrar sovina e não demonstrar provas de generosidade. Todos os grandes acontecimentos da vida social eram acompanhados por ofertas cerimoniais, por trocas de presentes, distribuição de bens e dispêndios ostentatórios. A estima social e as posições prestigiosas eram ganhas à força de presentes oferecidos frequentemente numa rivalidade exasperada.

Lipovetsky (2005) aponta que o mesmo tipo de luxo pode ser observado nas tribos que praticavam o ritual do *potlatch*. Os chefes ganhavam títulos e honras, rivalizando em magnificência, por vezes desafiando outros chefes pela destruição suntuária de valores consideráveis. Era a forma que eles usavam de mostrar-se grandes e de prevalecer sobre os rivais. De acordo com Lipovetsky (2005), George Bataille, no livro *A parte maldita*, reconheceu no *potlatch* "a manifestação específica, a forma significativa do luxo" (BATAILLE[69] apud LIPOVETSKY, 2005, p. 24).

---

[68] MALINOWSKI, B. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cutural, 1984. Os indígenas das ilhas Trobriand viajam para ilhas distantes oferecendo, aos habitantes destas, colares, braceletes que Malinowski compara às joias da Coroa.

[69] BATAILLE,G. *La Part maudite*. Paris: Éd. du Seuil, col. "Points", 1967. p.123. [*A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.]

Lacan (1959-60/1988) refere-se às cerimônias rituais do *potlach*, de destruição externa de bens diversos, como uma função reveladora de valor, "de que nem tudo está preso na dialética necessária da luta pelos bens, do conflito entre os bens, e da catástrofe necessária que ela engendra" (LACAN, 1959-60/1988, p. 285). Estes rituais testemunham o recuo do homem com respeito aos bens "aquilo com o qual ele lida em seu destino" (LACAN, 1959-60/1988, p. 286).

Lipovetsky (2005) afirma que nas sociedades arcaicas não é a posse das coisas de valor que confere importância, mas o elemento social e espiritual contido na troca entendida como dádiva. Para o autor, este fato rompe com a ideia de uma pretensa continuidade entre o luxo, a riqueza da natureza e a riqueza dos homens. O luxo funciona para estas sociedades como "fato ou regra sociológica, uma imposição coletiva sempre marcada por significações mitológicas e mágicas" (LIPOVETSKY, 2005, p. 24). Assim, a troca simbólica e suntuária institui não só o primado do social sobre a natureza, mas também do coletivo sobre as vontades particulares (LIPOVETSKY, 2005).

No ato de dar e devolver generosamente estabelece-se uma forma de subordinar o elemento individual ao conjunto global. Lipovetsky (2005) afirma serem estas as vias que as sociedades arcaicas tomaram para edificar uma ordem coletiva na qual os indivíduos não se consideram à parte e não pertencem a si próprios. A regra recebida dos ancestrais, que é intangível, fixa "o quadro dos comportamentos a adotar em relação aos outros e em relação às riquezas" (LIPOVETSKY, 2005, p. 24).

Lipovetsky (2005) sustenta que o luxo operou com sucesso uma forma de o homem ir contra não só a concentração das riquezas mas também contra a dominação política.

> É pela liberalidade ostentatória, pelos presentes e contrapresentes ricamente distribuídos que a sociedade primitiva aplica-se em estreitar a rede das relações e em fechar tratados de paz. É assim que, para além de suas loucuras dissipadoras, a magnificência primitiva mostra-se a serviço de uma racionalidade social superior: a vontade de paz. Em vez de combater, convida-se para banquetes, trocam-se presentes à larga. (LIPOVETSKY, 2005, p. 27).

O luxo-dádiva estava diretamente ligado a funções religiosas, cósmicas e mágicas, ele "imbrica-se ou 'incrusta-se' em uma ordem global e simbólica em que se emaranham aspectos econômicos e sexuais, metafísicos e mágicos" (LIPOVETSKY, 2005, p. 25). E o consumo festivo aparece como a recriação do caos primitivo fonte de vida. "É preciso doar generosamente às potências do além para ganhar vida longa e receber o cêntuplo na outra vida" (LIPOVETSKY, 2005, p. 81). Nos cerimoniais festivos, os povos arcaicos lutavam contra a degenerescência do universo, preparando sua renovação, regenerando o Tempo,

atraindo para os homens proteção e benevolência das forças espirituais. O dispêndio festivo marcava uma acentuada relação com o tempo, estando o consumo excessivo encarregado, nos sistemas simbólicos primitivos, de reatualizar o tempo primordial e de repetir a passagem do caos ao cosmo.

A constituição das nações-Estado e a divisão das sociedades em classes, separando a sociedade entre senhores e súditos, nobres e plebeus, promove uma importante ruptura na história do luxo. O luxo deixa de coincidir exclusivamente com os fenômenos de circulação, distribuição e desentesouramento das riquezas, e passa a vigorar segundo as novas lógicas de acumulação, centralização e hierarquização.

Foi assim que os ricos mobiliários funerários, as arquiteturas e esculturas grandiosas, os grandes palácios, as cortes, as esplêndidas decorações e tantas outras suntuosidades passaram a traduzir toda a pompa e poder superior conferido aos soberanos, sejam estes celestes ou terrestres. O luxo passou a representar os símbolos resplandecentes do cosmo hierárquico e o fausto a ligar-se aos princípios de desigualdade. Entretanto, o luxo manteve-se atrelado às ideias de inalterabilidade e de permanência, o luxo estava ligado ao desejo "muito humano de eternidade", agora marcado nos objetos. O luxo passa a encarnar-se em monumentos de pedra criados "para a eternidade", em estátuas, afrescos, mobiliários funerários.

> A majestade dos edifícios imperecíveis sucedeu aos excessos de dilapidação. [...] [A] cisão ostensiva entre os bens ricos e os bens ordinários, a divisão social das maneiras de possuir e de despender, de morar e de se vestir, de se alimentar e se divertir, de viver e de morrer [...] as clivagens entre luxo sagrado e luxo profano, luxo público e luxo privado, luxo eclesiástico e luxo das cortes [...] nova relação com o sagrado. (LIPOVETSKY, 2005, p. 28).

As obras imortais passaram a ocupar o lugar do desejo de eternidade. Com o Estado, estabelece-se uma nova ordem do mundo mais hierarquizada, mais vertical que horizontal, as divindades são "elevadas", transcendentes e onipotentes, colocadas em um lugar mais "alto" que o homem.

O dispositivo estatal coincide com as crenças que celebram deuses "todo-poderosos, altíssimos, sublimes" (LIPOVETSKY, 2005, p. 30) e que se organizam segundo um modelo semelhante ao da organização política. A sociedade é ordenada e hierarquizada segundo uma "pirâmide de poderes". O mundo dos deuses reflete a imagem da ordem política terrestre. A ideia do "rei dos deuses" estabelece o deus mais elevado e projeta, como aponta Lipovetsky (2005), no "além divino" a realeza terrestre.

A relação com o sagrado a partir do Estado passou a ser moldada de acordo com a relação dos homens e os soberanos terrestres e a instância política. Esta nova relação entre a esfera terrestre e a esfera celeste cria "rei-deuses", encarnações divinas, mediadores entre o universo visível e as potências do além. "Dotado de poderes sobre-humanos, o monarca de natureza divina ou representante da autoridade celeste suprema na terra apresenta-se como a garantia da ordem e da prosperidade terrestre" (LIPOVETSKY, 2005, p. 31).

A suntuosidade ganha uma nova inscrição social com os palácios dos reis e a edificação das "casas dos deuses". O rei é obrigado a erguer templos magníficos, decorá-los e enriquecê-los faustosamente. Antes de tudo é às forças divinas que se dirige o luxo da arquitetura monumental, são elas que permitiam a aproximação da Terra com o Céu. Nessas épocas teocráticas, a suntuosidade revela a ligação íntima do culto régio e do culto divino.

De acordo com Lipovetsky (2005), a irrupção do Estado e das sociedades de classes não aboliu de modo algum a forma primeira do luxo-dádiva e a imemorial obrigação de generosidade. Segundo o autor, o evergetismo[70] greco-romano funcionava segundo essa lógica e assim "forçou a notabilidades a rivalizar em liberalidade" (p. 33). Ao fazer doações à coletividade, ora a título gratuito, ora a título simbólico, o evergeta recebia honras e distinções de toda espécie.

Na Idade Média, no momento da morte, os privilegiados doavam por testamento suas riquezas à Igreja a fim de preparar a salvação eterna. O "luxo foi uma maneira de garantir os ciclos da reencarnação, um combate mágico contra o tempo e o perecível" (LIPOVETSKY, 2005, p. 81). É pela prodigalidade que os grandes adquiriam glória e honras e manifestavam seu poder e superioridade fora do comum e os movimentos de pilhagem não aconteciam com intuito de entesouramento ou desenvolvimento econômico.

> Ser nobre é viver com grandes despesas, desperdiçar, dissipar as riquezas; não ser extremamente generoso é estar condenado ao declínio. Ostentar os emblemas resplandecentes de majestade, a viver cercados de maravilhas [...] como expressão de sua superioridade desmedida. (LIPOVETSKY, 2005, p. 34).

As festas de casamento e os enterros nas grandes casas ostentavam luxo e prestígio. Lipovetsky (2005) refere-se a Max Weber e Norbert Elias para com eles afirmar que nas sociedades aristocráticas o luxo não é algo supérfluo, e sim uma necessidade absoluta de representação decorrente da ordem desigual. O luxo está relacionado a uma obrigação e um

[70] Do grego evergesia, benfeitoria, sintagma criado por Paul Veyne para designar as doações particulares que os nobres das cidades gregas, os senadores e os imperadores romanos faziam com frequência à coletividade.

ideal de classe, portanto não é um instrumento de diferenciação, mas de auto-afirmação social.

Com a Renascença apareceram novos dispositivos do luxo, príncipes e reis passaram a proteger artistas, os famosos mecenas que cobriam os artistas com honras e presentes, faziam-lhes encomendas, atraíam-nos para a corte. As obras de grande valor passaram a ser assinadas e seus criadores alçados a personagens de primeiro plano. Mesmo não sendo nobres, os criadores tinham uma identidade, o que viria a retomar a ideia de uma presença subjetiva, através da identidade estética.

O luxo vai conjugar-se com a obra pessoal e a criação de beleza. Os "modernos" não visam mais a eternidade em outra vida, "mas a sobrevivência profana, a imortalidade na história, a glória duradoura de si, de uma família, de um nome na memória dos homens" (LIPOVETSKY, 2005, p. 36). A criação artística passa a dar um lugar mais acentuado à subjetividade, dessa forma cada obra deveria ter uma aparência individual.

A ascensão da burguesia, pontua Lipovetsky (2005), não reduziu o consumo ostentatório, muito pelo contrário; os burgueses, com o seu crescimento econômico, não só intensificaram as despesas de prestígio como também ampliaram as classes de luxo. A promoção da aparência e de estilos de luxo mais decorativos, mais lúdicos, impregnados de superfluidade, passou a concorrer com a nobreza tradicional no plano dos signos de riqueza. O luxo deixa de ser privilégio exclusivo dos nobres, de um estado baseado no nascimento, e adquire um estatuto autônomo, emancipado do vínculo sagrado e da ordem hierárquica.

Ao mesmo tempo, estabelece-se uma relação mais pessoal, mais estética com os bens dispendiosos. O luxo passa a relacionar-se a uma "aspiração mais subjetiva a uma vida mais bela e mais refinada, um vínculo sensual entre o homem e os objetos preciosos" (LIPOVETSKY, 2005, p. 37). O luxo ganha uma dimensão erótica e passa a estar ligado à "expressão de um erotismo", uma resposta ao desejo de gozar o mundo.

Nos séculos XIV e XV acompanhamos, conforme aponta Lipovetsky (2005), uma promoção social dos valores profanos e o impulso de uma sensibilidade ávida por estilização, por estetização das formas de vida, um apego estético e apaixonado pelas coisas belas. Com a estetização dos gostos, aparecem novas figuras do luxo, colocando de um lado as antiguidades (intemporal) e do outro a moda (volúvel). O culto ao antigo e o culto do presente fugidio, "as novas temporalidades do luxo coincidem com o advento da cultura moderna humanista" (LIPOVETSKY, 2005, p. 38).

Lipovetsky (2005) aponta no hábito de colecionar uma nova forma de relação com o luxo. Os objetos semióforos[71] seriam aqueles dotados de "um significado", de pura contemplação, colecionados "por amor", não tendo relação com nenhuma imposição coletiva e/ou religiosa. Lacan (1959-60/1988) aponta que o objeto de coleção faz aparecer uma Coisa. Seja pela forma de organização dos objetos colecionados, seja pelo simples fato de ser tirada do seu lugar usual para ser vista. A coleção permite fazer de um simples objeto comum algo que o ultrapassa. O colecionador encontra sua razão no modo de apreensão que faz aparecer essa Coisa que subsiste no objeto. "Uma satisfação que não pede nada a ninguém" (LACAN, 1959-60/1988, p. 149).

Até a metade do século XIV, as mudanças nas indumentárias eram raras, se não excepcionais. O aparecimento da moda está diretamente relacionado à lógica do jogo e da festa, do excesso e do desperdício. O ato de vestir ganha uma face lúdica. Para Lipovetsky (2005), a moda seria a "primeira grande figura de um luxo absolutamente moderno, superficial e gratuito, móvel, liberto das forças do passado e do invisível" (p. 40). Lacan (1959-60/1988), ao se referir à roupa, a trata como "esse falo-pano" (p. 276) destacando que no movimento do mostrar e esconder a roupa revela o impasse da noção do símbolo.

A modernidade traz como marca uma cultura não só aberta ao novo, mas que passa a valorizar a ideia de mudança, de transformação e não mais a continuidade ancestral. A invariância indumentária foi substituída pela mudança e o costume pelo capricho. A moda supôs um abalo cultural não redutível aos acontecimentos econômicos e sociais. A promoção de valores dinâmicos e inovadores capazes de tornar obsoleta a aparência tradicionalista e de consagrar um sistema cujo princípio é "tudo o que é novo agrada" e que vem marcar também uma nova relação com a individualidade.

A "moda une gosto de imitação e gosto pela mudança, conformismo e individualismo, aspiração a fundir-se no grupo social e desejo de diferenciar-se dele, ainda que por pequenos detalhes" (LIPOVETSKY, 2005, p. 41). A depreciação do anonimato e a preocupação com a personalidade, o reconhecimento do "direito" de valorizar-se, de fazer-se notar, de singularizar-se.

Em 1750, Alexander Baumgarten (1714-62) definiu a estética como "a ciência do conhecimento sensível", esta para ele seria "a irmã mais jovem da lógica". Foi no século XVIII que foi criada uma disciplina acadêmica da estética, palavra que vem do grego *aísthesis* e que significa sensação, sentimento. A representação do belo desde então passa a ser pensada

[71] O conceito de semióforo foi proposto por Pomian (1984) e está ligado ao estudo das coleções.

em termos de gosto, dos nossos juízos de valor e preferência quanto às coisas sensíveis, assim como surge a questão se são meramente subjetivos e arbitrários (ROSENFIELD, 2006).

O belo passa a ser relacionado à subjetividade humana que, no limite, é definido pelo prazer que proporciona, pelas sensações ou os sentimentos que proporciona em nós (ROUX, 2005, p. 143). Não é porque um objeto é "intrinsecamente" belo que ele agrada, mas porque proporciona algum tipo de prazer. Roux (2005) afirma que a estética torna-se, portanto, uma maneira original, inédita, própria, de organizar o mundo do sensível. Uma maneira de "comunicar uma emoção que traduz a visão do mundo do criador, isto é, sua ética" (ROUX, 2005, p. 143).

Para Lacan (1959-60/1988), "o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo" (LACAN, 1959-60/1988, p. 290). A natureza do belo é permanecer insensível ao ultraje, e a fantasia que rege o desejo do sujeito é, nos diz Lacan (1959-60/1988), um *belo-não-toque-nisso*. O efeito de beleza é um efeito de cegamento (LACAN, 1959-60/1988, p. 340). Isso é o belo:

> A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandecente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, senão seu esplendor, pelo menos sua cobertura. (LACAN, 1959-60/1988, p. 265).

