



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Isabela Fonseca Cardoza

**Considerações psicanalíticas sobre um mercado de gozo:
a pretensão de dizer o que quer uma mulher**

Rio de Janeiro

2015

Isabela Fonseca Cardoza

**Considerações psicanalíticas sobre um mercado de gozo:
a pretensão de dizer o que quer uma mulher**

Tese apresentada, como requisito final para obtenção do título de Doutor (a), ao Programa de Pós-graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, Instituto de Psicologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Heloisa Ribeiro Caldas

Rio de Janeiro

2015

Isabela Fonseca Cardoza

**Considerações psicanalíticas sobre um mercado de gozo:
a pretensão de dizer o que quer uma mulher**

Tese apresentada, como requisito final para obtenção do título de Doutor (a), ao Programa de Pós-graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, Instituto de Psicologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro (Orientadora)
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof.^a Dr.^a. Rita Maria Manso de Barros
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof.^a Dr. Vinícius Anciães Darriba
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof.^o Dr.^a. Fernanda Costa-Moura
Instituto de Psicologia da UFRJ

Prof.^o Dr.^a. Tânia Rivera
Instituto de Ciências das Artes da UFF

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

Ao meu pai, por sua luta, por suas memórias.

*Podrán cortar todas las flores, pero no podrán
detener la primavera.*

Ernesto Guevara

AGRADECIMENTOS

*Todo caminho da gente é resvaloso.
Mas também, cair não prejudica demais - a gente
levanta, a gente sobe, a gente volta!...
O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim:
esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e
depois desinquieta. O que ela quer da gente é
coragem.*

Guimarães Rosa

Aos amigos de muitos lugares: aos de Belém, de onde venho; aos de SP, onde tudo começou; e aos do Rio, onde tudo continua. Aos dos lugares com nome e aos ainda difícil de definir.

À Magali, Fábio, Don, Luana, Carol, Paula, André, Ana Paula, Cris, Shima, Paulet, Lú, Dani, Lauro, Marcus, Alê, Raquel, Bruno, Adelmo, Marina, Marlise, Bruna e seu cuidado no deserto do Atacama.

À Mingnon por nossas palavras, nossos sotaques, nossa confiança, nossas dificuldades, nossos sertões e nossa força.

À Nelly e Joyce por me receberem sempre com carinho. Por nossas conversas, escuta atenciosa e amiga.

À Isabelle, por todas nossas experiências, das quais a vida sempre nos acordou mais humanas, delicadas e sorridentes, prontas a viver um pouco mais... Todos os carnavais.

À minha querida amiga Jô por nossa amizade em todas as distâncias.

Ao Flávio, amigo brilhante, por suas conversas e idéias, que nesta tese atravessam e resvalam. E por me receber em sua casa, na alegria e na loucura.

Aos professores da UERJ, analistas, inspiradores, por suas transmissões que afetam.

À Angélica pelo atravessar na travessia...

Aos professores, Fernanda C. Moura, Rita Manso, Tânia Rivera e Vinícius Darriba, por aceitarem o convite para compor a banca desta tese.

À profa. Heloisa, pela aposta, por insistir, e por irmos em frente, por seu auxílio luxuoso, frente às dificuldades, até meu momento de concluir.

À FAPERJ pela bolsa concedida.

À minha família. Minha avó, meu irmão, minha mãe, minha tia e meu pai. Por insistirmos na vida, mesmo na morte de um pouco de tudo, no precário, no perecer, nos pedaços, aos pedaços, nas agruras, nos escombros. E nada é fácil, e ainda assim, insistirmos com uma casa mais perto do mar, longe da dor. A casa azul.

À Tainá, pela leitura preciosa, nas entrelinhas da delicadeza, quando tudo já estava duro demais, no limiar, sem fôlego.

RESUMO

A tese *Considerações psicanalíticas sobre um mercado de gozo: a pretensão de dizer o que quer uma mulher* parte das elaborações de Freud e Lacan diante do enigma do sexo no inconsciente. Iniciamos abordando uma desnaturalização da sexualidade humana: o inconsciente não conhece a anatomia, não reparte homem e mulher, e isso, literalmente, não basta. Lacan radicalizará essa problemática ao postular um campo de gozo que apresentamos, segundo a teoria dos discursos, como operadores de laço, enquadrados ao gozo, nos quais algo de intratável sempre resta. Do caminho desses discursos como quadrípedes giratórios ao discurso do capitalista, seguimos os achados de Lacan sobre este último discurso em especial. Se Freud pôde sustentar o enigma sobre o que quer uma mulher, o discurso do capitalista, ao contrário, visa a sua forclusão. Com respostas alicerçadas pelas tecnociências, que vão de ajustes magnéticos e genéticos a toda sorte de engenharias e acoplamentos, o discurso do capitalista pretende a supressão do mal-estar. Sua operação visa passar do mal-estar inerente à falha significativa em relação ao gozo, a um pretense “bem-estar comum” pronto a ser adquirido no mercado. Freud deixou a indicação de que seguíssemos os poetas se quiséssemos saber algo mais sobre o enigma da mulher. Com essa orientação, escolhemos dois filmes de cineastas conhecidos pelo fato de suas obras se caracterizarem por retomar a radicalidade da interrogação freudiana. São eles: *A pele que habito*, de Pedro Almodóvar; e *Ninfomaníaca*, de Lars Von Trier. Como artistas, eles dizem da impossibilidade de saber o que é isso que tanto se classifica e se nomeia no mercado. No avesso de uma resposta massificada sobre o que é uma mulher, via acoplamentos e ajustes plásticos, eles suspendem os critérios do anatômico/mercadológico para nos deixar perplexos diante do *nonsense* humano, demasiadamente humano.

Palavras-chave: Mulher. Gozo. Discurso do capitalista. Cinema.

RÉSUMÉ

Le thèse *Considérations psychanalytiques sur un marché de la jouissance: la prétention de dire ce que veut une femme* part des travaux de Freud et de Lacan sur le puzzle du sexe dans l'inconscient. Nous commençons par aborder une dénaturalisation de la sexualité humaine: l'inconscient ne connaît pas l'anatomie, ne divise pas les hommes et les femmes, et cela, littéralement, n'est pas suffisant. Lacan radicalise ce problème en postulant un champ de jouissance, qu'on présente, selon la théorie des quatre discours, comme les opérateurs de boucle, encadrements donnés à la jouissance, dans lesquels reste toujours quelque chose intraitable. De ces discours, comme quadripodes rotatifs vers le discours du capitaliste, nous suivons les résultats de Lacan sur ce dernier discours en particulier. Si Freud pourrait soutenir le puzzle sur ce qu'une femme veut, le discours du capitaliste, au contraire, cherche sa forclusion. Avec des réponses étayées par les techno-sciences, allant de ajustements magnétiques et génétiques à toutes sortes d'ingénierie et d'accouplements, le discours capitaliste cherche la suppression du malaise. Son opération vise à passer du malaise inhérent à l'échec du signifiant par rapport à la jouissance, à un prétendu "bien-être commun" prêt à être acheté sur le marché. Freud a laissé l'indication que nous devrions suivre les poètes si nous voulions savoir quelque chose de plus sur l'énigme de la femme. Avec cette orientation, nous avons choisi deux films de cinéastes connus parce que leurs œuvres sont caractérisées pour reprendre le radicalisme de la question freudienne. À savoir: *La peau que j'habite*, de Pedro Almodovar; et *Nymphomane*, de Lars von Trier. En tant qu'artistes, ils parlent de l'impossibilité de savoir qu'est-ce qui est classé et nommé dans le marché. Au revers d'une réponse de masse sur ce qu'est une femme, par des accouplements et des ajustements plastiques, ils suspendent les critères anatomiques et de marketing, en nous laissant perplexes avant le non sens humain, trop humain.

Mots-clés: Femmes. Jouissance. Discours capitaliste. Cinéma.

ABSTRACT

The thesis *Psychoanalytic considerations on a market of jouissance: the pretension to say what a woman desires* takes as its starting point the elaborations of Freud and Lacan regarding the puzzle of sex in the unconscious. We begin by addressing a denaturalization of human sexuality: the unconscious does not know anatomy, does not distinguish between men and women, and this literally, is not enough. Lacan radicalizes this issue by postulating a field of *jouissance* that we present, according to the discourse theory, like ties operators, framings given to the *jouissance*, in which something always remains intractable. From rotary “four-legged” discourse to a discourse of the capitalist, we follow Lacan's findings, with particular emphasis on discourse of the capitalist. If Freud sustained the puzzle of what a woman desires, the discourse of the capitalist, on the contrary, seeks its foreclosure. With answers underpinned by technosciences, ranging from magnetic and genetic to all kinds of engineering and couplings adjustments, the discourse of the capitalist seeks the suppression of malaise. It aims to go beyond the inherent malaise that results from the significant failure regarding *jouissance*, to a so-called “common welfare” ready to be purchased on the market. Freud suggested that we should follow the poets if we want to know more about the enigma of woman. On this basis, we have chosen two films by filmmakers known for the fact that their works are characterized by recapturing the radicalism of Freudian interrogation. They are: *The skin I live in*, from Pedro Almodóvar; and *Nymphomaniac*, from Lars von Trier. As artists, they consider the impossibility of knowing what is to such great a extent classified and named in the market. On the reverse side of a mass response on what is a woman, by way of couplings and plastic adjustments, they suspend the anatomical/marketing criteria, to leave us perplexed in face of human (too human) nonsense.

Key-words: Woman. *Jouissance*. Discourse of the capitalist. Cinema.

RESUMEN

La tesis *Consideraciones psicoanalíticas sobre un mercado de goce: la pretensión de decir lo que desea una mujer* parte de los trabajos de Freud y Lacan sobre el rompecabezas del sexo en el inconsciente. Comenzamos por abordar una desnaturalización de la sexualidad humana: el inconsciente no conoce la anatomía, no divide a los hombres y a las mujeres, lo cual, literalmente, no es suficiente. Lacan radicalizará este problema postulando un campo de goce, lo cual presentamos, de acuerdo con la teoría de los cuatro discursos, como operadores de entrelazamiento, encuadres dados al goce, en los que siempre sigue algo de intratable. De esos discursos, como discursos de “cuatro patas” rotativas, hasta el discurso del capitalista, seguimos los hallazgos de Lacan sobre este último discurso en particular. Si Freud pudo sostener el rompecabezas sobre lo que desea una mujer, el discurso del capitalista, por contrario, busca su exclusión. Con respuestas sustentadas por las tecno-ciencias, que van de ajustes magnéticos y genéticos a todo tipo de ingeniería y acoplamientos, el discurso del capitalista busca la supresión del malestar. Su operación tiene como objetivo pasar del malestar inherente al fracaso significante en relación al goce, a un supuesto "bienestar común" listo a ser comprado en el mercado. Freud dejó la indicación de que deberíamos seguir los poetas si queríamos saber algo más sobre el enigma de la mujer. Con esta orientación, elegimos dos películas de cineastas conocidos por sus obras que se caracterizan por volver al radicalismo de la pregunta freudiana. Ellos son: *La piel que habito*, de Pedro Almodóvar; y *Ninfómana*, de Lars von Trier. Como artistas, hablan de la imposibilidad de saber qué es lo que tanto se clasifica y nombra en el mercado. En el reverso de una respuesta masiva sobre lo que es una mujer, a través de acoplamientos y ajustes plásticos, ellos suspenden los criterios anatómicos y de marketing, dejándonos perplejos delante al sin sentido humano, demasiado humano.

Palabras-clave: Mujeres. Goce. Discurso del capitalista. Cine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1. DE FREUD A LACAN – A DESNATURAÇÃO DO SEXO.....	21
1.1 Por um enigma	21
1.2 Freud e seus achados	21
1.3 Lacan e sua subversão	32
CAPÍTULO 2. DE AVESSOS E DIREITOS	39
2.1 A fundação de um discurso	39
2.2 Os operadores de laço	42
2.3 Os discursos de dominação	48
2.4 O mestre castrado e o outro como sujeito	53
CAPÍTULO 3. DO DIREITO - A PRETENSÃO DE UM DISCURSO	58
3.1 O contemporâneo e seus nomes	59
3.2 A psicanálise da cor da pulsão	66
3.3 O discurso do capitalista e sua pretensão... ..	69
3.4 Os objetos do capitalismo e o mercado de gozo	72
3.5 A foraclusão do laço	75
3.6 A Mulher como resposta	79

CAPÍTULO 4. DO AVESSO, A ARTE	85
4.1 O cinema - uma fresta	85
4.2 Os significantes – o sonho, olho, a cena	91
4.3 A Movidã e o Manifesto	94
4.4 Na pele de Almodóvar	98
4.5 No buraco de Lars Von Trier	101
CONCLUSÃO – <i>Um buraco à flor da pele...</i>	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

Em 1961, pouco antes da invasão de Playa Girón o povo reúne-se na praça. Fidel anuncia que os prisioneiros serão trocados por remédio para crianças. Depois entrega diplomas a quarenta mil camponeses alfabetizados. Uma velha insiste em subir na tribuna, e tanto insiste que enfim sobe. Em vão move as mãos no ar, buscando o altíssimo microfone, até que Fidel abaixa:

– Queria conhecê-lo, Fidel. Queria dizer-lhe...

– Cuidado, vou ficar vermelho...

Mas a velha, mil rugas, meia dúzia de ossinhos, criva-o de elogios e gratidões. Ela aprendeu a ler e a escrever aos cento e seis anos de idade. Chama-se Maria de la Cruz, por ter nascido no mesmo dia da invenção Santa Cruz, com o sobrenome de Semanat, porque Semanat se chamava plantação de cana onde ela nasceu escrava, filha de escravos, neta de escravos. Naquele tempo os amos mandavam ao cepo os negros que queriam letras, explica Maria de la Cruz, porque os negros eram máquinas que funcionavam ao toque do sino e ao ritmo dos açoites, e por isso ela tinha demorado tanto a aprender. Maria de la Cruz, apodera-se da tribuna. Depois de falar, canta. Depois de cantar, dança. Faz mais de um século que desandou a dançar Maria de la Cruz. Dançando saiu do ventre da mãe e dançando atravessou a dor e o horror até chegar aqui, que era onde deveria chegar, portanto agora não há quem a detenha.

Eduardo Galeano – Mulheres, 2007.

É patente a contribuição que as mulheres ofereceram à criação da psicanálise enquanto campo teórico-clínico. Desde Anna O., passando por Dora e Aimée, elas combinam a inspiração e o saber instigante de diferentes áreas da cultura.

No que se refere à mulher, as tentativas de decifração atravessam os séculos. Seja via mito, religião, arte ou ciência, o enigma permanece. Insiste. Resiste. Hostis ou sedutoras, insolentes ou submissas, bruxas ou sagradas, prostitutas ou invioláveis, as mulheres instigam a decifração, movimentam os alicerces da cultura, mobilizaram a clínica de Freud, atravessaram a de Lacan e, em nossa época, a questão em torno delas permanece.

Na mitologia grega, *Medusa* é uma das três Górgonas – três irmãs monstruosas, seres alados com cabelos em forma de serpentes-, que transformavam em pedra aqueles que as fitassem. Esse terrível ser mitológico é a única mortal. Medusa, outrora, uma bela mulher, orgulhosa de sua beleza, resolveu disputar o amor de Zeus com Minerva, que, enraivecida, transformou Medusa em um monstro com a cabeça aureolada de serpentes petrificantes. (VERNANT, 2000)

Medusa encarna a figura do horror, do que não se pode ver. Medusa não olha, não afaga, não norteia; e o que não se pode ver nos escritos de Freud é a própria castração. Em

Lacan é o furo do real. No esboço *A cabeça de Medusa* (1940/1996) Freud faz essa alusão precisa ao invocar o ser mitológico como índice do horror referente à mulher como marca da castração.