A indústria do luxo esteve muito ligada à moda do vestir-se. Até a metade do século XIX, o universo da alta-costura funcionou de acordo com um modelo "aristocrático e artesanal", segundo o qual os artesãos não tinham prestígio e não eram alçados à categoria de artistas, cabia a eles executarem o que era definido pelo patrão, ficando à sombra. Nesse período, o valor do produto de luxo relaciona-se ao material utilizado e à exclusividade do produto que era fabricado sob medida. Só mais tarde aparece a figura do grande costureiro como criador livre e independente que impõe seus modelos e gostos às clientes metaformoseadas agora em "consumidoras despojadas de um real direito de controle" (LIPOVETSKY, 2005, p. 43).

Nasce assim a idade de ouro do "costureiro demiurgo [...] [do] artista sublime, um criador favorecido por uma notoriedade" (LIPOVETSKY, 2005, p. 43). O produto de luxo vem a ser personalizado nas figuras de "prestígio das casas comercias" que trazem a assinatura de um grande costureiro ou de uma grande casa. Não é mais apenas a riqueza do

material que constitui o luxo e sim "a magia da marca" e instaura-se uma nova indústria, a "indústria de criação" (LIPOVETSKY, 2005, p. 43).

O aparecimento de um "semi luxo", de um "falso luxo" com preço mais baixo e acessível às classes médias promoveu a clivagem entre, "o autêntico, o fora de série, o sem preço" e "a imitação degradada, estandardizada, democratizada dos modelos" (LIPOVETSKY, 2005, p. 45). Os produtos mais baratos, feitos "com materiais menos ricos e imitando os originais prestigiosos" (LIPOVETSKY, 2005, p. 45), permitiram que a clientela consumidora dos "objetos não estritamente necessários" fosse ampliada.

A propagação da cópia e do *Erasatz*, do neo-antigo e dos artigos que compensam sua impessoalidade pela redundância, pelas ornamentações sobrecarregadas, fez do *kitsch* um estilo e a arte de viver burguesa. O grande magazine introduziu novas técnicas comerciais que estimularam o consumo das classes médias e transformaram alguns bens antes reservados às elites com dinheiro em artigos de consumo corrente. Os grandes magazines foram concebidos com o intuito de "aparecer como extraordinários espetáculos, palácios de luz e de cores, maravilhas resplandecendo com todos os seus brilhos" (LIPOVETSKY, 2005, p. 45), representando o "palácio de conto de fadas" (p. 45).

Ao mesmo tempo, a magia dos ritos e das palavras sagradas desapareceu no ato de consumo do produto de luxo, e uma "nova promessa de felicidade" ofereceu-se às classes médias: "o luxo combina-se com o 'barato', o excesso com o cálculo econômico, o desperdício com o indispensável, o desvario com as excitações e distrações cotidianas do shopping" (LIPOVETSKY, 2005, p. 46).

"Sublimar o objeto utilitário do grande comércio, para transcender sua dimensão materialista e aparecer como um espetáculo ofuscante de festa de excesso e de fausto" (LIPOVETSKY, 2005, p. 46). Este movimento levou a fazer crer que o luxo equivale ao valor de mercado e não mais ao preço intrínseco da mercadoria para cuja confecção era preciso utilizar materiais caríssimos, não só pela sua qualidade, mas também por sua inacessibilidade. A equivalência ao valor de mercado permitiu preços atrativos, saldos, e vendas especiais puderam criar uma espécie de "universo mágico" alimentando a "imagem da dádiva e da prodigalidade" (LIPOVETSKY, 2005, p. 46).

Os espetáculos, a abundância e a riqueza "*fake*" que acompanhavam a atmosfera de compra dos grandes magazines passaram a ser distribuídos como "brinde". "O desejo irresistível de comprar e os 'bons negócios' substituíram a troca cerimonial recíproca" (LIPOVETSKY, 2005, p. 46).

Com isso, criaram-se novos impérios, sustentados exclusivamente no mercado, sem lastro no preço intrínseco da mercadoria (material precioso, qualidade, artesãos exímios), passando a gerir a economia exclusivamente conforme as leis da mais-valia, o que a estética da arte do século XX passou a denunciar – para dar apenas um exemplo a arte de Andy Warhol (1928-1987)[72].

Os tempos "pós-moderno ou hipermoderno" (LIPOVETSKY, 2005, p. 47) promoveram uma nova idade do luxo, do "luxo-marketing" e dos gigantes mundiais. Segundo Roux (2005, p. 12), "a degradação ou a saturação das grandes narrativas dominantes que emolduravam os sistemas de valores individuais da modernidade" deslocaram a crença no futuro centrando no presente, desvalorizando os valores como trabalho e a razão para valorizar o prazer e as emoções.

A indústria do luxo passa a atingir cifras colossais e escala mundial. A "guerra do luxo" incentivou uma corrida às grandes operações de fusão e de aquisição com movimentos de concentração e reestruturação da indústria, reorganizando-a em impérios internacionais. O polo econômico e financeiro passa a cumprir um novo e mais importante papel no negócio do luxo, "impondo sua lei ao desenvolvimento de produtos, às compras e vendas das marcas, às introduções em bolsa tendo em vista taxas de margem de dois algarismos" (LIPOVETSKY, 2005, p. 48).

Surge uma nova gestão do luxo que busca conjugar criação e alta rentabilidade em relação aos grandes capitais investidos. Procura-se "conciliar imperativos contraditórios: perpetuar uma tradição e inovar, ser fiel a uma herança sendo moderna [...], o acento é posto cada vez mais na necessidade de uma gestão dinâmica das marcas" (LIPOVETSKY, 2005, p. 82). As marcas passam a focar nos perfumes e nos acessórios, no *prêt-à-porter* e nos produtos licenciados.

Outros segmentos de mercado, não somente a indústria da moda, passaram a promover uma "subida de linha", isto é, passaram a investir mais nos modelos "*top* de linha", como por exemplo, a indústria automobilística. O luxo sempre esteve associado à diferenciação social, mas estes modelos passaram a ser vistos como forma de agregar valor simbólico à marca, justificando um diferencial no preço praticado e melhores margens. Os

[72] Figura maior do movimento pop-art, surgido na década de 50, que "operava com signos estéticos massificados da publicidade, quadrinhos, ilustrações". Inicialmente buscava criticar de maneira "irônica" o "bombardeamento da sociedade pelos objetos de consumo", acabou em muitos casos produzindo o aumento do consumo destes "como aconteceu por exemplo, com as Sopas Campbell, de Andy Warhol". Esse movimento "proporcionou a transformação do que era considerado vulgar em refinado, e aproximou a arte das massas, desmitificando-a, pois se utilizava de objetos próprios e populares". Fonte: https://www.historiadasartes.com/nomundo/arte-seculo-20/pop-art/

modelos de luxo passaram a ser cada vez mais usados "como ferramenta de *management* das marcas para o grande público, uma vez que o prestígio do *top* de linha repercute no conjunto dos modelos" (LIPOVETSKY, 2005, p. 49), dando prestígio e reputação ao grupo como um todo.

O luxo-marketing passou a ser "centrado na procura e na lógica do mercado" (LIPOVETSKY, 2005, p. 50), provocando alterações nas campanhas e implicando uma explosão nos custos de lançamento e publicidade, promovendo uma comunicação de "choque" ou transgressiva. Também foi inflacionado o lançamento de novos produtos, o que levou ao encurtamento da duração da vida dos produtos e coleções. As ofertas promocionais foram aumentadas em função da exigência de resultados financeiros de curto prazo (LIPOVETSKY, 2005). A entrada das indústrias do luxo na era do marketing provocou mudanças "que se enraízam na procura, nas aspirações e nas motivações" (p. 50).

O incentivo da economia capitalista na "individualização, emocionalização, democratização" (LIPOVETSKY, 2005, p. 51), reordenou as novas diretrizes da cultura contemporânea do luxo, o "consumo de luxo parece antes marcado por uma continuidade social-histórica que pela descontinuidade" (p. 51). O consumo das novas camadas abastadas dos *traders* e outros *golden boys* (*yuppies*) parece continuar dependendo do efeito Veblen[73]. Desde 1980 as classes ricas orgulham-se em exibir sua fortuna como signos de valor e sucesso individual, como forma de validação de um projeto econômico e social, efeitos do surgimento de novos grupos aspirantes à diferenciação social. "O esnobismo, o desejo de parecer rico, o gosto de brilhar, a busca de distinção social pelos signos demonstrativos, tudo isso está longe de ser enterrado pelos últimos desenvolvimentos da cultura democrática e mercantil" (LIPOVETSKY, 2005, p. 51).

Num tempo de individualismo galopante, cresce também uma "necessidade de destacar-se da massa, de não ser como os outros" (LIPOVETSKY, 2005, p. 52). Na sociedade capitalista individualista, a dimensão narcísica do luxo dominou, "sustentada pelo desejo de admirar a si próprio, de 'deleitar-se consigo mesmo' e de uma imagem elitista" (p. 52). A nova lógica do neo-individualismo coloca o luxo mais voltado para o serviço da promoção de uma imagem pessoal, da expressão de uma personalidade singular do que com vista à estima do outro. As motivações elitistas, entretanto, permanecem, porém menos "baseadas em

[73] Bens de Veblen são os bens de consumo ostentatório. O consumo de bens de Veblen é uma função do efeito de Veblen (o desejo de bens por terem preços muito elevados), nome que é uma homenagem ao economista e sociólogo norte-americano Thorstein Veblen, quem primeiro identificou o consumo ostentatório como um modo de ganhar status social em *The Theory of the Leisure Class*, 1899.

desígnios de honorabilidade e de ostentação social do que no sentimento da distância, no gozo da diferença proporcionada pelos consumos raros e no afastamento que abrem em relação à maioria" (p. 52).

A emergência de uma relação mais afetiva com os produtos e uma necessidade de experimentar emoções estéticas ou sensitivas, de sentir momentos de volúpia, provocou uma modificação no consumidor de luxo, que mais multifacetado, mistura os diferentes estilos, as diferentes categorias de objetos com diferentes preços e de diferentes grupos. O luxo identifica-se a uma festa privada e à busca dos gozos privados.

O luxo ganha um caráter emocional que "substitui a primazia da teatralidade social pelas sensações íntimas" (LIPOVETSKY, 2005, p. 55). A ideia de luxo se reorienta para as "expectativas centradas na experiência vivida imediata, na saúde, no corpo, no maior bem-estar subjetivo" (LIPOVETSKY, 2005, p. 55). Há um deslocamento na lógica da aparência, que continua fundamental, mas que passa a valorizar mais o parecer jovem, a busca da saúde, do sensitivo e do bem-estar emocional. No teatro das aparências, o luxo tende a pôr-se a serviço do indivíduo privado e de suas sensações subjetivas, um luxo para si.

Assim, o luxo ganha uma definição individual, cada um tem sua própria "interpretação do 'verdadeiro' luxo" (LIPOVETSKY, 2005, p. 56). O acirramento do individualismo levou o luxo para uma esfera "plural à *la-carte*, emancipado dos critérios impessoais do preço" (p. 56). Como se para o indivíduo contemporâneo, restringir uma definição do luxo suscetível é uma forma "de proibir-lhe o acesso ao que é associado ao sonho, às volúpias e às belezas superlativas" (p. 56). Os produtos raros e caros continuam retratando barreiras objetivas e distância social, porém a "cultura pós-moderna adota o perspectivismo ou o subjetivismo como expressão da exigência democrática do direito à felicidade e ao luxo" (p. 56).

Os efeitos da cultura consumista-individualista subverteram a relação dos indivíduos com as "coisas" e com o "necessário". "Mais ninguém ou quase ninguém, em nossas sociedades, vive tendo como objetivo a aquisição do estritamente 'necessário'" (LIPOVETSKY, 2005, p. 57). O crescimento do consumo promoveu o crescimento do consumo "do lazer e do bem-estar, [e] o 'supérfluo' ganhou títulos de nobreza democrática, tornou-se uma aspiração mais legítima" (p. 57).

Cresce, simultaneamente, uma maior preocupação com a saúde, com os esportes, com os regimes e também, com as cirurgias plásticas. De acordo com Roux (2005), a banalização da cirurgia estética está conectada a uma das tantas maneiras "de substituir um corpo recebido por um corpo construído" (p. 123), em uma época na qual permanecer jovem e

esbelto é o novo imperativo individualista, há uma sacralização da beleza de um corpo jovem e magro e a não aceitação da "fatalidade" da passagem do tempo, da deterioração dos corpos.

Todos os grupos sociais lutam contra os sinais de envelhecimento, o excesso de peso, buscam "o direito à qualidade, à beleza, ao lazer" (LIPOVETSKY, 2005, p. 57). O que antes poderia ser uma inibição das classes populares em relação ao consumo dispendioso, reverteu-se num "fascínio pelo consumo, pelas marcas e pelo 'cada vez mais'" (p. 59).

Nasce um "direito" à aquisição dos "emblemas eletivos" e a ampliação e difusão "de artigos de prestígio comprados como presentes, impulsos e paixões estéticas" (LIPOVETSKY, 2005, p. 59). Passam a funcionar como um *presente* oferecido a si próprio ou às pessoas chegadas, são despesas que acontecem de forma ocasional e que se assemelham

> a uma viagem de sonho, uma "loucura" que permite romper a banalidade dos dias [...] viver "experiências inéditas", de dar-se prazer, de ter acesso a momentos privilegiados [...] *brincam* de ser ricos, apenas se divertem [...] uma participação de segundo grau em um universo que, sem ser de "nosso mundo", já não é completamente estranho. (LIPOVETSKY, 2005, p. 59).

O consumo de maneira geral e mais ainda do "luxo" se engaja no "direito democrático à felicidade" (LIPOVETSKY, 2005, p. 60). Para Lipovetsky (2005), a cultura de massa materialista e psicológica foi o grande vetor da democratização da relação com o luxo.

Surge a promoção de um luxo mais "defensivo", isto é, o crescimento do "luxo de proteção", com a proliferação dos dispositivos de proteção máxima. "Em uma época considerada ameaçadora, as residências de luxo seguradas e vigiadas 24 horas, as *villas* dotadas de muros, de guaritas, de sistemas de alarme e de câmeras de vigilância" (LIPOVETSKY, 2005, p. 60) passam a significar o luxo, onde o que importa é ter os benefícios do mais alto nível de segurança muito mais do que prevalecer sobre o outro, um "luxo paranoico" (p. 61).

Soler (2016b) qualifica de "narcínico" – neologismo que condensa narcisismo e cinismo – como "aquele que fazendo de si uma causa de seu próprio gozo, só pode competir com seus pares em matéria de *narcinismo*" (SOLER, 2016b, p. 34). Atualmente é preciso ao narcínico, como aponta Soler (2016b), fazer um "escabelo"[74]. O escabelo foi um conceito introduzido por Lacan (1975b/2003) na Conferência *Joyce, o Sintoma* como "recurso de elevação próprio à sublimação como ascensorial" (MILER, 1975-76/2007, p. 208). Conforme

[74] O termo escabelo, segundo nota do texto *Joyce, o Sintoma* que se encontra no livro *Outros Escritos* (2003) "além de banquinho, banqueta ou tamborete, é também comumente empregado na acepção de 'escadinha' (sobretudo as pequenas escadas domésticas)" (p. 560-561).

as palavras de Lacan: “o S.K.belo é aquilo que é condicionado no homem pelo fato que ele vive do ser (=esvazia o ser) enquanto tem... seu corpo: só o tem aliás, a partir disso” (LACAN, 1975b/2003, p. 561).

De acordo com Soler (2016b), o narcínico necessita de “um escabelo que possa ser dito identitário, pois serve para instituí-lo em seu próprio ser” (p. 37). Pois, como apontado por Lacan, o *falasser* é esvaziado de ser, ele precisa “inventar seu próprio meio de se distinguir – e isto se liga à ciência e ao capitalismo” (SOLER, 2016b, p. 37). Isto se liga às modificações das relações do homem na modernidade. Para Soler (2016b), o escabelo “se reduz à questão ‘será que é belo [*est-ce cas beau*]? Ou será que é cão? [*est-ce cabot*]?’” (p. 37).

A publicidade e a comunicação das marcas de luxo, no século XXI, passaram a explorar as “veias da transgressão” (LIPOVETSKY, 2005, p. 63), com a exibição fetichista nos desfiles de alta-costura de Dior e Givenchy, com imagens sexualmente sugestivas em Gucci, os acenos à orgia em Versace, ao lesbianismo e outras mais em outros criadores. Dior anuncia um visual *Addict* (viciado). O “pornô-chique”, já fora de moda, também foi explorado. O mundo do luxo trocou “sua imagem de respeitabilidade pela da provocação, do antitabu, do sensacionalismo” (LIPOVETSKY, 2005, p. 63).