Sob o estatuto de falta, enigma, oco, buraco ou terreno abissal, a questão sobre o que quer uma mulher, na obra freudiana, denuncia o que jamais poderá ser preenchido, e qualquer tentativa, nesse campo, deixa a desejar; do lado do suplementar, as mulheres, uma a uma, estão à revelia do universal e do complementar, como sustenta Lacan (1972-73/1992) em *O Seminário, livro XX: mais, ainda* (1972-73/1992). Impossibilitadas de serem traduzidas em palavras – pois faltam palavras para lhes traduzir o corpo – resta, assim, o gozo a atravessar *A Mulher*, “[...] insisto, essa que não existe” (LACAN, 1971/2009, p. 102).

Se Freud pôde ouvir a subjetividade das mulheres de sua época, Lacan, além de ponderar o laço discursivo, interrogou o inominável de seu gozo, irreduzível e irrefreável, cujas modalidades apresentam um ponto radical de intratável.

No limiar do uma a uma, devido à impossibilidade de tomá-las sob o signo da universalização, o objetivo deste trabalho é abordar a questão freudiana *O que quer uma mulher* como uma questão acerca do sujeito desejante. Além disso, desejamos assinalar a impossibilidade de existir, sob o estatuto do homogêneo, uma resposta na ordem da demanda que venha a responder a questão sobre uma mulher. O objetivo é abordar a questão de Freud como uma interrogação política a questionar sobre o sujeito na atualidade.

A psicanálise propõe-se a tratar o, até então, intratável, trazendo à dimensão da palavra o sofrimento humano. Com o convite à fala e à associação livre, Freud inaugurou um campo ético que, diferentemente dos anteparos de resposta à demanda, retoma a subjetividade de maneira ímpar.

Na contramão do empuxo tecnocientífico à nomeação ou à decifração do objeto, o acento da presente pesquisa retoma Freud, no que ele pôde suportar do enigma relativo à mulher, ao despatologizar o que acometia a fala das mulheres e ao ouvir o saber insabido do inconsciente, o que Lacan retomou e sobre o qual avançou, mais ainda.

Do ponto de partida da palavra anunciada pelas mulheres no século XIX ao campo do gozo, a psicanálise atravessa o século tocando nesse ponto crucial que não cessa de insistir: *o que quer uma mulher?* Desse questionamento a soluções, classificações, ajustes plásticos, eletroeletrônicos, genéticos e tecnocientíficos, avançamos para trabalhar o eixo condutor da tese: mais do que uma tentativa, o discurso do capitalista pretende responder a interrogação

sobre o que quer uma mulher na ordem da demanda de um mercado de objetos, objetos *latusas*, alerta Lacan (1969-70/1992), forjados para o consumo.

Iniciamos o percurso da pesquisa com o **primeiro capítulo**, cujo título aborda *o devir sexual*, como uma via de enigma aberta por Freud, para precisar a impossibilidade de o inconsciente sustentar a diferença sexual, conforme insistem a biologia ou as discussões mais clássicas sobre gênero. Nesse capítulo pretendemos abordar a mulher pela via de um enigma aberto por Freud e seguirmos até Lacan, destacando *a desnaturalização biológica* do homem e da mulher no inconsciente, no qual não há lógica complementar, sendo a complementariedade natural e anatômica um devir de outra ordem. O que encontramos no inconsciente é uma desnaturação sexual.

Se Freud pôde abordar o falocentrismo como significante único do sexo, Lacan avançou via lógica, desde *O Seminário, livro XVIII: de um discurso que não fosse do semblante* (1971/2009), até *O Seminário, livro XX: mais, ainda* (1972-73/1995), com suas fórmulas quânticas da sexuação, para definir as modalidades de gozo. Assim, Lacan (1971-72/1985) formula: o que se inscreve no corpo é o gozo e não a relação sexual, esta é impossível de se inscrever. Nesses termos, um macho já não bastaria para fazer um homem, como uma fêmea não bastaria para fazer uma mulher, “não há outra identidade sexual senão a do gozo”, pondera Soler (2005, p. 174).

Uma vez que o gozo está intimamente articulado ao discurso, do qual o laço social é seu enquadre, o **segundo capítulo** foi dedicado ao estudo da teoria dos discursos, esses pequenos enquadres de gozo que nos sustentam na cultura. A teoria dos quadrípedes giratórios, ou quatro discursos, foi elaborada por Lacan, em 1969-70, em *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Nesse seminário, são propostos, pela primeira vez, quatro operadores de laço: o discurso do mestre, da histórica, do analista e do universitário.

Distintos entre si, os discursos comportam laços que estabelecem relações muito particulares, cujo próprio título do seminário, *o avesso da psicanálise*, propõe. O avesso não é simplesmente como o avesso e o direito de uma moeda, mas um determinado lugar, ensina Lacan (1971/2009, p. 9), “[...] como o lugar em que se demonstra a torção própria, eu diria, do discurso da psicanálise”. O lugar discursivo de onde se parte para a definição deste possui uma estrutura, da qual não se trata da mera injunção exterior/interior, mas, sim, de uma operação feita como a própria banda de Moebius: avesso de uma mesma posição sempre atrelada ao inconsciente e à lógica significante.

Lacan inicia sua elaboração com o discurso do mestre, discurso fundador da cultura, que baliza a relação dialética entre o senhor e o escravo, apontada por Hegel na obra *Fenomenologia do Espírito*. Esse texto hegeliano serviu de inspiração para Lacan trazer à tona a posição do escravo frente ao senhor, fundamento que apresenta um modo de uso da linguagem como logro social, uma vez que o discurso é lançado não por outra via, mas pela cadeia significante.

No discurso da histórica, a dominante é a dúvida que irrompe no laço. A interrogação põe o sujeito em questão, fazendo com que o sujeito da razão seja interrogado e impelido ao questionamento das certezas. A posição do \$ faz surgir a posição do analisando.

Já no discurso do analista, o objeto *a* ocupa a posição de agente. Como causa de desejo, o objeto *a* está em jogo para causar o desejo do Outro, para fazer surgir a divisão do sujeito, que lhe marca como desejante. É à produção de significantes atrelados ao desejo que esse discurso visa.

No discurso do universitário, encontra-se o S_2 como insígnia de dominação, propondo-se sem falhas. O saber no discurso do universitário é um saber falicizado que tenta uma sutura frente à impossibilidade de tudo saber. S_2 visa ao domínio do mais-de-gozar via “astudado”, termo utilizado por Lacan, para fazer referência à figura do estudante na posição de trabalhador, trabalhador de saber. O discurso do universitário produz o silêncio sobre a verdade como enigma, pois a verdade está nos mestres. Esse discurso demarca a passagem de saber do escravo do discurso do mestre para o saber teórico dos mestres, o conhecimento.

No **terceiro capítulo**, destacamos questionamentos de diferentes autores, principalmente da sociologia e da filosofia, para abordar a passagem da modernidade à atualidade. Pontuamos a celeridade do século XXI, a incidência da tecnociência e das adições ofertadas pela velocidade mercadológica.

Em uma primeira parte do capítulo, abordamos *o contemporâneo*. Fonte de inúmeros questionamentos por diferentes áreas, o tema atrai complexas definições, as quais não pretendemos esgotar ou mesmo sobre elas tomar uma posição definitiva; mas, pontuar uma torção discursiva muito específica realizada no discurso de mestria, cujo efeito Lacan propôs na Conferência de Milão, em 12 de maio de 1972, com a formalização do *discurso do capitalista*. Se é que ele existe, o discutiremos como um efeito discursivo, e não como um novo discurso a ocorrer. Nesta pesquisa, não temos como objetivo apresentar o discurso do capitalista como um conceito pronto ou a formulação de um quinto discurso elaborado na

obra de Lacan. Nosso intuito é tratar tal discurso como um achado, tocado em diferentes momentos dos seminários lacanianos, principalmente entre 1960-74, cujos efeitos não podemos ignorar na atualidade.

Ainda nesse capítulo, refletimos sobre o que se tem chamado de “contemporaneidade”. Utilizamos-nos do referencial de Giorgio Agamben em seu ensaio *O que é o Contemporâneo?* Nesse texto, o autor aponta a necessidade de manter fixo o olhar dos homens para a escuridão de seu tempo. Por conseguinte, associamos ao excesso de luzes e ao brilho, aquilo que faz por cegar as barbáries produzidas diante da lógica do capitalismo avançado alicerçado a uma ciência extremamente tecnificada.

Mais adiante, no mesmo capítulo, examinamos, também, a pretensão do discurso do capitalista, cujo ímpeto tende a responder e a classificar. Trazemos à tona a reatualização do mal-estar na atualidade por meio da mutação atribuída ao discurso do mestre antigo. Segundo Lacan (1971/2009, p.154): “um capitalismo retomado num discurso do mestre é justamente o que parece distinguir as consequências que resultaram, sob a forma de uma revolução política [...]”. Ainda que os efeitos desse discurso tenham surgido pela primeira vez, com mais precisão, na obra de Lacan em maio de 1972, Alberti (2000) destaca que seus rudimentos já podiam ser encontrados pulverizados anteriormente.

No que diz respeito ao discurso do capitalista, trata-se de um discurso que, ao invés de revelar a borda com o real em seu aspecto de impossível, visa a escamotear o furo e o consequente mal-estar inevitável do humano no laço social. De forma muito arguciosa, tenta uma solução para o paradoxo, na medida em que rompe a impossibilidade, a disjunção dos outros quatro discursos propostos por Lacan.

O sujeito, no capitalismo, ganha as feições de um indivíduo que consome tanto do que é produzido que chega, diz Lacan (1972), às vias da sua própria consumação. Logrado pelos objetos que pululam no mercado do consumo, ele consome para gozar. Quase não resta espaço para o vazio que permita a incidência do desejo, pois o imediatismo demanda acesso adjacente ao gozo precisado na formalização a $\rightarrow \$$ presente em tal discurso.

Além do acesso tresloucado, demonstrado pela seta presente no matema desse discurso, a $\rightarrow \$$, um outro movimento é acoplado sob a égide de uma ruptura abrupta e de sérias consequências: o desenlace $S_1 - S_2$, trazendo o efeito contundente de rompimento do laço social. Em 1972, Lacan conclui: não se pode dizer que se trata de um discurso qualquer, pois provoca, sobretudo, a forclusão do laço social.

A suspensão da seta entre sujeito e outro, articulando a \rightarrow \$, demonstra a obliteração da hiância da fantasia, provocando uma sideração, cujo objetivo é materializar uma impossibilidade, a transformação do objeto do desejo em objeto de consumo. Sobre esse objeto produzido pelo mercado, com promessas milagrosas de realização, satisfação e felicidade, Lacan (1969-70/1992) ressalta: são cheios de vento, o vento da voz humana, o eco de tudo o que remete a uma demanda apelativa, sedutora e infundável; são os objetos *latusas* que tomam o desejo por uma demanda forjada via mercado.

O discurso do capitalista aventado por Lacan, como um efeito do discurso do mestre, ou giro discursivo advindo no bojo da atualidade, não só reatualiza a questão do mal-estar, mas aponta a aliança voraz capitalismo-tecnociência. Essa aliança avançada entre capital e tecnologia produz objetos a serviço da tentativa impossível de obliteração da falta e suspensão do mal-estar. Os objetos do capitalismo, *latusas*, *gadgets*, são fabricados em prol de um bem-estar econômico, social, físico e de outros tantos slogans que se encontram estampados em comerciais luminosos e siderantes. Os imperativos do discurso do capitalista articulam-se sobre um mercado de gozo, que pretende o acesso direto a um objeto sob medida.

É justamente na medida em que o discurso do capitalista tenta escamotear o furo, ao invés de sustentá-lo diante do real, que atualizamos o estatuto político da questão apontada por Freud: *O que quer e o que é uma mulher*. Portanto, no viés de produções siderantes, encontramos a fabricação de significantes que pretendam fazer existir “A Mulher” com o auxílio de uma variedade de objetos tecnológicos que visam à fabricação *d’A mulher* sem falhas. Vislumbra-se, assim, uma ciência cuja incidência da técnica e da aliança com o capitalismo obedece às leis de mercado, visando a garantir a eficácia do gozo, ao prometer fórmulas mágicas para panicados, depressivos, surtados, bipolares, ansiosos e nervosos.

No mercado, tem-se o *Prozac*, a *Ritalina*, o *Viagra* e tantos outros apaziguadores que se propõem a suprimir o sofrimento. “Uma cura para todos os males” é outro slogan propagado pela tecnociência. (QUINET, 2006) Com seus aparatos, que vão de cirurgias plásticas a medicamentos contra a TPM. Uma eterna busca pela juventude duradoura, o emagrecimento, a musculação, a conta bancária, o cargo de sucesso, o fim da falha.

O enigma e a força política do questionamento *acerca do que quer uma mulher* nunca foi tão atual face aos discursos de dominação. A impossibilidade de responder essa questão frente a classificações, ajustes plásticos, farmacológicos e tecnocientíficos acentua a importância da psicanálise em extensão em íntima relação com a clínica.

D'A *mulher* que não existe, sustentada por Lacan, a "A mulher do século XXI", produzida pelo discurso do capitalista, pretende-se traçar o percurso desta pesquisa. Se Freud sustenta o enigma da ética desejante sob o emblema do desejo da mulher, o discurso do capitalista o foraclui. É a essa foraclusão da possibilidade desejante que pretendemos nos ater.

No **quarto capítulo**, retomamos o questionamento de Freud seguindo a pista dada por ele ao nos orientar que, diante desse saber insabido, se algo quiséssemos interrogar sobre a mulher, aos poetas perguntássemos. Propomos, então, dois filmes: um do espanhol Pedro Almodóvar e um do dinamarquês Lars Von Trier, visto que, como artistas, poetas desta fresta aberta na grande tela, eles nos permitem relançar o questionamento freudiano sem perder de vista o teor do enigma, enlaçando arte, política e clínica na atualidade.

Almodóvar, em toda sua obra, não cessa de perguntar o que fazer com as mulheres, o que querem as mulheres, ou, mais precisamente, o que é uma mulher? E não nos responde pela via fechada e repetitiva do circuito da demanda, mas suspende as limitações dos critérios anatômicos ao pontuar o foco no *nonsense* do sexual, ele faz um corte preciso para o que escapa da cena. O cineasta trabalha, desse modo, com os restos, com o que cai do horror, do susto, da exuberância e do êxtase, deixando o espectador de olhos arregalados com o mais sutil e inominável do gozo. Não tapa o oco com fármacos, nomes ou slogans; ao contrário, para Almodóvar, o *dark continente* tem até muita cor. É uma exuberância sem nome que nos espreita.

Em *Ninfomaníaca*, Lars Von Trier toca sobre esse ponto crucial de nosso tempo, o giro discursivo operado pelo discurso do capitalista rumo ao mercado da *tensão zero*. Através da figura de Joe, sua mulher-máquina-gozante, o cineasta aponta os excessos desse mais-gozar massificado, tomado como "bem-estar comum", no qual tudo se pode e nada se enlaça. As tentativas de resposta para a construção do enigma da mulher perdem-se na repetição muda de gozo.

Ninfa não é um pornô soft, não trata diretamente sobre sexo, muito menos parecia sexo e prazer. E isso fica claro a quem assiste, pois, o que nos olha em Von Trier, é desconcertante demais. O cineasta atira na cara do espectador cenas de sexo com uma repetição tão fatigante, que chega a ser fatal. Trier repete e repete. Ele é maquinário, industrial, fragmentado, mecânico, mercadológico. Ao mostrar tanto sexo, ele elide o sexo.

O cineasta dinamarquês mostra uma espécie de mecânica mortífera, um receituário pragmático, no qual o desejo é impossível advir. Joe, de Von Trier, é o semblante da *mulher*

menos pathos do século XXI, produzida por essa torção discursiva, da qual o discurso do mestre antigo já não serve tão bem, pois ele claudica. Aliás, frente às injunções do discurso do capitalista, as insígnias de mestria estão cada vez mais apagadas, ou melhor, capitalizadas em novos slogans e *gadgets*.

Se Almodóvar não cessa de perguntar o que é uma mulher e responde em sua construção artística via excesso tecnocientífico, é Vicente que virou Vera e Vera que não responde à pele que lhe veste; Von Trier interroga o que é Joe figurada em uma máquina de repetir e não atar. Essa mulher-máquina é a foraclusão da mulher enquanto enigma. Joe nada questiona, só repete, goza e pede, nada mais, nada menos, que lhe sejam preenchidos todos os seus buracos.