Com isso, a referência “luxo” relativizou-se e já não é insígnia reconhecida por todos. Ao contrário, passou a ser possível identificar como lixo o que outros consideram luxo!, na moda, nas artes, nos produtos de forma geral e, além disso, na estratificação dos saberes.

4.2 Lixo / Refugo / Resto

Lacan, em várias passagens da sua obra, ressalta que podemos reconhecer a passagem, o passo, a marca do homem lá onde há dejetos, chegando mesmo a afirmar em 1971, no seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), que a civilização é o esgoto. Em 1960, no seminário sobre a ética, Lacan refere-se à “*hominização do planeta*”. Para Lacan (1959-60/1988) é “lá onde encontramos uma acumulação titanesca de conchas de ostras” (p. 284) que verificamos a passagem dos homens. Esta enorme acumulação de conchas e ostras são os sambaquis, grandes montes feitos de areia, terra e conchas e também “onde são encontrados restos alimentares, ferramentas, armas, adornos e os sepultamentos dos

que ali viveram"[75]. Podemos encontrá-los na faixa costeira brasileira do Rio Grande do Sul à Bahia e, através do seu estudo, podemos verificar a cultura material de uma sociedade que viveu entre oito mil anos atrás e o início da era cristã.

> Lá onde há uma acumulação de dejetos em desordem há homem. As épocas geológicas deixaram, elas também, seus dejetos que nos permitiram reconhecer uma ordem. O monte de lixo – eis uma das faces que conviria não deixar de reconhecer da dimensão humana. (LACAN, 1959-60/1988, p. 284).

Bauman introduz seu livro *Vidas desperdiçadas* (2005) fazendo referência ao livro *As Cidades Invisíveis* (1972), escrito por Ítalo Calvino (1923-1985). Neste livro de narrativa fantástica, de um realismo mágico, Calvino cria um diálogo fictício entre duas figuras reais, históricas, Marco Polo e o grande imperador dos tártaros Kublai Khan. Marco Polo, mercador veneziano, conhecido como maior viajante de todos os tempos, viveu no século XIII e "passou por China e Mongólia, e é responsável pela primeira documentação sobre os povos do Oriente" (ALVES, 2015). Polo[76] viveu durante dezessete anos na capital do imenso império de Khan, Cambaluc, atual Pequim, desempenhando importantes funções diplomáticas na corte do imperador.

No livro de Ítalo Calvino, Polo e Khan travam uma conversa na qual Polo descreve para Khan, um grande conquistador mongol, as cinquenta e cinco cidades por onde ele, Polo, teria passado. Khan encontrava-se em um estado melancólico por não poder ver com os próprios olhos a extensão dos seus domínios, assim Polo passa a descrevê-las de forma que ele possa vê-las através da sua narrativa.

De acordo com Alves (2015), Calvino fez parte de um importante movimento literário que "encontrou nas narrativas ancestrais lugares semióticos para sua pesquisa e seus textos clássicos preferenciais foram os de Lévi-Strauss, Vladimir Propp e dos formalistas russos. Esse trabalho coletivo produziu novas expressões de teoria estética" (ALVES, 2015). Alves (2015) afirma que os últimos trabalhos de Calvino, assim como os de Humberto Eco (1932-2016), podem, junto com os de Andy Warhol, ser entendidos como produções que religam a estética mítica "ao modo de fazer contemporâneo entre mesclas audiovisuais que intrigam e questionam" (ALVES, 2015). No trabalho de Calvino, de acordo com a perspectiva de Alves (2015), "busca-se a visibilidade do *vivível"* (ALVES, 2015, grifo do autor).

---

[75] Fonte: site do Museu Nacional – http://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/arqueologia-brasileira/sambaquis.html

[76] Sinopse do livro no site da Biblioteca da Folha: http://biblioteca.folha.com.br/1/21/sinopse.html

Com o livro *As Cidades Invisíveis*, "a cidade deixa de ser um conceito geográfico para se tornar símbolo complexo e inesgotável da experiência humana"[77]. Alves (2015) esclarece que "Marco Polo quer fazer crer que o vivível não pode estar fora do invivível, embora por vezes invisível" (ALVES, 2015). O trabalho de Calvino "engendra uma estética suportada pela construção da linguagem" (ALVES, 2015).

Dentre as cidades descritas, encontramos Leônia, cidade onde existe uma imensa paixão por desfrutar sempre coisas novas e diferentes. Segundo Marco Polo, conforme apontado por Bauman (2005), lá "ninguém quer pensar em coisas que já foram rejeitadas", o que leva Polo a se perguntar se a verdadeira paixão desta cidade não seria o prazer de descartar, de limpar-se de uma impureza recorrente. Tudo aquilo que foi usado é jogado fora e se amontoa no entorno da cidade formando uma fortaleza de dejetos indestrutíveis.

Por todos os lados a cidade é dominada por uma cadeia de montanhas de lixo. Os moradores da Leônia, continua Bauman (2005), somente "percebem" essas montanhas quando uma rajada de vento leva o odor que lembra um monte de lixo para o centro da cidade. Nestes momentos é difícil desviar os olhos. Os moradores abominam a feiura destas montanhas, as detestam por ferirem a paisagem, por serem fétidas, sem graça, ofensivas e revoltantes, por abrigarem perigos conhecidos e outros que sequer podem imaginar. Esses depósitos de lixo são também depósitos de obstáculos visíveis e outros tantos invisíveis, que eles, moradores de Leônia, gostariam que sumissem, desaparecessem.

Entretanto, esquecem que estas mesmas montanhas que tanto odeiam, este mesmo lixo que gostariam que não existisse, são, antes de tudo, produzidos por eles próprios, pelos leonianos!

> Leonia, contínua, faz-se e refaz-se todo o tempo. A população acompanha uma intensa fabricação de coisas, mas somente acompanha. Diariamente joga-se fora parte da opulência produzida, que se amontoa e forma colinas ao redor. Lixeiros são como anjos, contemplados respeitosamente a limpar e amontoar. [...] Acredita-se num cataclismo que liquidará com os traços da metrópole sempre outra vez vestida. (CALVINO[78], 1972 apud ALVES, 2015).

Bauman (2005), na passagem relatada do livro, busca ressaltar uma característica da nossa realidade econômica moderna, individualista e consumista. Até a aurora da modernidade, a vida era um confronto diário entre a transitoriedade da vida corpórea, isto é, da presença individual na Terra, limitada de modo severo e a permanência da imperturbável

[77] Apresentação que a Companhia das Letras, editora do livro, faz do livro no site da mesma.

[78] *Le città invisibili*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, Ristampe 2001. p. 115. [*As cidades invisíveis*. Companhia das Letras, 1990.]

solidez do mundo, diariamente recitada na "incomensurabilidade entre ambas" (BAUMAN, 2005, p. 120).

Bauman (2005) refere-se à Marx para ilustrar a passagem para a modernidade, quando a segurança do balanço entre o transitório e o imutável começou a ser corroída. "Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens" (MARX[79], apud BERMAN, 1987, p. 88).

De acordo com Bauman (2005), a "fábrica do conhecimento" humano separa o produto do refugo, já que saber é escolher, assim ela não só produz conhecimento, mas também o resíduo desse próprio conhecimento.

> *É por cortesia da escuridão que a luz do conhecimento ilumina. [...] As coisas excluídas – tiradas de foco, jogadas às sombras [...] não mais pertencem "ao que é". A existência lhes foi negada [...]. "Eliminar" afirmou Mary Douglas "não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente".* (BAUMAN, 2005, p. 28, grifo do autor).

Como não consegue prever o futuro, o homem busca minimizar esta condição, por isso Bauman (2005) afirma ser o homem um animal dos projetos. O projeto humano "evoca a desordem *juntamente com* a visão da ordem, a sujeira juntamente com a pureza" (BAUMAN, 2005, p. 29, grifo do autor). A produção de projetos abre "mais espaço para 'o bem', e menos ou nenhum para 'o mal'. É o bem que faz do mal aquilo que ele é: mal" (BAUMAN, 2005, p. 41). E "o mal", segundo Bauman (2005), é o refugo do progresso.

A condição da humanidade é inaceitável e insustentável, as leis da natureza não foram feitas pelo homem, muito menos para o homem, ele não as compreende; por isso veio em seu lugar colocar as leis do homem.

> Em algum ponto a razão humana deve conquistar o controle da história, reprimir, domesticar ou amordaçar suas inclinações naturais e suas tendências básicas, e assumir a responsabilidade pela configuração da necessidade histórica. Esse ponto parece ter sido atingido no limiar da era moderna, quando o antigo padrão de convívio humano não mais se sustentava. (BAUMAN, 2005, p. 41).

As ações preventivas ou as investidas antecipadas tentam minimizar ou impedir as catástrofes e construir a ordem. Bauman (2005) vai buscar a definição de ordem no dicionário que a qualifica como "a condição em que tudo se encontra em seu espaço adequado e executa suas funções apropriadas" (BAUMAN, 2005, p. 43). Logo, para criar ordem é preciso regular, governar, administrar.

---

[79] *Manifesto Comunista* [ENGELS, F; MARX, K. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.43.]

A ordem vem se estabelecer onde antes predominava o caos. O caos, aponta Bauman (2005), é o "alter ego da ordem, uma ordem com sinal negativo: condição em que alguma coisa *não está* no lugar adequado e *não* executa a função apropriada" (BAUMAN, 2005, p. 43). Mas, sem caos não há ordem. Um espaço ordenado é aquele governado pela norma, que proíbe e exclui. "*A norma precede a realidade"* (BAUMAN, 2005, p. 44, grifo do autor).

Podemos pensar os projetos humanos como os modelos econômicos, são "representações" que não só buscam projetar o futuro, mas também entender o presente e definir possíveis interferências sobre a realidade e seus efeitos norteando as decisões. Ora, os projetos são repletos de riscos, a ideia "de um projeto à prova de equívocos, à prova de riscos, é algo muito próximo de uma contradição" (BAUMAN, 2005, p. 35).

Um modelo econômico necessita simplificar a complexidade do mundo, para que seus resultados possam ser compreensíveis e manejáveis. Logo, um modelo requer uma eleição racional das variáveis e também as relações entre elas que sejam relevantes, somente assim poderá analisar e representar "a informação útil".

A complexidade da realidade é dada por uma série de variáveis que podem interferir nos resultados tais como: a interação entre agentes econômicos, as limitações dos recursos, as restrições ambientais ou geográficas, os requisitos legais ou flutuações puramente aleatórias. A construção de um modelo, ou um projeto, precisa que os aspectos relevantes sejam selecionados, um modelo não prediz qualquer complexidade existente num sistema econômico, mas apenas certas características gerais dos mesmos que se consideram importantes.

Um modelo não consegue e não pode trabalhar com todas as variáveis que possam vir a interferir na realidade, até porque muitas dessas variáveis são desconhecidas, algumas devem permanecer constantes "*ceteris paribus*"[80]. Nesse processo, deve-se escolher, separando o que é "relevante" do que é "irrelevante" e "concentrar-se em objetivos considerados 'razoáveis' e 'ao nosso alcance'" (BAUMAN, 2005, p. 36). Dessa forma, muitas coisas não são consideradas e se tornam o "refugo" do processo de produção de projetos.

O lixo aparece no próprio ato de projetar e assim a produção de projetos "não pode deixar de prognosticar uma perpétua acumulação de refugo e um interminável crescimento de problemas relacionados à remoção do lixo, problemas estes não resolvidos ou talvez

[80] *Ceteris paribus* ou *coeteris paribus* é uma expressão em latim que pode ser traduzida por "todo o resto é constante". Muito usada na economia para se referir à manutenção inalterada de todas as outras variáveis de uma realidade analisada, isto é, fora a variável ou variáveis estudas todas as outras que poderiam ter influência no resultado são mantidas constantes.

insolúveis" (BAUMAN, 2005, p. 36). Para Bauman (2005), "o refugo pode ser descrito como *simultaneamente o problema mais angustiante e o segredo mais guardado* de nossos dias" (p. 38, grifo do autor).

Todo refugo ganha "atributos potentes e sinistros [...] ele é útil no ato miraculoso de extrair o novo do velho, o melhor do pior, o superior do inferior" (BAUMAN, 2005, p. 34). O lixo é ao mesmo tempo divino e satânico, ele é a encarnação da ambivalência, pois possui um poder ao mesmo tempo aterrorizante e verdadeiramente mágico, "uma mistura singular de atração e repulsa que produz um composto, também singular, de terror e medo" (BAUMAN, 2005, p. 32).

Não é por suas "qualidades intrínsecas" que um objeto é "refugo", nenhum objeto pode *tornar-se* refugo em função de sua lógica interna. São os "projetos humanos" que conferem aos "objetos materiais, sejam humanos ou inumanos, [...] todas as qualidades misteriosas, aterrorizantes, assustadoras e repulsivas" (BAUMAN, 2005, p. 33). Bauman (2005) cita como exemplo o estudo de Edmund Leach[81] sobre os pelos humanos e o significado ritual das propriedades mágicas comumente atribuídas a eles. É somente a partir do momento em que estes são separados do corpo humano que eles ganham uma "terceira entidade, uma coisa que é ritualmente distinta [...] são evitados e destetados em virtude de seu status ambíguo" (BAUMAN, 2005, p. 33).

> *Ao perseguir a sujeira, ao embrulhar, decorar, ordenar, não somos governados pela ansiedade de escapar à doença [...] mas estamos reordenando positivamente o nosso ambiente, conformando-o a uma ideia* (DOUGLAS[82], apud BAUMAN, 2005, p. 29, grifo do autor).

De acordo com Bauman (2005), a modernidade nasceu com a ideia de que "*o mundo pode ser transformado*" (p. 34, grifo do autor) e sua condição "é estar em movimento [...] modernizar ou perecer" (p. 34). A modernidade vem refutar o que "meramente é", em seu lugar deve se colocar o que poderia ou o que deveria ser.

Bauman (2005) é categórico em afirmar que o lixo é ingrediente indispensável do processo criativo. Para que algo seja criado, alguma coisa deve ser destinada ao lixo. Entretanto, a transmutação do inferior no superior só é completa e segura quando o "refugo" é "varrido para longe e depositado num local distante à prova de vazamento" (p. 34).

---

[81] LEACH, E. *Magical Hair*, In: *Myth and Cosmos: Reading in Mythology and Symbolism*, 1967.

[82] DOUGLAS, M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Polulution and Taboo*. Londres: Penguin, 1970, p.161. [*Pureza e perigo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.]

A indústria mineradora, para Bauman (2005), marca uma ruptura da relação do homem com a terra, uma relação mais "destrutiva" e mais produtora de lixo. A mineração se constituiu como uma indústria fundamental na história do desenvolvimento e do crescimento do capitalismo. A indústria da mineração marca o triunfo da *techné*, ela é "a própria imagem da descontinuidade humana, presente hoje e desaparecida amanhã, ora fervilhante de ganhos, ora exaurida e vazia" (BAUMAN, 2005, p. 31).

Foi retratando a luta dos mineiros numa França assolada por uma depressão econômica durante a fase de expansão do capitalismo industrial, que Emile Zola (1840-1902) escreveu o livro *Germinal*, considerado por muitos sua obra prima. A extração do carvão e do ferro, matérias-primas básicas para o crescimento do capitalismo neste momento histórico, assim como as fábricas, produziam um novo perfil de trabalhadores e uma nova classe social.

Justamente aí, no seio dessa indústria e no meio de uma crise, que Zola escancara uma verdade que parecia obscurecida pelo entusiasmo oferecido pelo progresso econômico. Vagando à procura de emprego, o personagem principal, Etienne, avista, ao fundo, na paisagem, clarões vermelhos. Hesita se aproximar, mas na esperança de se aquecer entra por um atalho que se afundava campo adentro. Quando, numa aparição fantástica, se dá conta que esses clarões eram uma mineradora.

> Esta mina, apertada no fundo de um buraco, com suas construções de tijolos atarracadas, de onde sobressaía uma chaminé que mais parecia um chifre ameaçador, dava-lhe a impressão de um animal feroz, agachado, à espreita para devorar o mundo. (ZOLA, 1979, p. 12).

> E a Voreux, [nome da mineradora] do fundo do seu buraco, com sua postura de bicho maligno parecendo cada vez mais retraído, respirava agora mais grossa e amplamente, como que sofrendo uma dolorosa digestão de carne humana. (ZOLA, 1979, p. 19).