CAPÍTULO 1. DE FREUD A LACAN: A DESNATUARAÇÃO DO SEXO

1.1. Por um enigma:

Foi preciso um longo percurso até que Freud partisse do campo de saber médico de sua época e com ele pudesse fazer uma ruptura. Para que um furo fosse produzido, não só nesse saber, mas nas pretensões taxonômicas vigentes na cultura, uma questão pontual e inédita foi necessária. Poderiam ter sido outras, mas Freud precisou: o saber do inconsciente não conhece a diferença entre masculino e feminino.

Só há, para a sexualidade, uma única marca, o falo, que produz a oposição entre fálico e não fálico. O falo será assim a única chave para o sexo, a baliza utilizada para estar na linguagem. Freud começa a usar essa formulação observando os efeitos da imagem do corpo na problemática sexual desde a infância. Em seus termos, a ausência do pênis é lida como uma negatividade, pois algo falta ali onde alhures, no menino, está o pênis. De tal modo, o sexo feminino foi assim definido por um hiato, um vazio no qual falta algo. Para que tais formulações fossem produzidas, todo um percurso foi necessário.

Com Freud, apreendem-se dois momentos do desenvolvimento de sua teoria: de 1905 a 1926, e de 1931 a 1933. Na esteira da tessitura falocêntrica, Freud foi das dissoluções, questionando o que restava do Édipo, ao terreno do *ser* ou *ter* o falo.

Se, no apogeu do século XIX, o campo médico construía verdadeiros pilares através da anatomia humana, o saber do inconsciente, por outro lado, nada soube dizer da anatomia, a não ser de sua limitação. Se é verdade que o inconsciente descoberto por Freud potencializou o falo, o qual vem a apontar o limite para a nomeação do sexo, resta ainda um enigma indissolúvel e de puro devir. O que Freud anunciou foi que o sexo, arrancado da seara anatômica, portanto para além das delimitações simplistas, é o nome de um *impossível*.

Na primeira parte deste capítulo, abordaremos a dissolução do Édipo freudiano, bem como o inconsciente como um saber que não reparte o sexo em dois. Na segunda parte, avançaremos com Lacan para distinguir o *ser* e o *ter*, que Freud nos deixou, pois, a partir da psicanálise lacaniana, a correspondência freudiana pênis–falo é anulada, visto que o falo será abordado como um significante, destinado, de uma vez por todas, ao campo lacaniano do gozo.

As modalizações de gozo, tal como Lacan definiu-as e conforme veremos mais a frente, são subversivas e lançam à lógica matemática uma posição a ser ocupada. A questão gira em torno da assimetria entre masculino e feminino, definitivamente ligados ao campo do gozo, o que culminará com a radicalidade da inexistência da relação sexual, logo com a inexistência d'A mulher.

1.2. Freud e seus achados:

Do encontro inaugural da psicanálise com a fala das histéricas, os achados de Freud no campo da feminilidade tornaram-se um arcabouço teórico importantíssimo ao campo da constituição subjetiva. Sempre muito hesitante diante do “continente negro”, um dos nomes do enigma relativo à mulher, Freud destacou o caráter incompleto e abissal de suas descobertas, seja de maneira direta ou tangencial.

Ao todo, elencamos sete textos do legado freudiano que datam de 1905 a 1933, passando pelos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905/1996), *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (1923/1996), *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1924/1996), *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925/1996), *Sexualidade feminina* (1931/1996), *Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise* (1932-1933/1996) e *A Feminilidade* (1933/1996). Não obstante, apesar de elencarmos alguns textos da obra freudiana fundamentais à discussão sobre o sexual e a feminilidade, sabemos que o enigma com o nome de *mulher* persiste revestido em outros temas, nuanças ou fragmentos nas análises clínicas de Freud.

Nosso trabalho, de certa forma, reúne o que salta da escrita freudiana com o nome de enigma, esse devir a que, de maneira ímpar, Freud foi dando forma e peso conceitual, como: o inconsciente, a pulsão e a mulher. Três achados, três enigmas. Freud arrancou-os da seara biológica do dado observável, para transformá-los em engrenagens das quais o saber médico não poderia apropriar-se da maneira como fazia, subtraindo o sujeito do corpo doente.

A psicanálise propôs uma revolução da razão, uma ruptura com as ciências em geral. O corpo elidido não era mais o do fenômeno feito a golpes de vista, mas um corpo pulsional, cartografado por esse objeto precioso, o inconsciente.

Já nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, de 1905, Freud apontou uma de suas primeiras constatações acerca do mistério da sexualidade, diretamente ligada à

sexualidade feminina. A vida sexual dos homens, afirma Freud, “se tornou acessível à pesquisa. A das mulheres, ainda se encontra mergulhada em impenetrável obscuridade” (1905/1996, p. 152). Nesses três ensaios, Freud (1905/1996) abordou sua primeira teoria sexual, cujo monismo está na base de sua organização. Em outras palavras, a existência de um único órgão reconhecido pelas crianças, a saber, o órgão masculino, cuja correspondência seria feita pelo pênis nos meninos, e pelo clitóris nas meninas.

Freud (1905/1996) constatou, além dessa correspondência una, uma outra elaboração quanto às meninas: o deslocamento de uma zona erógena para outra. Tal deslocamento ocorre nas meninas, porém não nos meninos. Se inicialmente a zona erógena feminina é o clitóris, com a substituição, passa a ser, posteriormente, a vagina. No que diz respeito a essa troca, Freud propõe: “quando se quer compreender a transformação da menina em mulher, é preciso acompanhar as vicissitudes dessa excitabilidade do clitóris” (FREUD, 1905/1996, p.208). Ademais, lê-se:

Nessa mudança de zona erógena dominante [do clitóris para a vagina], assim como na onda de recalçamento para a puberdade, que elimina, por assim dizer, a masculinidade infantil, residem os principais determinantes da propensão das mulheres para a neurose, especialmente para a histeria. Esses determinantes estão relacionados com a natureza da feminilidade (FREUD, 1905/1996, p. 208).

Essa tese freudiana apresenta, em seu arcabouço, a ordenação atrelada a um determinismo e a uma particularidade: o reconhecimento do órgão masculino para ambos os sexos. O reconhecimento de apenas um órgão, o pênis, será também, por outras vias, o símbolo de uma ausência na mulher. Se para o homem há um representante no corpo feito órgão, para a mulher, essa representação só poderá ser feita enquanto símbolo de ausência. A partir de então, um não saber é recoberto sem resposta formulada para o que não é pênis na carne. A respeito disso, Freud constata que as crianças tecem suas pequenas hipóteses que carregarão para toda a vida.

Vai se notar que nessas teorias sexuais infantis têm uma importância que, para Freud, vai bem mais além da de um erro, uma mentira ou uma dissimulação. É preciso, com efeito, observar que a própria percepção se submete a essas teorias. Em outras palavras, o significante se introduz no real, acarretando uma espécie de funcionamento alucinatório do pensamento (ANDRÉ, 2011, p. 12).

Nesse período de sua obra, para Freud, até a puberdade, não existe uma diferença entre os sexos masculino e feminino, não há ainda distinção. Poderíamos dizer que há apenas a oposição presença–ausência. A distinção não há justamente por essa “falsa presença”, ou presença da ausência, ser recoberta por criações - como por exemplo: “todas as mulheres possuem um pênis, ou então, este ainda vai crescer”. É a “ignorância da vagina” que faz com que as crianças tropecem entre uma presença e uma ausência. Da ausência, elas criam uma “falsa presença”, um sentido, revestido para sustentar suas invenções particulares sobre o corpo.

No texto *Organização genital infantil* (1923/1996), Freud formulou, de maneira mais contundente, a fase fálica da sexualidade. Esse ensaio aparece na obra freudiana como um acréscimo aos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil*, de 1905. Em 1923, Freud estabeleceu o monismo como representante da fase fálica: para ambos os sexos, apenas um órgão entra na consideração genital, o masculino. O que conta na sexualidade de homens e mulheres não é a primazia dos órgãos genitais, mas a primazia do falo.

A questão não está em uma ordenação de dominância entre os órgãos sexuais, mas na potência do falo como ordenador para ambos os sexos. Os meninos teriam a correspondência pênis-falo, enquanto as meninas teriam o clitóris, ou seja, um diminuto pênis, prestes a crescer, muito embora a excitação ligada a essa área fosse, posteriormente, deslocada para a vagina.

Se até a puberdade a vagina será descoberta, ainda na época desse adendo de 1923 à teoria da sexualidade, Freud (1923/1996) propôs a correspondência: pênis-falo e clitóris-falo menor. Posteriormente, as crianças perceberiam a ausência do pênis ou essa perda de algo que, em verdade, nunca esteve lá. A falta do órgão estabelece a antítese entre o ter o falo e o ser castrado, uma dialética experienciada de distintas maneiras por meninos e meninas e estritamente relacionada ao complexo de castração.

Mais adiante, Freud (1925/1996) relaciona, de maneira precisa, a fase fálica ao complexo de castração. A ideia de perda está ligada aos órgãos genitais masculinos, encadeando a fantasia nos meninos, enquanto as meninas percebem a presença do pênis no sexo oposto, sendo assim, “o identificam com seu correspondente órgão pequeno e imperceptível e, em decorrência dessa situação, caem vítimas da “inveja do pênis” – eles têm algo mais (Freud, 1925/1996, p.313). Se antes feminino e masculino posicionavam-se diante

da correspondência anatômica no corpo, neste momento da obra freudiana, masculino e feminino representam posições diante da castração.

Em 1924, Freud apresenta *A dissolução do complexo de Édipo*, no qual propôs as saídas do Édipo tanto para meninos, quanto para meninas:

O complexo de Édipo revela sua importância como o fenômeno central do período sexual da primeira infância. Após isso, se efetua sua dissolução, ele sucumbe à regressão, como dizemos, e é seguido pelo período de latência. Ainda não se tornou claro, contudo, o que é que ocasiona sua destruição (FREUD 1924/1996, p.193).

Para o menino, a dissolução do Édipo é feita através da castração. Nesse período, o conflito com os desejos libidinais lançados à mãe está presente, bem como o medo de que, recair em tais desejos, implique a perda do pênis – “se ela não possui isso, quer dizer que posso perdê-lo”. Na menina, a castração é constatada pela percepção da existência do pênis, o que se desdobra no sentimento de inferioridade e compensação, ao tentar compensar a falta pela inveja desse “algo mais”.

Enquanto o menino abandona os desejos relativos ao Édipo, a menina vai em direção à figura paterna, como uma espécie de substituição da falta do pênis. No lugar dessa falta, a menina redireciona seus investimentos ao desejo de ter um filho do pai; este desejo é, portanto, a saída edípica da menina. No texto de 1924, Freud conclui que o afastamento da menina da figura paterna se dá por não ter o desejo de ter um filho satisfeito.

A menina, segundo as formulações freudianas, não teme a castração da mesma maneira que o Édipo masculino, pois enquanto no menino a ameaça de perder o órgão está presente, a menina já passou por essa experiência ao perceber que não possuía o pênis:

A renúncia ao pênis não é tolerada pela menina sem alguma tentativa de compensação. Ela desliza – ao longo da linha de uma equação simbólica, poder-se-ia dizer – do pênis para um bebê. Seu complexo de Édipo culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebê como presente - dar-lhe um filho. Tem-se a impressão de que o complexo de Édipo é então gradativamente abandonado de vez que esse desejo jamais se realiza (FREUD 1921/996, p. 198).

No que se refere à saída do Édipo nas meninas, o autor afirma: "nosso material por alguma razão incompreensível torna-se muito mais incompreensível e cheio de lacunas" (Freud, 1924/1996, p.222). Nesse ponto, Freud analisa a ameaça de castração nas meninas,

abordando a distinção entre os sexos. Enquanto para as meninas a castração seria um fato consumado, ao menino restaria o temor pela mesma, ou pela possibilidade de sua realização. Para a menina, a castração é a via de entrada para o Édipo, para o menino, ao contrário, a saída do Édipo dá-se pela ameaça da mesma.

Em 1925, no texto *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, Freud trouxe, como formulação, a identificação do menino com o pai. A identificação com o pai tem, em grande parte dos casos uma atitude fraterna e sem grandes resoluções agressivas. Já com a menina, a constatação de que a mãe não poderá dar-lhe o pênis desejado, transforma-a em alvo de agressividade e ressentimento. A mãe é vista como uma rival, ou uma espécie de devedora de algo que deveria ter sido ofertado.

Os efeitos dessa rivalidade-agressividade-ressentimento refletirão na vida da mulher e em toda complexidade que as relações mãe-filha revelam na clínica:

O complexo de Édipo, contudo, é uma coisa tão importante que o modo por que o indivíduo nele se introduz e o abandona não pode deixar de ter seus efeitos. Nos meninos [...], o complexo não é simplesmente reprimido; é literalmente feito em pedaços pelo choque da castração ameaçada. [...] Em casos normais, ou melhor, em casos ideais, o complexo de Édipo não existe mais, nem mesmo no inconsciente; o superego se tornou seu herdeiro. [...] Nas meninas está faltando o motivo para a demolição do complexo de Édipo. A castração já teve seu efeito, que constitui em forçar a criança à situação do complexo de Édipo. Assim, esse complexo foge ao destino que encontra nos meninos: ele pode ser lentamente abandonado ou lidado mediante a repressão, ou seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida normal das mulheres (FREUD 1925/1996, p. 285-6).

Em suma, a dissolução edípica implica a menina não temer a castração, pois, segundo as formulações freudianas, já é anatomicamente castrada. O menino, ao contrário, vive de seu temor, por isso a castração será sempre uma ameaça que estará presente na vida adulta pulsional:

A esperança de algum dia obter [o indivíduo do sexo feminino] um pênis, apesar de tudo, e assim tornar-se semelhante a um homem, pode persistir até uma idade incrivelmente tardia e transformar-se em motivo para ações estranhas e doutra maneira inexplicáveis. Ou, ainda, pode estabelecer-se um processo que eu gostaria de chamar de “rejeição”, processo que, na vida mental das crianças, não aparece incomum nem muito perigoso, mas em um adulto significaria o começo de uma psicose. Assim, uma menina pode recusar o fato de ser castrada, enrijecer-se na convicção de que realmente possui um pênis e subsequentemente ser compelida a comportar-se como se fosse homem (FREUD, 1925/ 1996, p. 281-2).

As formulações em *Sexualidade feminina*, de 1931, dão ênfase à intensidade da ligação pré-edipiana da menina com a mãe. A atividade dessa relação, em sua complexidade, é analisada por Freud, quando o mesmo propôs: “tínhamos de levar em conta a possibilidade de um certo número de mulheres permanecerem detidas em sua ligação original à mãe e nunca alcançarem uma verdadeira mudança em direção aos homens” (FREUD, 1931/1996, p. 260).

O autor advertiu que a fase pré-edipiana na mulher parece de uma importância sem precedentes. Talvez muito mais do que poderia ter suposto ao longo de seus anos de averiguação. Freud constatou que muitas mulheres se fixam na ligação intensa com a mãe e impossibilitam a ligação ou o investimento em outros objetos:

Vemos, portanto, que a fase de ligação exclusiva à mãe, que pode ser chamada de fase *pré-edipiana*, tem nas mulheres uma importância muito maior do que a que pode ter nos homens. Muitos fenômenos da vida sexual feminina, que não foram devidamente compreendidos antes, podem ser integralmente explicados por referência a essa fase (FREUD, 1931/1996, p.238).

O órgão feminino no menino provocaria o complexo de castração, tendo como efeito o abandono do objeto materno como investimento libininal. Já a menina, reconhecadora de sua própria castração, destinar-se-ia a três saídas: a reivindicação do pênis, a renúncia à sexualidade ou a aceitação de bom grado de sua feminilidade, através da maternidade.