A descrição da mineradora nas palavras de Zola parece trazer à tona figuras do bestiário que assolam os homens nos seus pesadelos. A mineradora como um "ser" que devora carne humana, que destrói a saúde dos trabalhadores, suas potencialidades de vida. O medo da Coisa "outra, êx-tima, de tal forma êxtima, que chega a apagar o sonho interno de paz" (SOLER, 2018, p. 63). O homem reduzido a um utensílio, ferramenta da produção, que perde seu valor de uso à medida que o tempo, os acidentes ou novos utensílios mais avançados aparecem.

Pessoas livres que só servem enquanto "úteis", até que sejam descartadas assim como o lixo, resultado da exploração. Por serem livres, não são de responsabilidade de ninguém e ninguém precisa pagar por sua inutilização. Diferente dos escravos, que sempre

foram descartáveis, a não ser que possuíssem alguma valia para seu dono. Os escravo quando se tornavam inúteis, correspondiam a um prejuízo para aquele que detinha a sua propriedade, seu dono. A liberdade, valor maior do capitalismo, esconde um outro tipo de exploração e "escravidão", e Marx o mostra muito bem quando observa que o sucesso do capitalismo é a reserva de mão de obra. Morre um, é substituído, sem que ninguém pague por isso.

Por isso, não há interesse no refugo, no lixo, apenas no produto. O "impulso para desintoxicar, neutralizar ou afastar da vista os 'danos colaterais'" (BAUMAN, 2005, p. 35). O lixo só prejudica quando nos ameaça. Pensamos nele apenas nas ocasiões "em que uma avalanche de dejetos desce pela montanha de refugos e quebra as cercas destinadas a proteger nossos quintais" (BAUMAN, 2005, p. 38). Não poderíamos deixar de relacionar às catástrofes ambientais que aconteceram no Brasil, em Mariana[83] no ano de 2015 e nas de Brumadinho[84] e Rondônia[85] que aconteceram em 2019. A catástrofe de Brumadinho, quatro anos depois da de Mariana, mais parecia uma reprise do "acidente" anterior, e que por uma infeliz coincidência acontecia na mesma semana que este texto estava sendo escrito. Não podemos deixar também passar ao largo a catástrofe do morro do Bumba no ano de 2010, quando um deslizamento de "terra" provocou a morte de várias pessoas, numa favela construída sobre um lixão, um terreno extremamente instável.

As modernas formas de criar, ou será de "destruir criativamente?", foram moldadas, segundo Bauman (2005), de acordo com o padrão e semelhança da mineração. Este autor define a indústria mineradora como o epítome da ruptura e da descontinuidade. O novo não pode nascer a menos que algo seja descartado, jogado fora ou destruído. O refugo é o envoltório que esconde a forma, assim proclamou Michelangelo, lembra Bauman (2005), como o preceito que guiou toda a criação moderna.

---

[83] Rompimento de uma barragem de rejeitos de mineração denominada "Fundão" localizada na cidade mineira de Mariana e controlada pela empresa Samarco Mineração S.A.. As barragens são construídas para "acomodar" os "restos" do processo de extração e purificação do minério de ferro que é retirado das minas. Considerado o desastre de maior impacto ambiental da história brasileira e o maior do mundo envolvendo barragens de rejeitos. Os detritos atingiram o rio Doce, "cuja bacia hidrográfica abrange 230 municípios dos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, muitos dos quais abastecem sua população com a água do rio" (fonte Wikipedia). Segundo os ambientalistas, o efeito dos rejeitos deverá continuar por pelo menos mais cem anos.

[84] A cidade de Brumadinho é também localizada no estado de Minas Gerais e fica próximo da capital Belo Horizonte. Por estar numa localidade mais habitada, mesmo abrangendo uma área menor, o desastre de Brumadinho superou Mariana em termos de mortes.

[85] No dia 29/03/2019 aconteceu perto de Porto Velho o rompimento de uma barragem deixando aproximadamente 100 famílias isoladas. A empresa responsável alega que esta barragem não contém metais tóxicos. Pesquisadores atribuem o ocorrido ao forte desmatamento da região. Fonte: https://g1.globo.com/ro/ariquemes-e-vale-do-jamari/noticia/2019/03/30/rompimento-de-barragem-em-rondonia-o-que-se-sabe-ate-agora.ghtml

O que é o dejeto?

> É o que é rejeitado e especialmente rejeitado ao cabo de uma operação onde só se retém o ouro, a substância preciosa a que ela leva. O dejeto é o que os alquimistas chamavam de *caput mortuum*. É o que cai, é o que tomba quando por outro lado algo se eleva. É o que se evacua, ou que se faz desaparecer enquanto que o ideal resplandece. O que resplandece tem forma. Pode-se dizer que o ideal é a glória da forma, enquanto o dejeto é informe. Ele prevalece sobre uma totalidade da qual ele é só um pedaço, uma peça avulsa. (MILLER, 2010).

Os dejetos são removidos, aponta Bauman (2005), da forma mais radical e efetiva, assim como em Leônia, cidade fictícia com a qual ele abre o livro, desejamos torná-los invisíveis, acreditamos que, se não olharmos para eles, eles se tornam inimagináveis uma vez que também não pensamos mais neles. Assim, o refugo "é o segredo sombrio e vergonhoso de toda produção" (BAUMAN, 2005, p. 39).

A estratégia que estimula, fortalece e instiga o esforço produtivo, é a mesma que também estimula, fortalece e instiga o refugo. Assim, cada vez se torna mais inútil o método de disfarçar o refugo produzido. Pois, maiores são as montanhas de lixo que nos cercam e mais velozes os ventos que carregam seu odor[86]. Hoje, a indústria da remoção e da reciclagem de lixo transformou-se em um ramo moderno e importante da produção. Bauman (2005) acrescenta aos novos negócios lucrativos os serviços de segurança. Para o autor, a sobrevivência da forma de vida moderna "depende da destreza e da proficiência na remoção do lixo" (p. 39), daí também a segurança que se encarrega do lixo humano, das pessoas "redundantes".

Os coletores de lixo "reavivam a linha de fronteira entre normalidade e patologia, saúde e doença, desejável e repulsivo, aceito e rejeitado [...] o dentro e o fora do universo humano" (BAUMAN, 2005, p. 39). Fronteira esta que não tem nada de "natural". É importante sempre salientar que "não é a diferença entre produtos úteis e refugo que demarca a divisa. Muito pelo contrário, é a divisa que prediz – literalmente, invoca – a diferença entre eles: a diferença entre o admitido e o rejeitado, o incluído e o excluído" (BAUMAN, 2005, p. 40). Logo, é a incessante *atividade* de separar, de escolher que demarca esta fronteira.

[86] Segundo estudo, publicado no periódico científico *Scientific Reports*, existe no Oceano Pacífico uma "ilha de lixo", resultado do acúmulo de detritos, principalmente plástico, com tamanho de até 5 milímetros. A incidência de correntes marítimas deste Oceano favorece a acumulação do lixo nessa região do planeta, em uma tendência que só aumenta. Esse acúmulo de lixo fica entre a costa do estado norte-americano da Califórnia e o Havaí, com 80 mil toneladas de lixo, numa área de 1,6 milhão de quilômetros quadrados. Fonte: https://www.nature.com/articles/s41598-018-22939-w

O progresso econômico, afirma Bauman (2005), ao se alastrar em escalas globais e numa velocidade crescente, necessita cada vez mais de lugares que possam ser usados como depósitos para a produção do lixo. E esse lixo, afirma Bauman (2005), não se restringe apenas aos objetos, que como em Leônia, são descartados em busca da novidade, são também compostos por pessoas que têm seus modos de existência, até então efetivos, tornados inviáveis e impraticáveis, "seres humanos destituídos de formas e meios de sobrevivência" (p. 14).

O movimento gerado pela "modernização" acabou por aumentar o tamanho de terras ociosas e abandonadas. Sem precisarmos avançar em direção aos países subdesenvolvidos, normalmente foco do refugo do primeiro mundo, e ficando apenas nos EUA, podemos usar a cidade de Detroit[87] como ótimo exemplo, de como a migração da indústria automobilística transformou uma cidade tida como motor da economia americana numa cidade fantasma.

Até há pouco tempo atrás, coube às partes subdesenvolvidas do mundo absorver os excessos, não somente da produção como também das populações dos "países centrais". A periferia do sistema era o destino "natural" dos aterros sanitários e das "pessoas redundantes". Entretanto, a globalização do modo capitalista de produção por quase todo o mundo transformou as economias "atrasadas" também em produtoras de refugo.

A modernização da produção que aconteceu nas guildas dos artesãos, desencadeada pela maquinaria industrial, e na agricultura, provocaram um "excedente" de mão de obra que não poderia ser todo absorvido no mercado interno na Inglaterra, berço da Revolução Industrial. Mais tarde, as minas e as fábricas que haviam absorvido uma parte desse excedente entraram numa fase de retração, provocando o crescimento do número de desempregados. Em todos esses casos, "buscou-se um modo de aliviar a pressão sobre as condições de existência dos trabalhadores e de melhorar seus padrões de vida, reduzindo as multidões que sitiavam as portas dos estabelecimentos com oferta de emprego" (BAUMAN, 2005, p. 49).

A exportação dos "problemas sociais" produzidos internamente funcionou "por meio da deportação maciça da parte afetada da população. Havia o medo de que a acumulação de 'redundantes' dentro das cidades atingisse um ponto crítico de autocombustão" (BAUMAN, 2005, p. 50). Em Paris, do outro lado do Canal da Mancha, os "distritos perigosos", sofreram em junho de 1848 uma limpeza em ampla escala livrando a cidade dos *misérables* rebeldes. Os "grandes imundos" foram transportados em massa, pelo mar, para a Argélia. Em 1871 esse

[87] Documentário *Que mundo é esse?* Disponível em: http://g1.globo.com/globo-news/jornal-globo-news/videos/v/que-mundo-e-esse-mostra-as-ruinas-de-detroit-nos-eua/5429623/

exercício se repetiu depois da Comuna de Paris, sendo que dessa vez o destino escolhido foi a Nova Caledônia.

Desde seu princípio, a era moderna foi uma época de grandes migrações, onde "massas populacionais até agora não calculadas e, talvez incalculáveis, moveram-se pelo planeta, deixando seus países nativos, que não ofereciam condições de sobrevivência, por terras estrangeiras que lhes prometiam melhor sorte" (BAUMAN, 2005, p. 50). As trajetórias populares mudaram com o tempo, dependendo basicamente das pressões dos "pontos quentes" da modernização. Mas, de modo mais geral, inicialmente os imigrantes vagaram das partes "mais desenvolvidas" e mais intensamente modernizantes do planeta para as "subdesenvolvidas".

Segundo Bauman (2005), o processo de colonização provocou o aniquilamento de 80%[88] da população das terras "pré-modernas" entre a época da chegada e o estabelecimento dos primeiros soldados e comerciantes europeus e o início do século XX. Os aborígenes foram exterminados para que novos espaços pudessem ser abertos para os excedentes populacionais vindos da Europa. A colônia é o lugar onde o poder é exercido "à margem da lei e no qual a 'paz' tende a assumir o rosto de uma 'guerra sem fim'" (MBEMBE, 2018, p. 32-33). Aos olhos do colonizador, a "vida selvagem" é uma forma de "vida animal", assustadora, radicalmente outra. "Quando os europeus os massacravam, de certa forma não tinham consciência de cometerem um crime" (MBEMBE, 2018, p. 36).

> A raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles [...]. Arendt localiza suas raízes na experiência demolidora da alteridade [...] a política de raça está relacionada com a política da morte [...] o racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, "esse velho direito soberano de matar". (MBEMBE, 2018, p. 18).

Mbembe (2018) afirma que a escravidão foi uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. Michel Foucault definiu o biopoder como o domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle. Técnicas e dispositivos de poder, que promovem a regulação da "população", definido pelo "problema econômico e político da população (limites entre o biológico e o econômico)" (FOUCAULT, 2011, p. 32).

Grupos de pessoas "tornam-se supérfluos, imprestáveis, desnecessários e indesejados [...] 'marginalizados'" (BAUMAN, 2005, p. 55). Soler (2018) aponta que para Lacan são os

[88] Herman Merivale (1806-1874), L*ectures on Colonization and colonies: Delivered before the University of Oxford in 1839, 1840 and 1841*.

êxodos, os deslocamentos dos corpos, as deportações impostas ou as grandes migrações voluntárias ou pseudovoluntárias (nazismo, guerras, fome), o que se lê de mais verdadeiro na história.

> A história se lê, pois só existe história contada, nessa narrativa se lê o sentido, assim como se lê o inconsciente, graças aos traços de escrita que ele deixa; lê-se a história a partir dos arquivos, e nos arquivos aquilo que se inscreve de mais verdadeiro, entendam aí, de menos enganador, o que mente menos é o deslocamento dos corpos, os êxodos que, na falta de narrativa, se aglutinariam no grande fosso da memória. (SOLER, 2018, p. 40).

É a própria "sociedade organizada" que cria os corpos "abjetos" e os trata como "parasitas e intrusos, acusa-os, na melhor das hipóteses, de simulação e indolência e, frequentemente, de toda espécie de iniquidades, como tramar, trapacear, viver à beira da criminalidade" (CZARNOWSKI[89], apud BAUMAN, 2005, p. 55). As pessoas, refugo do sistema, aparecem como "um corpo estranho, um tumor canceroso que corrói os tecidos sociais saudáveis e inimigos jurados do 'nosso modo de vida' e daquilo que respeitamos" (BAUMAN, 2005, p. 55).

O Neoliberalismo como ideologia dominante começou a se firmar a partir dos anos 1970. A competição é a característica definidora das relações humanas "*salve-se quem pude*r", os cidadãos são qualificados de consumidores. A liberdade é representada pela liberdade comercial, isto é, pela liberdade das pessoas para comprar e vender. E o mercado funciona como entidade superior, quase transcendental, em linha com Deus, ou com uma lei natural ou biológica que regularia da melhor forma todas as relações entre as pessoas.

Perante o mercado, todos são "iguais", os mais qualificados e capazes são recompensados através da aquisição de bens e riqueza e a ineficiência é punida com a pobreza; dessa forma "ele", o Mercado, assegura que todo mundo recebe o que merece. Nesse mercado de livre-concorrência, as vantagens competitivas são negadas e todos são igualmente livres para conquistar o que desejam e receber o que merecem.

Ideologia surgida com os protestantes, a competição se estende a todas as áreas da vida social e tudo o que limita a competição é visto como hostil à liberdade. Todos devem ser livres para competir e é através dessa competição que somos qualificados como vencedores ou perdedores. A regulação do mercado deve ser reduzida ao mínimo, assim como os

[89] *Luzdie zbe dni w stubie przemocy* [Pessoas redundantes a serviço da violência] 1935, In: Dziela, vol.2, PWN, 1956. p.185-93.

impostos e os serviços públicos devem ser privatizados, pois a iniciativa privada é a mais capacitada e eficaz para gerir qualquer negócio.

A organização do trabalho e a negociação coletiva dos sindicatos são retratadas como distorções, enquanto o monopólio que era antes identificado como uma imperfeição do mercado passa a ser visto como uma recompensa à eficiência. A desigualdade é uma virtude, "um prêmio para a utilidade, ela é geradora de uma riqueza que se espalha de cima para baixo, enriquecendo todo mundo" (MONBIOT, 2016).

Segundo Monbiot (2016), nas últimas quatro décadas houve a maior transferência de riqueza, não apenas do pobre para o rico, mas também no interior das categorias de riqueza com o crescimento do ganho improdutivo sobre o ganho produtivo, isto é, os ganhos com rendas, juros ou ganhos de capital, superaram os ganhos dos produtores de novos bens e serviços. A financeirização do sistema é ela própria causadora de maior desigualdade social, pois os pagamentos de juros representam "de modo devastador, transferência de dinheiro do pobre para o rico" (MONBIOT, 2016). Para Zizek (2015b), "toda demonização do capital financeiro é uma manobra para ofuscar o antagonismo básico da produção capitalista, transpondo-o para essa modalidade considerada 'parasitária'" (p. 35).

Monbiot (2016) afirma ainda que por estar anônima e introjetada, a ideologia neoliberal não só não foi associada à crise de 2007-8, que derreteu o sistema financeiro das economias centrais, como também não o foi no ocultamento de riqueza e poder apresentado nos *Panama Papers*, da mesma forma como na lenta derrocada da saúde e da educação públicas; apresentando-se inclusive muitas vezes como única alternativa possível para os problemas que ela mesma criou.

Para Monbiot (2016), de forma bastante paradoxal, quanto maior o seu fracasso, mais extremada esta ideologia se torna, contribuindo inclusive para as crises políticas que se espalham pelo mundo. As contradições desse sistema de liberdade de competição parecem esvanecer: as pessoas não entram no mercado como iguais, e os bancos são grandes demais para quebrar, assim como as corporações que entregam os serviços públicos não podem falir.

> O que designamos como "economia" é um espaço inconsistente atravessado por uma multiplicidade de práticas e discursos: da produção material de obra primitiva à produção automatizada, operações monetárias, máquinas publicitárias, intervenções dos aparelhos de Estado, regulações e obrigações legais, sonhos ideológicos, mitos religiosos, histórias de dominação, sofrimento e humilhação, obsessões privadas com saúde e prazer e assim por diante. Embora isso seja inegavelmente verdadeiro, existe, não obstante, não uma "essência" mais profunda da economia, mas sim algo como um "matema" do capital, uma matriz formal de sua autoreprodução, como a que Marx tentou elaborar em O capital. Esse matema, essa matriz forma trans-histórica e transcultural, é o "real" do capital: aquilo que permanece o mesmo

> através de todo o processo do capitalismo global, cuja loucura se torna palpável em momentos de crise. (ZIZEK, 2015b, p. 36-37).

Badiou (2017) ressalta que a economia passou a ocupar um lugar como se fosse capaz de responder pelo "real", como se fosse a fiadora do "real", quando ela não consegue "sequer prever desastres iminentes em sua própria esfera" (BADIOU, 2017, p. 10). Acontece que o "discurso do real" que a economia "prevê ou analisa nunca fez senão validar o caráter intimidante desse famigerado real, e nos submeter sempre mais a ele" (BADIOU, 2017, p. 11) não apontando nenhum caminho para sair dessa concepção opressiva e intimidante do real.

A ideologia neoliberal não só solapa a política do "bem estar social", mas pior, marca que se espera dos indivíduos soluções biográficas para as contradições sistêmicas (BAUMAN, 2005). É no mínimo incoerente não ver que há algo estruturalmente errado "num sistema em que a especulação bancária incontrolável pode levar um país inteiro à bancarrota" (ZIZEK, 2015b, p. 41). A ideologia é sempre um campo de lutas com um poder concreto e, como o amor, ela é cega, mesmo que aqueles que nela estão encerrados não o sejam (ZIZEK, 2011, p. 42).

Zizek (2015b, p. 42) adverte que "o paradoxo do capitalismo é que não se pode jogar fora a água suja das especulações financeiras e preservar o bebê saudável da economia real: a água suja é efetivamente a 'genealogia' do bebê saudável". O Estado lava as mãos em relação à vulnerabilidade e à incerteza proveniente da lógica ou da ilogicidade do mercado livre, redefinida como assunto privado, questão que os indivíduos devem tratar e enfrentar com os recursos de suas posses particulares.

Os indivíduos são "empresários de si mesmos" e os riscos terceirizados, este seria para Zizek (2015b) o maior triunfo do capitalismo, pois o que antes era tido como direitos formais tais como: educação, saúde, moradia, passam a ser "livres decisões de investimento", "a liberdade de escolha que lhe é imposta é uma liberdade falsa; é a própria forma de sua servidão" (ZIEK, 2015b, p. 56).

Em 1965, Marcuse, ao escrever o prólogo do livro *18 de Brumário*, proclama que Marx "antecipa a dinâmica da sociedade burguesa tardia: a liquidação do seu período liberal que se consuma em razão da sua própria estrutura" (MARCUSE, 1965/2011, p. 9). "Liberdade e igualdade têm um sentido bem diferente – um sentido que ameaça a dominação estabelecida. A generalização e a realização da liberdade não são mais do interesse da burguesia; isso já é 'socialismo'" (MARCUSE, 1965/2011, p. 11). Liberdade e igualdade desde que seja para consumir e se endividar.

O que vemos acontecer é que a incapacidade de participar do mercado tende a ser cada vez mais criminalizada. Num mercado onde a preocupação é apenas aumentar os lucros, cresce o desemprego e as baixas expectativas de trabalho para os jovens. Bauman (2005) analisa que juntamente a esse processo ocorreu uma mudança com relação à ideia de se estar desempregado. No passado, afirma o autor, havia uma preocupação econômica com o emprego. O prefixo "des" conota uma condição temporal e anormal, transitória e curável.

Quando a sociedade buscava o "equilíbrio", existia um consenso e uma crença na possibilidade do pleno emprego. O emprego funcionava como resposta para os problemas de "identidade pessoal socialmente aceitável, da posição social segura, da sobrevivência individual e coletiva, da ordem social e sistêmica" (BAUMAN, 2005, p.19). A ideia de desemprego trazia embutida nessa lógica a "esperança de encontrar um emprego" (p. 19).

Os movimentos de: *Downsing*, da redução do tamanho das plantas, da redução dos custos de produção, da troca de mão de obra por tecnologia; Globalização, com a exportação de muitos postos de trabalho para países subdesenvolvidos onde o salário é mais baixo e sem pressão dos sindicatos, aliadas à ideologia neoliberal, trouxeram consigo a ideia de redundância que sugere uma condição permanente e regular de desemprego.

A redundância está marcada pela desesperança, pois aquilo que é redundante é desprovido não somente de atração como também de baixo padrão. Uma mercadoria redundante não tem compradores, logo, deixa de ter qualquer valor. Dessa forma, ser redundante do processo de produção difere e muito da ideia do exército de reserva descrito por Marx. O destino do refugo/rejeito/dejeto/resto/lixo, daquilo que não tem valor, é a lata de lixo. Assim o desemprego estrutural torna uma massa da população desnecessária/sem uso/dispensável/descartável o que significa puro refugo.

As pessoas refugo constituem um "problema financeiro" para os Estados, pois, não tendo condições de sobreviver por sua conta, precisariam ser providas. Acontece que uma parte da população que paga impostos, coisa que o "refugo" não pode fazer uma vez que mal pode consumir, não simpatiza com a ideia do Estado "ajudar" essas pessoas, e se perguntam "podemos arcar com isso?" Talvez o melhor seria se perguntarem: "queremos arcar com isso?" "queremos pagar por isso?". O individualismo como valor ideário do capitalismo é levado ao extremo, a ideia de coletividade perde o sentido, e acaba retornando da pior forma, seja através das montanhas de lixo que insistem em emitir seus odores putrefantes, seja no medo de serem atingidos pelos perigos que esses "ambientes escondem".

Bauman (2005) reforça que cada vez há menos "espaço" para reabsorver os redundantes na sociedade. Desde o início dos tempos modernos, cada geração sucessiva teve

seus náufragos sociais, nem todos conseguem entrar no "carro do progresso" não há lugar para acomodar todos os potenciais passageiros, "a admissão sempre foi seletiva" (p. 24). O progresso apregoado como "*slogan* de mais felicidade para um número *maior* de pessoas" (p. 24, grifo do autor) nunca pode atingir a todos. Talvez a marca registrada do progresso na era moderna tenha mais a ver "com a necessidade de *menos* (e cada vez menos) pessoas para manter o movimento" (p. 24, grifo do autor).

Podemos pensar essa necessidade de menos com relação aos postos de trabalho, mas se pensarmos em relação ao consumo, este exige uma pressão para inclusão de "todos" na massa de consumidores, o que pode, talvez, justificar o aumento do endividamento e a pressão por mantê-lo. Bauman (2005) afirma que, diferentemente de outras épocas, a "experiência existencial" desta geração não lhe dá motivos para "tratar a 'sociedade' como um lar digno de lealdade e respeito" (p. 22).

Em tempos de rápida aceleração, "toda espera, toda procrastinação, todo atraso se transforma em estigma de inferioridade" (BAUMAN, 2005, p. 131). Assim devemos encurtar o espaço de tempo que separa um desejo de sua realização. A gratificação deve ser instantânea. A frase "tempo é dinheiro"[90], mantra da sociedade capitalista, promoveu o tempo a uma categoria de valor. Dessa forma, o tempo se tornou um "ladrão" (BAUMAN, 2005, p. 137), que traz perdas e não ganhos. "A passagem do tempo deve ser registrada na coluna do débito dos projetos de vida humanos" (BAUMAN, 2005, p. 137). O tempo rouba a vida das pessoas e seu direito, ou melhor dizendo, *dever*, como afirma o supereu, "que não é efeito da civilização, mas um 'mal-estar (sintoma) na civilização'" (LACAN, 1973/2003, p. 528), de gozar dela. Esperar transforma-se em vergonha.

Para Bauman (2005), utilizando o sintagma de Steiner[91], participamos da era da "cultura do cassino" onde:

> todo produto cultural é calculado para o máximo de impacto (dissolver, afastar e remover os produtos culturais de ontem) e a obsolescência instantânea (quer dizer abreviar a distância entre a novidade e a lata de lixo, ter cuidado em não abusar da hospitalidade, e liberar rapidamente o palco para que nada fique no caminho dos produtos culturais de amanhã). (BAUMAN, 2005, p. 147).

[90] Frase de Benedetto Cotrugli, que viveu no século XV, e que se encontra no seu livro *Della Mercatura et del Mercante Perfecto*, 1573, usada e difundida por Benjamin Franklin.

[91] George Steiner (1929-), crítico literário, filósofo, novelista e educador. Bauman não se refere ao livro de onde tirou esse sintagma.

O que se destaca é a "absurda brevidade de todos os feitos humanos e da transitoriedade de seus rastros" (BAUMAN, 2005, p. 147). Com isso há uma falta de vínculo, antes existente, "entre beleza e eternidade, valor estético e durabilidade" (BAUMAN, 2005, p. 147). Muito facilmente aquilo que antes foi admirado vira lixo, o luxo e o lixo trocam de lugar. Assim também somos nós.

Sonhamos em ficar imunes "aos eflúvios tóxicos dos depósitos de lixo [...] [aos] refugiados ou 'migrantes econômicos'" (BAUMAN, 2005, p. 60). Todos e tudo aquilo que nos lembra que também podemos ser lixo. Empurrados para os guetos urbanos, para as áreas interditadas que evitamos com cuidado, ou das quais somos afastadas em nossas escapadas turísticas compulsivas.

> Os explorados não são apenas trabalhadores produzindo mais-valia apropriada pelo capital, mas também aqueles estruturalmente impedidos de ser apanhados no vórtice capitalista do trabalho explorado, incluindo regiões e nações inteiras. (ZIZEK, 2015b, p. 32).

Os explorados são também aqueles "que estão condenados a não criar" (ZIZEK, 2015b, p. 32). 'Expulsos da história' essa massa de desempregados estruturais são, para Zizek (2015b), a "maldição" e o resultado o sucesso do capitalismo.

De acordo com Bauman (2005), não existem mais trilhas óbvias que possam fazer com que estas pessoas retornem ao quadro dos integrantes, para que estas pessoas excluídas deixem de ser refugo. O "paradoxo decisivo da cultura do lixo" é nos colocar diante do "horrível espectro do descartável" (BAUMAN, 2005, p. 164).

A "ralé" identificada ao "lumpenproletariado"[92] menosprezado por Marx, não poderia ela mesma, segundo Zizek (2015b), retornar no próprio cerne das lutas? Entretanto, não teria Marx vislumbrado em Bonaparte, o líder do "lumpenproletariado", o perfil da política contemporânea?

> Presentear e emprestar: nisso se resumia a ciência financeira do lumpenproletariado, tanto do nobre quanto do ordinário. Nisso se resumiam as molas propulsoras que Bonaparte tão bem soube pôr em movimento. Nunca um pretendente apostou tão superficialmente na superficialidade das massas. (MARX, 1852/2011, p. 82).

[92] "*Roués* [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurescos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro, que os franceses denominam *la bohème* [a boemia] [...] nessa escória, nesse dejeto, nesse refugo de todas as classes." (MARX, 1852/2011, p. 91).

Ao descrever o golpe de Estado que Luís Bonaparte desferiu na França em 2 de dezembro de 1851, Marx definiu uma ideia de governo "que está interessado antes de tudo em passar bem e tirar prêmios californianos do tesouro estatal" (MARX, 1852/2011, p. 150-151). Presenciamos na atualidade a redução da política de forma crescente à negociação de interesses puramente particulares e a exploração do poder do Estado de maneira clara e impiedosa para proteger estes interesses (ZIZEK, 2011, p. 51).

Segundo Badiou (2017), o capitalismo "chegado à sua forma suprema, o imperialismo planetário" (p. 35) tem seu ponto de impossível na igualdade, pois a desigualdade é uma necessidade, "a igualdade é qualificada de utopia que conduz ao crime, o que equivale a dizer que ele é 'humanamente' impossível" (p. 35). Daí, declarar a igualdade como princípio, afirmar a sua possibilidade equivaleria necessariamente a uma cisão destruidora no capitalismo imperial (BADIOU, 2017).

Abre-se, para Badiou (2017), a questão filosófica do real de saber se

> estando dado um discurso segundo o qual o real é impositivo, podemos – ou não podemos – modificar o mundo de tal maneira que se apresente uma abertura, anteriormente invisível, através da qual se consiga escapar dessa imposição sem contudo negar que haja real e que haja imposição. (BADIOU, 2017, p. 12).

O real em Lacan, afirma Badiou (2017), se enraíza na tradição existencial inaugurada por Pascal em que se assume o risco da angústia. O real aparece quando "caem as defesas organizadas pelo imaginário, pelo semblante" (BADIOU, 2017, p. 14). Só a angústia não engana, a "função da angústia na psicanálise revela, já que o real se mostra aí como aquilo que, para o sujeito, é sem medida" (p. 14).

O real avança mascarado, só se chega a ele desmascarando-o, a máscara deve ser arrancada enquanto semblante. Porém "é preciso também reconhecer a nudez da máscara, é preciso levar em conta o fato de que a própria máscara exige que a tenhamos por real" (BADIOU, 2017, p. 24). Para ter acesso ao real é preciso se afastar "da vida ordinária, da vida comum" (p. 41), pois ele não é aquilo que estrutura nossa vida imediata é seu "longínquo segredo" (p. 41).

Na sociedade capitalista triunfante, tudo o que se busca é manter o real descartado, o mais afastado possível, daí o entretenimento, a diversão, o que marcaria uma necessidade de "substituir a vida pela sobrevivência" (BADIOU, 2017, p. 45), perpetuando o semblante protetor do sujeito com todos os *gadgets* possíveis oferecidos pelo mercado. Vida que não passa de um *frisson, frisson* que dá continuidade ao trabalho negativo da diversão. "O real

surge quando a diversão começa a se esgotar e não consegue mais nos proteger desse surgimento" (p. 45).

Para Badiou (2017), uma vida "assombrada pela ausência de qualquer verdade" (p. 47), em que podemos colocar no lugar da palavra "verdade" a palavra "real". Vida "ordinária" que "se resume ao par trabalho e dinheiro" (p. 48). E assim, o que importa é poder comprar o que se tem vontade, "esse é o fundamento inabalável do mundo tal como ele é" (p. 48). Essa é a "humilde corrupção", pois existe "a corrupção grandiosa – a corrupção espetacular" (p. 48).

A subjetividade exigida de nós pelo mundo regido pela "cintilação do mercado mundial" e pela ideologia neoliberal "é uma subjetividade de renúncia [...] para ser um bom comprador, é preciso ter renunciado a tudo. A tudo o que é real" (BADIOU, 2017, p. 51). Entretanto, uma aspiração verdadeira não se contenta com o que é vendido. O real insiste marcando sua presença. "Como verdade, ele [o real] é justamente o dique para dissuadir a mais ínfima tentativa de idealismo. Ao passo que, ao desconhecê-lo, ele se alia sob as mais contrárias bandeiras" (LACAN, 1970/2003, p. 442).

Os ideais remetem aos objetos sagrados, os de grande valor, que, desde sempre, são aqueles que estão "para além do regime de compra e consumo" (VIEIRA, 2008, p. 111). Na lógica do Mercado, onde tudo pode ser comprado, tudo tem seu preço e tudo é negociável, existiriam objetos sagrados? Quando tudo é mercadoria, só há lixo. Quando tudo é fora de série, nada o é (VIEIRA, 2008, p. 113).

Entretanto, Vieira (2008) nos aponta que "ainda restam alguns objetos fora-da-série, mas estes terão de ser garimpados no lixo" (VIEIRA, 2008, p. 114). Lacan já havia apontado: onde há homens, há lixo, por menos que ele queira saber sobre isso. O recalcado é a sede da verdade, e é nas coisas menos importantes que o ser se aloja. "O que não quer dizer que devamos nos identificar com recalcado. Não dá" (VIEIRA, 2008, p. 115).