Sobre a reivindicação do pênis e os impulsos agressivos da menina direcionados à mãe, Freud afirma:

Os impulsos agressivos de meninas não deixam nada a desejar em matéria de quantidade e de violência. Com seu ingresso na fase fálica, as diferenças entre os sexos são completamente eclipsadas pelas suas semelhanças. Nisto somos obrigados a reconhecer que a menina é um homenzinho (FREUD, 1933/1996, p.118).

No artigo de 1931, Freud questiona ainda: afinal, o que tanto a menina reivindica da mãe? Por meio da passividade e da atividade, ele analisa não só essa questão, mas também o feminino e o masculino; porém retifica a ideia de atividade estritamente ligada ao masculino e passividade ao feminino, ao observar que as primeiras vivências sexuais infantis, a princípio, podem ser consideradas como passivas em relação à mãe. Contudo, a atividade libidinal entre

a mãe e o filho manifesta-se de maneira extremamente ativa na sucção e em toda atividade oral da criança. Freud (1931/1996) lembra-nos, ainda, que existe apenas uma energia libidinal, que é masculina; logo, o caráter ativo ou passivo depende da finalidade à qual é empregada.

Apesar de, na psicologia, muitos exemplos pretenderem confirmar a pretensa polaridade passivo/feminino e ativo/ masculino, Freud pondera tal formulação ao lembrar que, na natureza, podem-se encontrar muitas espécies que nos fazem recuar dessa constatação, como determinada classe de aranhas que devoram o macho após a cópula, entre outras.

A afirmativa da bipolaridade feminilidade/passividade e masculinidade/atividade não passa de um sério equívoco, o autor ratifica. O que temos são contenções sociais que reprimem os impulsos agressivos das mulheres em prol de normatizações em pretensas posições passivas. Isso levou Freud (1924/1996) a constatar que uma parte desses impulsos reprimidos retorna à própria mulher como autoerotismo revestido em masoquismo, sendo este definido por Freud como: masoquismo feminino.

Para Soler (2005), desde 1905, Freud já apontava para uma desnaturação do sexo no humano, pois a partir do momento em que descobriu a parcialidade das pulsões, com sua profunda fragmentação e deslocamentos, já não se podia falar em anatomia como representação. Ao final, pode-se constatar que não era apenas a dissolução do complexo de Édipo a que Freud aventava, mas a uma dissolução ainda mais radical: a de que o inconsciente não conhecia a biologia; um macho já não mais bastaria para fazer um homem, como uma fêmea não bastaria para fazer uma mulher.

A atividade/passividade abordada por Freud atravessa, assim, a noção de bissexualidade, podendo ser encontrada sua base no artigo de 1896, *Novas observações sobre as psiconeuroses de defesa*, conforme André (2011, p.20) coloca:

A oposição atividade-passividade é colocada aí como a dualidade que o termo “bissexualidade” recobre. Quando Freud utiliza essa palavra não visa a uma divisão dos sexos, a uma oposição masculino-feminino. Ele designa uma polaridade que assume *o lugar da diferença entre os sexos*. A nota de 1915 é, aliás, contemporânea da teoria da pulsão sexual, que Freud elabora em “Pulsões e suas Vicissitudes”, onde mostra que a pulsão sexual no ser humano não é organizada sobre a base do casal macho –fêmea, mas sim em torno de polarizações fundamentalmente assexuadas, atividade-passividade e sujeito-objeto.

Entre 1931 e 1933, Freud escreveu seus últimos trabalhos sobre a feminilidade, retomando alguns escritos, ratificando determinadas concepções e retificando outras. Em *Sexualidade Feminina*, de 1931; *Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise*, de 1932-1933; bem como *A feminilidade*, de 1933, Freud destacou, sobretudo, os destinos relativos à sexualidade feminina: fosse em direção a um problema de complexo de masculinidade; fosse em direção à neurose, implicando em uma renúncia da vida sexual; ou fosse em direção à sexualidade normal, a que se referia como sendo a maternidade.

O complexo de masculinidade é abordado por Freud (1933/1996) como uma recusa ao reconhecimento da falta materna, isto é, a certificação da falta de pênis na mãe: aquela que deveria ser detentora do pênis-falo, para repassá-lo à filha.

De posse da constatação da mãe castrada, a menina acentua sua inclinação à masculinidade, fixando-se em uma intensa atividade de masturbação clitoridiana como um refúgio da fantasia da mãe fálica; ou, ainda, a menina apega-se à identificação com o pai, que, ao contrário da mãe castrada, possui um falo resguardando-lhe a seguinte fantasia: se ela, a pequena menina, não pôde ter o falo esperado da mãe, poderá, quem sabe um dia, poderá vir a tê-lo do pai.

Essa tal espera, a fantasia do *vir a ter o falo* aliada ao sentimento de inferioridade acarreta sérias consequências. Tem-se o modo de constituição do nó do ciúme e da inveja do pênis – o tão famigerado *penisneid* freudiano que despertou a crítica de feministas e de algumas psicanalistas.

Laurent (2010) ressalta que, nos anos 1920, quando a educação se abriu para as mulheres, e os membros das famílias judaicas começaram a enviar suas filhas às escolas, despontaram as mulheres médicas que contribuíram em larga escala para a psicanálise. Hélène Deutsch foi um exemplo eminente. Ela e seus discípulos formaram um dos grupos que questionava o primado do órgão masculino. A discussão do grupo não foi mais longe, afirma Laurent (2010). A Segunda Guerra Mundial aproximou-se e as elaborações acerca da crítica do grupo de Deutsch a Freud encerraram-se de maneira muito artificial. Ninguém conseguiu, pelo menos naquele momento, avançar. Concluiu-se apenas que todos deveriam, afinal, observar mais as crianças.

Finalmente, se a segunda saída para a feminilidade seria a renúncia à sexualidade, a terceira possibilidade freudiana também não escapou de críticas ferrenhas, já que destinaria a

mulher ao lugar da maternidade e, ademais, ao paradigma e à atribuição da sexualidade dita normal; em outras palavras, a mulher-mãe como lugar da sexualidade normal feminina.

A essa terceira possibilidade, Freud (1933/1996) atribui um deslizamento simbólico, no qual a menina abandona a mãe como objeto de investimento libidinal e direciona-se ao pai, endereçando a este o desejo de ter um filho, como substituto da operação da falta fálica. Freud foi categórico ao afirmar sobre a menina: “sua felicidade é grande se, depois disso, esse desejo de ter um bebê se concretiza na realidade; e muito especialmente assim se dá, se o bebê é um menininho que traz consigo o pênis tão profundamente desejado” ([1933], 1996 p. 128).

As críticas relativas à equivalência freudiana mulher/mãe e entre o ser ou ter o falo são muitas. Acusado de articular e destinar um circuito fechado para sustentar a sexualidade feminina, Freud acentuou a interpretação de uma teoria falocêntrica no que diz respeito à sexualidade. A questão que pretendemos abordar toca na teorização de Freud não como crítica à construção de uma onipotência do circuito fálico, mas interessa-nos a construção de uma ordenação inscrita sob a articulação de um enigma.

Na medida em que a elaboração freudiana possibilita explicar uma parte do feminino – a que participa da lógica fálica –, uma outra parcela – a que contempla o gozo propriamente feminino, suplementar ao gozo fálico – será Lacan quem conceituará. Assim, Freud teorizou sobre pontos da questão, restando um buraco em aberto. Talvez, o autor tenha podido desenvolver, justamente, a única parte passível de ser respondida, simbolizada; o que Lacan não terá desprezado, como veremos mais adiante. Ao contrário, ele retoma os meandros das elaborações freudianas, para descolar, definitivamente, a posição da sexualidade feminina como derivada unicamente da resultante condensada entre ser e ter o falo. A elaboração lacaniana avança em larga escala ao propor que, para além do ser ou do ter o falo, a sexualidade, mais do que uma questão de atribuição, é uma questão de modalidade de gozo.

Quando propomos a retomada da questão freudiana *o que quer uma mulher* como título e fio condutor dessa pesquisa, pretendemos justamente acentuar a sustentação freudiana de uma teoria, cujo enigma traz a articulação com o sujeito desejante. Muito diferente de uma teoria do sentido, a psicanálise ressalta o inominável do sexo, bem como sua impertinência ao campo da biologia e da medicina, revelando-o como um impossível diante do empuxo à classificação e à simetria.