No *Seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60/1988), Lacan definiu a sublimação como "elevar o objeto à dignidade da Coisa", o que remete a uma estética, ao ideal, ao sublime e ao social. Miller (2010) afirma que a Coisa já é uma versão sublimada do gozo, isto é, é o gozo idealizado, limpo, vazio, reduzido à falta, reduzido à castração, reduzido à ausência sexual. A dignidade recobre o dejeto. Elevado à dignidade da Coisa, o gozo é socializado.

A sublimação é a socialização do gozo, a integração do gozo ao laço social, no circuito de trocas. O gozo autista do Um, entrelaça-se com o discurso do Outro e se inscreve no laço social. É apenas pela sublimação que o gozo faz laço social, mas é preciso que um objeto seja produzido, que este possa ser elevado à dignidade da Coisa.

A arte é a estetização do objeto, e a arte contemporânea trouxe à cena o dejeto como objeto de arte, o que, segundo Miller (2016), Marcel Duchamp (1887-1968)[93] emblematicamente fez, colocando o objeto dejeto em cena. A essência da arte é estetizar o dejeto, idealizá-lo, sublimá-lo. O surrealismo chocou quando fez passar o dejeto ao registro da estética, colocando o dejeto nu e cru, mesmo que não tenha colocado em questão o objeto (MILLER, 2010).

A identificação de gozo no lugar do Outro é o que a fantasia procura na neurose, assim como na perversão. "No desatino de nosso gozo, só há o Outro para situá-lo, mas na medida em que estamos separados deles. Daí as fantasias [...] Deixar esse Outro entregue a seu modo de gozo só seria possível não lhe impondo o nosso, não o tomando por subdesenvolvido" (LACAN, 1973/2003, p. 533).

Na experiência de uma análise, trata-se de desprender do gozo uma parcela que constituiu o objeto e inicialmente objeto de narração, de um cenário, como o cenário da fantasia, do "mito individual". É o real que permite desatar o nó de significantes em que consiste o sintoma (LACAN, 1973/2003, p. 515).

4.3 Entre o luxo e o lixo – Segregação e Drogas[94]

Sennet (2016), no livro *Carne e Pedra*, aponta Roland Barthes como sendo o primeiro a chamar atenção para "os poderes classificatórios do repertório de imagens que levam o indivíduo a fechar-se inteiramente" (SENNET, 2016, p. 367) e que estes se vinculam ao nosso modo de lidar "com as sensações perturbadoras e potencialmente ameaçadoras de uma comunidade multicultural" (p. 367). Para Sennet (2016), "o medo do contato que deu origem ao isolamento dos judeus no Renascimento ganhou força na sociedade moderna, em que os indivíduos criam guetos em suas experiências corporais quando confrontados com a diversidade" (p. 368). "A pureza requer segregação" (p. 370).

[93] Duchamp quebrou os limites entre o objeto de arte e o objeto comum conhecido como "*ready made*", a transposição de um objeto do cotidiano, não artístico, ao lugar de objeto de arte. Miller refere-se à obra *A fonte*, um urinol com apenas a assinatura "R. Mutt", que Duchamp enviou para um concurso de arte nos EUA e foi rejeitado, mas que lhe deu repercussão mundo a fora.

[94] Utilizadas partes do trabalho: *Inclusão ou segregação: como anda o direcionamento para as políticas públicas de saúde voltadas para usuários de álcool e drogas?*, de autoria de Adriana Bastos, Irene Beteille, Mônica Bernardo e Sonia Alberti, apresentado no Congresso de Psicopatologia, em Agosto de 2018.

Tema da atualidade, é através do "acantonamento dos corpos em espaços diferentes" (SOLER, 2018, p. 41) que as incompatibilidades são tratadas. Soler (2018) relata que sempre existiu segregação, "mas a amplitude do fenômeno, o é, proporcional à globalização que unificou o espaço do planeta" (SOLER, 2018, p. 41). O perigo sempre faz do nosso corpo o objeto em perigo.

Neste contexto, o 'toxicômano', 'drogado' ou 'cracudo' aparece como o refugo de uma sociedade que tem no consumo seu motor. Para Zizek (2015a), o toxicômano representa "o único verdadeiro 'sujeito do consumo', o único que, inteiramente, até sua morte, consome-se a si mesmo em seu gozo desenfreado" (27). Conforme aponta Zizek (2011), a ideologia hoje funciona cada vez mais de modo fetichista, isto é, com "a personificação da mentira que nos permite sustentar a verdade insuportável" (p. 62).

Estamos presenciando, em termos mundiais, o crescimento de uma pauta moral populista que, de acordo com o autor, funciona como um meio de manter as classes inferiores controladas (ZIZEK, 2011, p. 39). O cenário ideológico hegemônico contemporâneo divide-se entre o cínico e o fundamentalista, ambos impermeáveis a qualquer crítica "racional" argumentativa. Zizek (2011) verifica que as classes mais baixas costumam estar nas garras do populismo fundamentalista (ZIZEK, 2011, p. 68).

No Brasil não poderia ser diferente, visto que participa como primo pobre da aldeia econômica global. Vivemos um momento de desmonte de diversas conquistas no âmbito das Políticas Públicas de Saúde Mental, e as novas soluções propostas apontam caminhos em direção ao polo segregacionista, sustentando a adoção de medidas que já não faziam mais parte do discurso político-jurídico, políticas estas intervencionistas, autoritárias e de internações compulsórias. No que tange ao campo do álcool e outras drogas, o avanço das Comunidades Terapêuticas (CTs) como serviço de saúde se dá no *gap* deixado pelo não investimento na quantidade necessária de incentivos, para dar suporte à população, aos Centros de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPSad), sinalizando bem a mudança de direção que se propõe para questão.

É importante destacar que as bases do tratamento proposto pelas CTs, além do viés religioso, moral e reeducador, excluem qualquer consideração em relação à divisão subjetiva do usuário, tampouco à possibilidade de o usuário ser tratado via uma escolha subjetiva. O discurso da *Redução de Danos*, que norteia a atenção psicossocial, vem sendo trocado por um discurso proibicionista que tem como foco o abstencionismo como possibilidade de tratamento.

No artigo *Crack! A redução de danos parou, ou foi a pulsão de morte?* (ALBERTI; BASTOS, 2018), as autoras ressaltam que as Comunidades Terapêuticas hoje representam um amálgama das três instituições totais apontadas por Erving Goffman (1922-82)[95], os Manicômios, as Prisões e os Conventos. Os usuários de droga passaram a representar o "problema" da questão social que inclui a violência em que vivemos. Eles se tornaram o alvo da vez de medidas repressivas que estigmatizam e se mascaram em tratamento. Zizek (2011) destaca que o 'drogado', o 'cracudo' tornou-se o fetiche das mistificações ideológicas da "falsa identificação tanto da natureza do antagonismo quanto do inimigo" (ZIZEK, 2011, p. 63).

Alberti e Bastos (2018) alertam que ao proibicionismo "não interessa a forma como o sujeito se relaciona com a droga, se é muito ou pouca", a droga, neste contexto, é identificada como "*A causa*" do problema, logo, é preciso erradicá-la, como se isso fosse possível. Estimulando um discurso de forte componente segregatório que apregoa: "*Se tu és usuário de drogas, és um criminoso ou és doente*". O outro, nesse discurso, é colocado no lugar de objeto, dotado de "falência" moral e espiritual, não é considerado cidadão, muito menos sujeito do inconsciente capaz de atos de escolhas. O que, em última instância, só reforça o estigma aos usuários de drogas ilícitas. O proibicionismo instiga um discurso de ódio, revestido, frequentemente, pelo discurso religioso e/ou biologizante.

Se Freud (1930/1992) pode indicar as substâncias tóxicas como uma das repostas para evitar a angústia e o mal-estar, com Lacan é possível aprofundar os efeitos do uso compulsivo da droga quando provoca novo mal-estar, transformando seu consumidor num sujeito 'marginal', não mais 'funcional', não mais produtivo, qualidades tão prezadas na sociedade capitalista. Os usuários de droga representam os "restos", basta passar nas cracolândias[96], sinônimo de degradação e criminalidade, para observá-lo, o "lixo" ali onde se apregoa o "luxo" e o empuxo ao consumo.

O princípio de que as "drogas são erradas" alimenta e norteia uma "guerra" contra elas, tendo como base o ideal de uma sociedade livre de substâncias ilícitas. Entretanto,

[95] *Manicômios, Prisões e Conventos*, 1961.

[96] A cracolândia é o lugar onde os usuários ou consumidores de crack estão. Pessoas consideradas "zumbis", pessoas associadas simbolicamente a estigmas como sujeira, perigo, ameaça, encrenca, vergonha, drogas. Lugar a se evitar, lugar de perigo, lugar degradado. Taniele Rui, no texto *Usos da "Luz" e da "cracolândia": etnografia de práticas espaciais*, propõe pensar esses espaços de consumo de crack, espaços precários e desprezados, alijados das dinâmicas urbanas ou das formas de governo, como espaços onde se nota a vida acontecendo em uma "inesgotável riqueza de variações" enfrentamentos e atrocidades. A cracolândia incomoda, perturba, provoca e produz de algum modo uma "guerra de lugares".

parece estranho que as pessoas não consigam perceber que “não há chance de uma política de tolerância zero funcionar quando tantos cidadãos de nossos países usam drogas ilegais” (COYLE, 2003, p. 25).

Na realidade, Coyle (2003) destaca que, de maneira geral, um terço da população adulta dos EUA já experimentou drogas leves e que esse número cresce para 50% quando se trata de estudantes. Entretanto, “poucas pessoas são usuárias regulares por toda vida ou se tornam viciadas” (COYLE, 2003, p. 27). Estudos feitos com os veteranos do Vietnã demonstraram que a grande maioria dos que consumiram heroína durante a guerra parou por conta própria ao retornar para casa, isso com uma droga que é considerada como tendo alta taxa de dependência (33% segundo Pesquisa sobre Abuso de Drogas nos Lares-Americanos). Todas as drogas podem ser prejudiciais à saúde sejam elas lícitas ou ilícitas, por isso a relacionamos ao *pharmakon* que tanto é remédio como veneno.

De acordo com Coyle (2003), o maior mercado consumidor de drogas encontra-se nos Estados Unidos. O pesquisador americano Paul Gootenberg, autor de *Andean Cocaine: The Making of a Global Drug*, em entrevista para Fiocruz (2013), adverte que, apesar de se proclamar nos EUA o sucesso do “Plano Colômbia” de combate às drogas, os resultados das “políticas de criminalização repressiva fracassaram em larga medida” (GOOTENBERG, 2013). Mesmo com redução de 50% nas plantações e exportações de cocaína e queda no consumo nos EUA, para o pesquisador o resultado da ‘guerra às drogas’ promoveu uma série de efeitos colaterais, na maioria das vezes, relegados ao segundo plano, principalmente quando se trata de medir as consequências nos países periféricos.

Na Colômbia, por exemplo, afirma o pesquisador, houve o custo social imenso “no tocante a direitos humanos, ambiente e um problema massivo e trágico de refugiados induzido pela violência interna” (GOOTENBERG, 2013). Segundo Gootenberg, o que assistimos hoje, 40 anos após a declaração do Presidente Nixon de guerra às drogas, no lugar da erradicação do consumo às drogas foi a sua ‘globalização’. Praticamente todas as nações da América Central e do Sul apresentam hoje problemas antes inexistentes de saúde pública, relacionados à dependência de drogas, normalmente mais graves nos setores pobres e marginalizados da população.

A ética reacionária baseia-se num posicionamento favorável a uma política proibicionista. Não podemos esquecer que “quanto mais rígida a proibição, mais rentável se torna o negócio, pois a concorrência é pressionada” (COYLE, 2003, p. 29). A proibição gera criminalidade entre compradores e vendedores e a criminalidade está associada a violência, brutalidade e corrupção.

> Numa sociedade que aceita aberta, explicitamente, e de maneira – é preciso dizer – amplamente consensual que o lucro seja o único motor viável para fazer funcionar a coletividade, pode-se dizer que a corrupção está na ordem do dia de maneira imediata. (BADIOU, 2017, p. 17).

De acordo com Coyle (2003), a globalização das multinacionais criminosas e seu alcance, ameaça minar as instituições legais e democráticas. Considerar a questão do uso de drogas como algo do foro íntimo é uma ótica que implica uma ética liberal e, portanto, qualquer proibição neste sentido deveria ser inaceitável.

Não existem muitas provas de que o uso de drogas representaria uma redução na produtividade, inclusive, muitos afirmam o oposto. "Grandes escritores e artistas foram bêbados notórios e há boatos de que as indústrias cinematográficas e televisivas não existiriam se não fosse a cocaína" (COYLE, 2003, p. 30). Isso sem falar nos inúmeros escândalos dos casos de *doping* dos atletas quando descobertos. A título de exemplo, tivemos o caso do ciclista Lance Armstrong, recorde absoluto do *Tour de France* e dos atletas russos banidos da Olimpíada de 2016. Outra faceta do mercado de drogas é a difusão do uso de anabolizantes entre os frequentadores de academias de ginástica. Mas, quando se trata daqueles que possuem dinheiro, parece que fica mais fácil aceitar essa "transgressão".

Com relação ao movimento de moralização e de cunho religioso que vem avançando sobre a Saúde Mental, cabe refletir: será que esses sujeitos muitas vezes identificados como "inimigos" da sociedade são os sujeitos que devem ser classificados como toxicômanos? Teriam eles efetivamente uma relação compulsiva com o objeto droga? Ou seriam apenas classificados dentro daquilo que Zizek (2011) nomeou como "sujeitos tóxicos", aqueles que podem ser segregados?

Zizek (2011) aponta que "o medo do Outro 'tóxico' é, portanto, o anverso (e a verdade) de nossa empatia pelo outro reduzido a semelhante" (ZIZEK, 2011, p. 52). Pois, reduzir o Próximo a um semelhante é neutralizar a dimensão tóxica que é inerente ao outro, isto é, sua alteridade. A alteridade é tóxica, o próximo como tal é tóxico, flagrado no "abismo do seu desejo e de seu gozo obsceno" (ZIZEK, 2011, p. 48). Colocar o outro no lugar de refugo estimula medidas protetoras "sensatamente" racistas de desintoxicação do Próximo.

Foucault (2011), ao referir-se ao "biopoder", enfatizou que sem a administração dos corpos e a gestão calculista da vida, não seria possível o desenvolvimento do capitalismo. Lacan já destacava em 1967 que "nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação" (LACAN, 1967/2003, p. 263).

O populismo se sustenta na "exasperação frustrada de pessoas comuns" (ZIZEK, 2011, p. 59), que não sabendo o que está acontecendo, demandam que isso acabe. Não querendo entender ou se envolver com a complexidade da situação, "dão origem à convicção de que tem de haver algum responsável pela bagunça – e é por isso que, invariavelmente, é necessário que haja um agente escondido nos bastidores" (ZIZEK, 2011, p. 59).

Lugar que pode ser muito bem ocupado pelo "drogado", que funciona, conforme aponta Soler (1998), como um insubmisso ao gozo fálico, que não entra na competitividade do mercado. O sintoma, afirma Zizek (2011), é uma exceção que perturba a superfície da falsa aparência. O sintoma "é verdade, por ser talhado na mesma madeira que ela é feita, se afirmarmos materialisticamente que a verdade é aquilo que se instaura a partir da articulação significante" (LACAN, 1966a/1998, p. 235). A Outra cena irrompe.

A dimensão fetichista do populismo repousa na recusa de saber, ela dá corpo à minha desautorização do meu conhecimento (ZIZEK, 2011, p. 59). O populismo, conforme o autor, é reativo, é "uma reação ao intruso perturbador" (p. 60) é a versão política do medo que mobiliza a multidão.

O capitalismo, aponta Zizek (2011), é a primeira ordem socioeconômica que destotaliza o significado, o que abre espaço para que a religião redescubra sua missão de garantir uma vida com sentido para os participantes "do funcionamento sem sentido da máquina capitalista" (ZIZEK, 2011, p. 33).

Nessa época de hedonismo espiritualizado, o objetivo da vida é definido diretamente como felicidade, e felicidade que se poderia comprar. O gozo permitido se torna o gozo obrigatório. Segundo Zizek (2011), a pulsão de puro gozo autista, esteja ela ligada ao uso de drogas ou de qualquer outro meio que induza o transe, surgiu num momento político preciso: "quando a sequência emancipatória de 1968 exauriu seu pontecial" (ZIZEK, 2011, p. 57).

> O que sobreviveu da liberação sexual dos anos 60 foi um hedonismo tolerante facilmente incorporado à ideologia hegemônica do supereu [...] será punido por se recusar a aproveitar ao máximo [...] o imperativo do gozar do supereu funciona como inversão do "*Du kannst, denn du sollst*!" (Você pode, porque tem de!) de Kant; baseia-se num "Você tem de, porque você pode!". Ou seja, o aspecto do supereu no hedonismo "não repressor" de hoje [...] que ordena ir até o fim e explorar todos os modos de *jouissance*. (ZIZEK, 2011, p. 57).

De acordo com Zizek (2011), a opção que restou foi uma passagem ao ato, um empurrão para o Real. Foram três formas principais que o Real assumiu: a busca de formas extremas de gozo sexual; o terrorismo político de esquerda; e a guinada para o Real da experiência íntima, o misticismo oriental (ZIZEK, 2011). Essas formas têm em comum "o

recuo do envolvimento político-social concreto para o contato direto com o Real" (ZIZEK, 2011, p 58). O espírito de 68 foi transposto para uma "pseudoatividade despolitizada". As permissões foram mascaradas de direitos e a violência foi produzida cada vez mais à margem das cidades, nos subúrbios empobrecidos.

O liberalismo, afirma Zizek (2011), conta com uma rede pressuposta de valores comunitários que ele mesmo solapa no decorrer do seu desenvolvimento. Segundo o autor, o liberalismo se sustenta na eficácia simbólica das ilusões e, junto a ele uma nova era do *apartheid* vem demarcando as partes segregadas do mundo. Excluindo certos personagens do espaço político-social.

CONCLUSÃO

O lugar do pesquisador no campo da psicanálise, diferente de outros métodos de pesquisa que excluem o efeito sujeito, é homólogo ao do analisante, isto é, é pelo saber inconsciente que a produção deve ser guiada. O inconsciente, trabalhador ideal, é marcado por um ponto de não saber que, insistente, instiga a produção – característica relacionada ao real que deixa em aberto a possibilidade de novas elaborações, as quais, ao mesmo tempo causam angústia.

A ideia de estudar a toxicomania e o conceito de gozo partiu de dificuldades encontradas na clínica, com sujeitos que chegavam fixados a um modo de satisfação com pouca ou quase nenhuma disposição para mudar de posição, mesmo quando isso os colocava em sério risco. A droga, ou a comida, que foi o primeiro caso de "com-pulsão" que eu atendi, parecia funcionar como um tampão que impedia a abertura para que as questões do sujeito pudessem ser formuladas.

As complexidades desta clínica, que não são poucas, pareciam ser potencializadas pelo fato de que muitas vezes é pelas mãos de um outro que o paciente chega à análise. A identificação ao adjetivo "drogado" parece, mesmo quando cercado de revolta, cristalizar ainda mais sua posição. Concomitante ao aspecto clínico, a relação entre a economia de gozo do sujeito, a toxicomania e o capitalismo me empurrava no sentido de investigar que relação poderia ser feita entre o que era escutado na clínica e um fenômeno atual, polêmico e de cunho fortemente social. Também me intrigava a inserção da psicanálise no CAPSad e como atuar sem cair no assistencialismo.

Ao longo do primeiro ano, e do levantamento do material de pesquisa, o tratamento dado no discurso e na ação aos usuários de drogas, principalmente aqueles em situação de marginalidade acabou falando mais alto. Também neste mesmo período, presenciei o avanço do posicionamento segregacionista, proibicionista, baseado no ideal de total abstinência. As políticas públicas de saúde, pautadas nos ideais da Reforma Psiquiátrica brasileira e na redução de danos, foram perdendo terreno até culminar no decreto assinado pelo Presidente que revoga a Lei que sustentava aquela política até agora.

É paradoxal a relação existente entre uma sociedade que deposita no consumo seus ideais, que acredita poder varrer de sua frente o que vai mal, que qualifica a toxicomania como um "flagelo", e que vê crescer simultaneamente, em quantidade e em tamanho, as cracolândias – lugares 'degradados', de 'degradação' e de 'degredo', frequentadas por pessoas

simbolicamente associadas “a uma série de estigmas como sujeira, perigo, ameaça, drogas, encrenca, vergonha” (RUI, 2014, p. 96). Essas questões me levaram a pesquisar a paradoxal relação entre o luxo e o lixo.

A toxicomania como estrutura clínica não existe para a psicanálise que tem como base o discurso freudiano. Ela é um fenômeno ligado à economia de gozo do sujeito. Tanto em Freud quanto em Lacan, o uso de drogas está relacionado a uma questão ética. Lembrando que a ética da psicanálise é a ética do desejo e que esta não se assemelha à ética do Bem ou dos bens. Para cada sujeito a relação com a droga funciona de forma diferente e é somente a partir da cadeia significante deste que a droga ou qualquer outro objeto pode tomar a consistência de um objeto escolhido.

A droga pode funcionar como um modo de responder a uma vacilação da fantasia, já que é uma tentativa de evitar a angústia diante do enigma do desejo, da indeterminação, da incerteza e da contingência do objeto. A droga pode também ser uma fórmula estabilizadora como uma nominação do Outro (TARRAB, 1993, p. 48). Mas é somente no desfiladeiro da fala de um sujeito que se pode articular a função da droga para cada um, assim como a estrutura que sustenta esta fala, que tanto pode ser neurótica, perversa ou psicótica.

Ligada a uma práxis, a toxicomania é um fazer que “aos olhos do Outro cultural aparece com diferentes semblantes em diferentes momentos históricos” (TARRAB, 1993, p. 38). A toxicomania se configura como um tipo de fazer que nas sociedades arcaicas esteve ligado ao inefável, na atualidade, entretanto, aparece como signo de um problema social ligado não só à saúde, mas à criminalidade e à violência. Cada discurso, cada época, nos lembra Santiago (2001a), se apropria diferentemente do ponto real inacessível da relação do sujeito com a droga e o uso de drogas, continua o autor, explicita o caráter estruturalmente desarmônico da relação com o gozo, paradoxo da economia de satisfação do sujeito. O dionisíaco expressa o gozo que se encontra para além do princípio do prazer, onde prazer e desprazer encontram-se juntos na sua face de êxtase e de horror. A toxicomania é efeito de discurso, efeito do encontro dos discursos da ciência e do capitalismo.

Seguindo a mesma linha de vários autores apontados ao longo do trabalho, acreditamos poder definir a toxicomania como paradigma do sintoma social, sintoma que Lacan atribuiu a Marx a elucidação. Sintoma de uma sociedade marcada pela ideia de que a satisfação está ao alcance das mãos, seja através do consumo, seja através do avanço tecnológico. Uma sociedade que, inflacionada de possibilidades, gera uma impossibilidade de desejar produzindo incessantemente objetos de ‘desejo’, de luxo, e, exatamente por isso, acelera a produção de lixo.

O lixo é o dejeto, o que cai, o que se evacua, o que 'desaparece' enquanto o ideal resplandece, "o ideal é a glória da forma, enquanto o dejeto é informe" (MILLER, 2010). A dignidade recobre o dejeto, que assim pode fazer do gozo algo socializável. Os ideais cobrem com seu brilho fálico o vazio da Coisa e os discursos produzem o gozo socializável, mas também perda de gozo. A socialização do gozo é a possibilidade de integrá-lo ao laço social, ao circuito de trocas. Entretanto, nem tudo é socializável, nem tudo é simbolizável e ignorar este preceito costuma ser muito pior.

Colocar o outro no lugar de refugo estimula medidas protetoras "sensatamente" racistas de desintoxicação. Porém, a alteridade é tóxica, o próximo como tal é tóxico, seu desejo é uma incógnita e seu gozo obsceno. O toxicômano, o cracudo, o drogado, por não se adequar às respostas generalizadas e generalizantes que se procura dar ao mal-estar, torna-se ele próprio um mal-estar. No seu gozo mortífero, ele aponta e ilumina a impossibilidade de domar o gozo, visto que a verdadeira satisfação pulsional é da ordem do real, para além do princípio do prazer.

Quanto mais se tenta foracluir a castração e o efeito sujeito através da comunhão que o discurso do capitalista propõe ao discurso da ciência, quanto mais se tenta segregar o lixo, mais se produz aquilo que se teme: a violência, as adições e também o sofrimento. Freud já nos advertira com relação à pulsão de morte e ao supereu, na sociedade marcada pelo capitalismo tardio o gozo é solicitado.

Da mesma forma que Lacan, no seminário *De um Outro ao outro* (1968-69/2008), desenvolve a incompletude e inconsistência do Outro, o título do trabalho *De um Luxo ao Lixo* me remete ao discurso do analista e ao percurso de uma experiência de análise, que parte da destituição dos ideais em direção ao objeto, quando os significantes mestre, "significantes da identificação ideal advinda do Outro [I(A)]" (QUINET, 2011, p. 102), que alienam o sujeito podem surgir e serem deixados cair.

Até Freud, destaca Miller (2010), era nos "ideais" que se procurava a salvação, adequando os inadequados aos ideais civilizatórios. Freud foi o primeiro a propor a salvação pelos dejetos, os dejetos da vida psíquica, do mental. Na experiência de uma análise, que é "a experiência de estar-na-fala" (MILLER, 2015, p. 22), trata-se de desprender do gozo uma parcela que constituiu o objeto, o objeto *a*, objeto de pura constituição lógica. O lixo subjetivo é o objeto da psicanálise, o rebotalho, o que não presta, o "deslustrado".

Lacan, afirma Quinet (2011), ao propor a travessia da fantasia como experiência de uma análise, propõe que o sujeito se experimente nos dois polos, como sujeito e como objeto. Atravessar a fantasia é ir além da fantasia que lhe dá a ilusão de completude.

Somente o real, afirma Lacan (1973/2013), permite que o nó de significantes em que consiste o sintoma seja desatado. O real aparece quando as defesas organizadas pelo imaginário e o simbólico caem. Lacan (1970/2003) nos advertiu: "como verdade, ele [o real] é o dique para dissuadir a mais ínfima tentativa de idealismo. Ao passo que, ao desconhecê-lo, ele se alia sob as mais contrárias bandeiras" (p. 442).

Freud termina da seguinte maneira o texto *Mal-estar na cultura*:

> Hoje, os seres humanos levaram tão longe o seu domínio sobre as forças da natureza, que, com sua ajuda, seria fácil se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Eles sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua angústia. E agora cabe esperar que o outro dos dois 'poderes celestes', o eterno Eros, faça um esforço para se afirmar na luta com seu inimigo não menos imortal. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado? (FREUD, 1930/1992, p. 140, tradução nossa).

O que me remete a duas frases que circularam na internet logo após o assassinato da vereadora Marielle Franco em 14 de março de 2018: "amar em tempos de ódio é um ato revolucionário" e "nesses tempos de ódio é melhor andar amado".

No seminário *Mais, ainda* (1972-73/2008), Lacan nos indica que "o amor é o signo de que trocamos de discurso" (LACAN, 1972-73/2008, p. 23). O signo é o sinal de alguma coisa para alguém. Segundo Quinet (2011), o amor que caracteriza a mudança para o discurso do analista é o amor pelo saber, dirigido ao saber e que visa o ser do analista. O amor visa o ser e tem como efeito a produção da alma, aquilo que permite ao ser falante "suportar o intolerável de seu mundo" (LACAN, 1972-73/2008, p.90).

O amor não é só imaginário e enganador como tudo o que é imaginário. Alberti (2011b) esclarece que não há imaginário sem simbólico e real e que Lacan desenvolveu o nó borromeano para falar da inexistência de hierarquia de uma dimensão em relação à outra. As três dimensões, simbólico, real e imaginário estão articuladas, uma furando a outra.

Na psicanálise, o real é o meio, é pela desimaginarização do amor, aponta Alberti (2011b), que se abre a possiblidade para que o real, o *(a)mur*, fure a consistência do eu. Uma experiência de análise se dá a partir da histerização do discurso do analisante, cujo interesse é produzir o saber pelo qual se determina a causa, o objeto *a*. O inconsciente é "a insistência com que o desejo se manifesta, ou a repetição do que é demandado nele" (LACAN, 1973/2003, p. 513). É o inconsciente que provoca a báscula com que um discurso vira outro, ele ex-siste e é motivado pela estrutura, pela linguagem (LACAN, 1973/2008).

O amor, enquanto real, é um dizer, um acontecimento. O dizer do amor se endereça ao saber inconsciente, saber que nos sabe e que nos determina em tudo o que fazemos. "Quando

há o impossível, há também a contingência: o que de repente deixa de ser impossível e acontece" (ALBERTI, 2011b, p.26). O ato analítico é a intervenção do analista em análise, inscreve um saber, "contém a palavra mágica que toca o real do sintoma" (QUINET, 2013, p. 10).

A subversão do discurso analítico, aponta Lacan (1969-70/1992), "é não pretender a solução", é "estar no polo oposto à vontade de dominar" (LACAN, 1969-70/1992, p. 72). Indo de um "luxo", dos ideais e insígnias do Outro, ao lixo, rebotalho, puro traço.

Não quero luxo nem lixo quero saúde para gozar no final.
Rita Lee / Roberto de Carvalho [97]

[97] Parte da letra da música *Nem luxo, nem lixo*, 1995.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, S. O pai do candomblé. *Revista Latusa*, Rio de Janeiro, n.2, p.73-90, 1998a.

_____. Adolescência e droga: um caso. In: BENTES, L.; GOMES R. (Orgs.). *O brilho da inFelicidade* / Kalimeros. Escola Brasileira de Psicanálise – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998b. pp. 125-133.

_____. *O discurso do capitalista e o mal estar na cultura*. 2000. Disponível em: http://www.berggasse19.psc.br/site/wp-content/uploads/2012/07/19133239-Sonia-Alberti-O-Discurso-Do-Capitalist-A-e-o-Mal-Estar-Na-Cultura-1.pdf Acesso em: 25 mar. 2014.

_____. Psicanálise e universidade e a instauração de discursividades. In: RINALDI, D.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). *Saber, Verdade e Gozo: Leituras de O Seminário, livro 17 de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002. pp. 43-52.

_____. Sintoma e Política. *Revista Mal-Estar Subj*., Fortaleza, vol. 11, n. 1, p. 285-307, mar. 2011a.

_____. O amor e o real. In: BORGES, S.; ABRAMOVITCH, S. (Orgs.). *O amor e suas letras*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011b. pp. 23-27.

_____. *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos; Contra Capa, 2014.

ALBERTI, S.; ELIA, L. Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. *Rev. Mal-Estar Subj*., Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 779-802, set. 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000300010&lng=pt&nrm=iso Acesso em: 20 ago. 2017.

ALBERTI, S.; RIBEIRO, M. A. C. Apresentação. In: ALBERTI, S.; RIBEIRO, M. A. C. (Orgs). *Retorno do Exílio:* o corpo entre a psicanálise e a ciência. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. pp. 7-12.

ALENCAR, M. L. A. *Criar e fruir da arte*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

ALVES, L. R. A cidade invisível, de Calvino: os modos de organizar e visibilizar o vivível. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 29, n. 85, p. 327-34, set./dez. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142015000300022 Acesso em: 25 mar. 2019.

BADIOU, A. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BASTOS, A.; FERREIRA, A. P. *Psicanálise e Toxicomania:* Desafios na Assistência Pública. Curitiba: Juruá, 2012.

BASTOS, M. A. F. O. Compulsão: uma resposta ao mal-estar contemporâneo? In:

CERQUISE, G.; ROCHA MIRANDA, E. (Orgs.). *A clínica do Ato*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. pp. 149-156.

BAUMAN, Z. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BECKER, P. *A economia do gozo*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010.

BENTES, L. Apresentação. In: BENTES, L.; GOMES R. (Orgs.). *O brilho da infelicidade /* Kalimeros. Escola Brasileira de Psicanálise – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. pp. 9-14.

BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1987.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 1.

_____. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 2.

BRAUNSTEIN, N. A. O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? *A peste*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/article/view/12079 Acesso em: 01 mar. 2018.

CARDOSO, U. C. A verdade como causa em Lacan. *Revista de Psicoanálisis y Cultura*, N. 11, jul. 2000. Disponível em: http://www.acheronta.org/acheronta11/causa.htm Acesso em: 08 jan. 2019.

CASTAÑEDA, C. *O segundo círculo do poder*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

CHRISTENSEN, C.; ROCHA, A. *Marketing Teoria e Prática no Brasil*. São Paulo: Atlas, 1999.

COUTO, R. H. O. *A verdade em Freud um estudo conceitual*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

COYLE, D. *Sexo, Drogas e Economia Uma introdução não-convencional à economia do século 21*. São Paulo: Futura, 2003.

CRUXÊN, O. *A Sublimação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. (Psicanálise – Coleção passo a passo, 51).

D'ARGORD, M. R. L.; SGARIONI, M. M. Ciência, Verdade e Saber na Sociedade Moderna: Uma Perspectiva Lacaniana. *Revista: Clínica & Cultura*, Sergipe, v. 2, n. 1, p. 3-15, 2013.

DARRIBA, V. A falta conceituada por Lacan da Coisa ao objeto *a*. *Revista Ágora*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 63-76, jan./jun. 2005.

DICIONÁRIO DE ECONOMIA. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1985.

DUNKER, C. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Discurso e Semblante*. Leituras sobre Lacan – volume 1. São Paulo: nVersos, 2017.

ELIA, L. O "Avesso da Psicanálise" e a formação do psicanalista. In: RINALDI, D.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). *Saber, Verdade e Gozo, Leituras de O Seminário, livro 17 de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002. pp. 33-41.

_____. Por uma Psicanálise desavergonhada diante da Ciência. SIMPÓSIO ANUAL DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE DA UERJ, 6., 2009, Rio de Janeiro. *Comunicações em Mesas Plenárias*... Rio de Janeiro: UERJ, 2009.

_____. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. (Psicanálise - Coleção Passo a Passo, 50).

_____. *"Je panse donc j'essuie"*: o que retorna do exílio? In: ALBERTI, S.; RIBEIRO, M. A. C. (Orgs). *Retorno do Exílio o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. pp. 29-46.

_____. *A posição da Psicanálise em face da Ciência hoje:* uma atualização do Doutrinal de Ciência de Lacan. Edital 04/2017, Programa CAPES-COFECUB, Projeto Conjunto de Pesquisa Rio de Janeiro e Toulouse, maio de 2017.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1* - a vontade de saber. São Paulo: Edições Graal, 2011.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica [1895]. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. I.

_____. A interpretação dos Sonhos [1900]. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. IV.

_____. Três ensaios sobre a sexualidade [1905]. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. VII.

_____. Contribuições para a psicologia da vida amorosa II: Sobre a mais geral degradação da vida amorosa [1912]. In: FREUD, S. *Amor, Sexualidade, Feminilidade*. (Obras incompletas de Sigmund Freud; 7). Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. Tótem y tabu [1912-13]. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. XIII.

_____. Pulsiones y destinos de pulsión [1915]. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008. v. XIV.

_____. Além do princípio do prazer [1920]. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XVIII.

_____. Psicologia das massas e análise do eu [1921]. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XVIII.

_____. O problema econômico do masoquismo [1924]. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XIX.
_____. *Inhibición, síntoma y angustia* [1926 (1925)]. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. v. XX.

_____. Fetichismo [1927]. In: FREUD, S. *Neurose, Psicose, Perversão*. (Obras incompletas de Sigmund Freud; 5). Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. *El malestar em la cultura* [1930 (1929)]. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. v. XXI.

_____. Compêndio de Psicanálise [1938a]. In: FREUD, S. *Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados*. (Obras incompletas de Sigmund Freud; 3). Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. A clivagem do Eu e os processos de defesa [1938b]. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XXIII.

FRIDMAN, A. Mito e verdade em Freud: como se constrói uma clínica. *Estilos da Revista Sobre a Infância Com Problemas*, v. 17, n. 1, p. 26-43, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v17i1p26-43 Acesso em 8 jan. 2018.

GORENDER, J. Apresentação. In: MARX, K. *O Capital – Vol. I*. (Coleção Os Economistas). São Paulo: Nova Cultural, 1985.

GOOTENBERG, P. Guerra às drogas: a que custo? *Revista História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, ago. 2018. Disponível em: http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/guerra-as-drogas-a-que-custo/ Acesso em: 6 jun. 2018.

GUERRA, A. M. C. Sutilezas do tratamento do Real no final do ensino lacaniano: a letra, o savoir-y-faire e l'âme à tiers. In: LIMA, M. M. L.; COUTINHO JORGE, M. A. (Orgs). *Saber fazer com o real: diálogos entre psicanálise e arte*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2009. pp. 131-134.

HADJINI, S. Capitalism e Repetition: Marx e Lacan. *Crisis and Critique*. p. 222-244. v1, issue 3, 2014. Capitalismo e Repetição: Marx e Lacan. Tradução de Daniel Fabre. Disponível em: https://lavrapalavra.com/2016/05/23/capitalismo-e-repeticao-marx-e-Lacan/ Acesso em: 20 jun. 2016.

HISTÓRIA DO PENSAMENTO. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 1, fasc. 2.

IASI, M. *O calendário e a marcha dos acontecimentos*: *notas sobre conjuntura e ideologia*. Blog da Boitempo. 2017. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2017/08/03/o-calendario-e-a-marcha-dos-acontecimentos-notas-sobre-conjuntura-e-ideologia Acesso em: 12 ago. 2017.

INEM, C. L. Eclipse do Desejo. In: BENTES, L.; GOMES R. (Orgs.). *O brilho da infelicidade/* Kalimeros. Escola Brasileira de Psicanálise – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. pp. 99-105.

_____. A Spaltung do sujeito e o fenômeno toxicomaníaco. In: ALBERTI, S. (Org.) *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize*. Rio de Janeiro: Marca d'Agua, 1999. pp. 131-145.

_____. Corpo em evidência, corpo de gozo. In: ALBERTI, S.; RIBEIRO, M. A. C. (Orgs). *Retorno do Exílio o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. pp. 89-94.

JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

KOHAN, W. O. A Filosofia e seu ensino como phármakon. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 46, p. 37-51, out./dez. 2012.

KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1982.

LACAN, J. *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose* [1952]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. *O Seminário, livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* [1954-55]. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

_____. A coisa freudiana [1955]. In: LACAN, J. *Escritos.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 402-437.

_____. *O Seminário, livro 3, As psicoses* [1955-56]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010.

_____. *O Seminário, livro 4, A relação de objeto* [1956-57]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud [1957]. In: LACAN, J. *Escritos.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 496-533.

_____. *O Seminário livro 5, As formações do inconsciente* [1957-58]. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *O Seminário, livro 7, A ética da psicanálise* [1959-60]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

_____. *O Seminário, livro 8, A transferência* [1960-61]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. *Seminário 9, A identificação* [1961-62]. Inédito. Lição de 06 dez 1961.

_____. *O Seminário, livro 10, A angústia* [1962-63]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

_____. Kant com Sade [1963]. In: LACAN, J. *Escritos.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 776-803.

_____. *O Seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964]. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. A ciência e a verdade [1965]. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 869-892.

_____. Do sujeito enfim em questão [1966a]. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 229-237.

_____. O lugar da psicanálise na medicina [1966b]. *Opção Lacaniana*, n. 32, dez. 2001. https://pt.scribd.com/document/359168710/Lacan-o-Lugar-Da-Psicanalise-Na-Medicina Acesso em: 08 out. 2017.

_____. Proposição de 09 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola [1967]. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 248-264.

_____. *O Seminário, livro 16, De um Outro ao outro* [1968-69]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* [1969-70]. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. Radiofonia [1970]. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 400-447.

_____. *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse semblante* [1971]. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *O Seminário, livro 19, Ou pior* [1971-72]. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. *O Saber do psicanalista* [1971-72]. Inédito.

_____. *Conferência de Milão* [1972]. Disponível em: https://trilhardotorg.wordpress.com/2015/03/25/conferencia-de-lacan-em-milao-em-12-de-maio-de-1972-parte-2-traducao-de-sandra-regina-felgueiras/ Acesso em: 02 mar. 2018.

_____. *O Seminário, livro 20, Mais, ainda* [1972-73]. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. Televisão [1973]. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 508-543.

_____. *Seminário 21, Os Não-Tolos Erram* [1973-74]. Inédito. Lição 19 fev. 1974.

_____. O triunfo da religião [1974]. In: LACAN, J. *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *A terceira* [1975a]. Disponível em: http://www.freudlacan.com/Champs_specialises/Langues_etrangeres/A_terceira Acesso em 2 mar. 2015.

_____. Joyce, o Sintoma [1975b]. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 560-566.

_____. Clôture aux Journées d'Études des Cartels [1975c]. *Lettres de l'École Freudienne de Paris*, n.18, 1975.

_____. *O Seminário 23, O sinthoma* [1975-76]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LEAL, C. E. A estrutura do sacrifício e o objeto *a*. *Revista Latusa*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, n.2, p. 41-60, 1998.

LEITE, S. *Angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. (Psicanálise - Coleção Passo a Passo, 92).

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, 1978.

LIMA, M. M. A dialética hegeliana e o discurso de Lacan. O paradigma do gozo discursivo. In: RINALDI, D.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). *Saber, Verdade e Gozo, Leituras de O Seminário, livro 17 de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002. pp. 125-139.

LIPOVETSKY, G. Luxo Eterno, Luxo Emocional. In: LIPOVETSKY, G.; ROUX, E. *O luxo eterno Da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. pp. 11-86.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MARCUSE, H. *Prólogo do livro O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* [1965]. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARTINHO, M. H. C. *Perversão:* um fazer gozar. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MARX, K. *Para a crítica da Economia Política* [1857]. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 1.

_____. *O 18 de brumário de Luis Bonaparte* [1852]. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital* [1890, 4ª edição revista e publicada por Engels] – *Vol. I*. (Coleção Os Economistas). São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *O Capital* [1890, 4ª edição revista e publicada por Engels] – *Vol. II*. (Coleção Os Economistas). São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MBEMBE, A. *Necropolítica Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDIO DICIONÁRIO AURÉLIO. Rio de janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980.

MEZAN, R. *Freud:* a trama dos conceitos. São Paulo: Perspectiva, 1982.

MILLER, J.-A. *Percurso de Lacan*. Uma Introdução. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1998.

_____. Nota passo a passo. In: LACAN, J. *O Seminário, livro 23, O sinthoma* [1975-76].

Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. Capa do livro. In: LACAN, J. *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008

_____. *A salvação pelos dejetos.* 2010. Disponível em: http://www.matrizlacaniana.com.br/2016/12/a-salvacao-pelos-dejetos.html Acesso em: 17 fev. 2019.

MILNER, J. C. *A Obra Clara*: Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

MONBIOT, G. Neoliberalism – the ideology at the root of all our problems. *The Guardian* [online]. 15 abr. 2016. Disponível em: https://www.theguardian.com/books/2016/apr/15/neoliberalism-ideology-problem-george-monbiot. Acesso em: 10 out. 2017.

NAPARSTEK, F. Usages de la drogue chez les aborigenes et chez occidentaux. In: *Deux notes sur les addictions*. Disponível em: http://www.causefreudienne.net/deux-notes-sur-les-addictions/ Acesso em: 07 nov. 2017.

OLIVERIA, C. *O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar, ou o Capitalismo como uma piada.* 2008. Disponível em: Acesso http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n1/v1n1a05.pdf Acesso em: 10 jun. 2017.

PACHECO, A. L. P. *Feminilidade e Experiência Psicanalítica*. 2. ed. São Paulo: Agente Publicações, 2017.

PASKVAN, E. Apertura. *Sujeto, Goce y Modernidade III. De la monotonia a la diversidade.* Primera Jornada sobre Toxicomania y Alcoholismo del Instituto del Campo Freudiano. Paris – Julio 1994. Argentina: Atuel, 1995.

PEREIRA, W. C. C. Clínica Transdisciplinar: há novos sujeitos novos sintomas, uma nova clínica? In: RICARDO, A. C. (Org.). *Na trama da rede social*. Belo Horizonte: O lutador, 2007. pp. 39-58.

POLI, M. C. *Perversão da cultura, neurose do laço social*. *Revista Ágora*, v. 7, n. 1, p. 39-54, jan./jul. 2004.

QUINET, A. *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

_____. *Psicose e Laço Social, esquizofrenia, paranoia e melancolia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Desejo como poder*. In: JB online. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://significantess.blogspot.com.br/2009/02/desejo-como-poder.html Acesso em: 10/03/2014.

_____. *Os outros em Lacan.* Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. O analista-ator. In: CERQUISE, G.; ROCHA MIRANDA, E. (Orgs.). *A clínica do*

Ato. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. pp. 17-22.

_____. *Teoria e Clínica da Psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. Incorporação, extrusão e somação: comentário sobre o texto "Radiofonia". In: ALBERTI, S.; RIBEIRO, M. A. C. (Orgs.). *Retorno do Exílio o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de janeiro: Contra Capa Livraria, 2014b. pp 59-70.

_____. *Édipo ao pé da Letra – fragmentos de tragédia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

_____. *Política do sinthoma – uma questão crucial*. Prelúdio 02 – Simpósio Sexuação e Identidades. ENCONTRO NACIONAL DA ESCOLA DE PSICANÁLISE DO CAMPO LACANIANO, 18., Brasil. Disponível em: http://www.campoLacaniano.com.br/2016-prenac-02, Acesso em: 2 dez. 2017.

RABINOVICH, D. S. *Clínica da Pulsão as impulsões*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

RIBEIRO, M. A. C. Capitalismo e Esquizofrenia. In: ALBERTI, S. (Org.). *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize*. Rio de Janeiro: Marca d'Agua Livraria e Editora, 1999. pp. 163-175.

_____. O traço que fere o corpo. In: ALBERTI, S.; RIBEIRO, M. A. C. (Orgs.). *Retorno do Exílio o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. pp. 47-56.

RONA, P. M. *O significante, o conjunto e o número* (Coleção Ato Analítico). São Paulo: Annablume, 2012.

ROSENFIELD, K. H. *Estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. (Filosofia - Coleção Passo a Passo, 63).

ROUX, E. Tempo do Luxo, Tempo das Marcas. In: LIPOVETSKY, G.; ROUX, E. *O luxo eterno Da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. pp.87-172.

RUI, T. Usos da "Luz" e da "cracolândia": etnografia de práticas espaciais. *Saúde Soc*., São Paulo, v. 23, n. 1, p. 91-104, 2014.

SADALA, G.; MARTINHO, M. H. A estrutura em psicanálise uma enunciação desde Freud. *Revista Ágora*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 243-258, jul./dez. 2011.

SAFATLE, V. *Fetichismo Colonizar o Outro* (Coleção para Ler Freud). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SANTI, P. L. R. *Desejo e Adição nas Relações de Consumo*. São Paulo: Zagodoni, 2011.

SANTIAGO, J. *A Droga do Toxicômano. Uma parceria cínica na era da ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Campo freudiano no Brasil, 2001a.

_____. Lacan e a Toxicomania: efeitos da ciência sobre o corpo. *Revista Ágora*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-31, jan./jun. 2001b.

SENNETT, R. *Carne e Pedra O corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

SINATRA, E. Variantes del argumento ontológico em la modernidade. In: SINATRA, E.S.; SILLITTI, D.; TARRAB, M. (Comp.). *Toxicomania y Alcoholismo*. *Sujeto, Goce y Modernidad Los fundamentos de la clínica I*. Instituto del Campo Freudiano. Buenos Aires: Atuel; Tya, 1993. pp. 23-35.

SOLER, C. Sobre a segregação. In: BENTES, L.; GOMES R. (Orgs.). *O brilho da inFelicidade* / Kalimeros. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. pp. 43-53.

_____. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *Declinações da Angústia:* curso 2000-2001. São Paulo: Escuta, 2012.

_____. *O que faz laço?* São Paulo: Escuta, 2016a.

_____. Um totalmente só e seus laços. *Stylus Revista de Psicanálise,* Rio de Janeiro, n. 33, p. 31-44, nov. 2016b.

_____. *Adventos do Real:* da angústia ao sintoma. São Paulo: Adler Editora, 2018.

STALLYBRASS, P. *O casaco de Marx*: roupas, memória e dor. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TARRAB, M. Mírenlos como gozan!! In: SINATRA, E. S.; SILLITTI, D.; TARRAB, M. (Comp.) *Toxicomania y Alcoholismo*. *Sujeto, Goce y Modernidad Los fundamentos de la clínica I*. Instituto del Campo Freudiano. Buenos Aires: Atuel;Tya, 1993. pp. 37-50.

VIEIRA, M. A. *Restos uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

VORSATZ, I. *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WEBER, M. *História Geral da Economia*. São Paulo: Mestre Jou, 1965.

ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp. 297-331.

_____. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O amor impiedoso* (ou: sobre a crença). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.

_____. *Problema no Paraíso.* Do fim da história ao fim do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2015b.

_____. *A atualidade de Marx*. Blog da Boitempo. 04 maio 2018. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2018/05/04/zizek-a-atualidade-de-marx/. Acesso em: 18 jun. 2018.

ZOLA, Emile. *Germinal*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.