A questão sobre o desejo da mulher é lançada menos para realizar uma retomada da genealogia da construção da sexualidade feminina, sobre o paradigma do circuito fálico, ou

sobre as possíveis saídas da feminilidade, pelas quais Freud tanto foi criticado. Ao contrário, o desejo da mulher aponta bem mais para a operação de subversão freudiana, ao realizar a descoberta do inconsciente – a própria teoria da pulsão –, da noção de bissexualidade e de outros pontos de desarticulação do sentido operados no interior de sua teorização.

Ao corroborar o inconsciente como um saber conforme Lacan articulou, Soler (2011) nos lembra seu estatuto de um saber que não se sabe. Sabe-se apenas em seu desconhecimento relativo à noção de biologia para uma complementariedade sexual. Assim sendo, apontamos a interrogação freudiana, para discutir a operatividade das subversões frente à impossibilidade de classificar, polarizar ou normatizar o sexo. O que aventamos é justamente uma desnaturação sexual.

Em seu opúsculo sobre análise leiga, Freud (1926/1996, p.212) observou que a vida sexual das mulheres adultas constitui um “continente obscuro” para a psicanálise e afirma, veementemente, que sua pesquisa não encerrou a questão. Da mesma forma, em seu trabalho sobre feminilidade, ressaltou o autor: “através da história, as pessoas têm quebrado a cabeça com o enigma da natureza da feminilidade” (1932-33 /1996, p. 140) e foi além: “[...] aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida que foge do alcance da anatomia” (1932-33/1996, p. 141).

Segundo Peter Gay (1989), em conversa com Marie Bonaparte, Freud afirma que a grande pergunta que permaneceu sem resposta e à qual ele mesmo nunca pôde responder, apesar de seus trinta anos de estudo da alma feminina, foi a seguinte: *o que quer a mulher? Was will das Weib?* Freud teria acrescentado ainda que, quando tinha certeza de algumas coisas, as afirmava; mas, quanto à mulher, nunca estava seguro.

A questão do enigma com nome *mulher*, levantada por Freud, interroga sobre o sujeito do desejo e sua possibilidade de advir em tempos de empuxo a massificações de toda ordem. Nesses tempos em que a ciência que se excede afirma o que é um homem e uma mulher, ou o que um homem e uma mulher querem, certamente o capital e seu parceiro mais próximo, disso tiram proveito; e não deixam barato. O capital comercializa esse dito científico e, logo, *o que é* ou *o quer* uma mulher estará nas prateleiras. Dito isso, podemos constatar que a questão freudiana não só é pertinente, mas também, atualíssima.

Mais adiante das elaborações freudianas, porém sem prescindir-las, Lacan retoma o falo de outro modo, de outro lugar, uma vez que, ao invés de subtraí-lo ou criticá-lo, retoma a questão pelo viés do significante.

1.3. Lacan e sua subversão:

A psicanálise não é um saber sobre o sexual
(LACAN, 1968-69/2008, p.199)

Se Freud rompeu o vínculo com o organicismo, é com Lacan que a premissa fálica pôde ser retomada, a partir da leitura do falo como um significante desde seus seminários da década de 1950. Mais adiante, em o *Aturdido*, de 1972-73, bem como em *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse do semblante*, de 1971, Lacan avança suas teorizações para apontar o *ser e o ter* o falo propostos por Freud, enquanto ancorados sob a insígnia de uma assimetria, o que culmina em suas formulações quânticas da sexuação.

Em *O seminário, livro 20: mais ainda*, de 1972-73, e em *O saber do psicanalista*, de 1971-72, Lacan avançou ao precisar a radicalidade do discurso em sua articulação ao campo do gozo. Entre 1971 e 1973, ele aprofundou a subversão da lógica clássica aristotélica, para seguir com as articulações de suas fórmulas quânticas, e avançou nas proposições sobre o falo simbólico, que regula e contorna o impossível de um gozo mítico. Além disso, o autor apontou outra modalidade de gozo submetida a uma lógica especial, criação dele, a qual chamou de *não-todo*, pelo fato de não existir um significante que permita a universalização. É desse lado que situará a posição feminina.

É preciso fazer a ressalva, então, de que o *feminino* para Freud e para Lacan possui distintas significações. Se, para Freud, significa uma solicitação que a mulher dirige a um homem, movida pelo desejo de receber um falo; para Lacan, significa o lugar que pode vir a ser ocupado por qualquer ser humano na partilha dos sexos. Segundo a primeira lógica, temos as questões que remetem *a ter* ou *a ser* o falo. Se a mulher não possui um significante correspondente, buscará, assim como todo humano, algo que lhe suture, repare e conceda um suporte a sua falta. Por isso, desejar um filho não indica o feminino, mas um desejo fálico, como já apontamos em Freud. Para Lacan, a mãe é uma posição masculina.

É inestimável a importância da subversão operada por Lacan sobre o campo da lógica, ao arrancar definitivamente da seara fenomenológica e da naturalização a ordenação das palavras homem e mulher, que, na cultura, são, ainda hoje, palavras encharcadas de sentido.

Lacan escapole, via lógica, para uma formalização ética, que nos questiona, ao interrogar que posição o psicanalista deve tomar diante dos efeitos dados aos nomes homem e mulher; mais ainda, se estamos precisando essa questão na atualidade em que o cientificismo

se precipita por tomar a dianteira das classificações. Afinal, há um mapeamento, cromossômico, da diferença sexual, como se, com isso, pudéssemos responder de maneira imediata, anulando a impossibilidade e o teor enigmático que o sexo comporta. Resta a pergunta: como fazer retornar a questão, sob o estatuto de enigma, frente ao empuxo de resposta da tecnociência ?

O termo *sexuação*, proferido por Lacan, pretende radicalizar as premissas freudianas de identificar homem e mulher a partir da atribuição fálica, haja vista que o autor trata do que é um homem e uma mulher segundo as modalidades de gozo, isto é, distribuindo-os da forma como se inscrevem na função fálica.

Morel (1997), em um pequeno ensaio, *Sexuação, Gozo e Identificação*, resultado de uma de suas primeiras conferências realizadas desde 1996, analisa o termo *sexuação* na obra lacaniana. A autora afirma que Lacan caminhou até a radicalização da tensão existente entre a diferença natural dos sexos e suas consequências. As “consequências” da diferença sexual, definiu-as como *sexuação* na década de 1970. Fez isso como se, de tudo o que fosse relativo ao sexo, só pudéssemos dizer, no só depois.

Em outros momentos de seu percurso, Lacan utilizou a noção de “opção de identificação sexual”, para definir o campo dos sexos, sendo que, sob o nome de *fórmulas quânticas da sexuação*, o psicanalista só viera a formular de fato, a partir de 1972. (MOREL, 1972). De tal modo:

O significante do falo introduz uma divisão do gozo. O significante assume aí uma dupla função: por um lado, proíbe o gozo, e por outro o permite. É o que Lacan reúne numa fórmula concisa na última frase de seu texto: ‘A castração quer dizer que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo’. O gozo interdito pelo significante é o gozo infinito, aquele que Freud supunha ao pai primitivo e cujo princípio geral poderia ser assim enunciado: todo homem pode gozar de toda mulher. O primado do falo implica, com efeito, a impossibilidade da relação de sexo a sexo, de um ‘ser macho’ a um ‘ser fêmea’, só autorizando a relação no nível do semblante. [...] Isso também significa que o significante do falo faz objeção a que se possa falar, no ser humano, de um *instinto sexual*, no sentido de uma atração automática de todo homem por toda mulher e reciprocamente (ANDRÉ, 2011, p. 252).

Lacan (1971/2009) iniciou sua formulação sobre a sexuação humana a partir do *quadrado das proposições de Aristóteles*, que definiam: a universal afirmativa, a universal negativa, a particular afirmativa e a particular negativa. A partir de então, a premissa fálica do ser e do ter é formalizada como função.

Na primeira parte das fórmulas da sexuação, do lado esquerdo do quadro a seguir, está a posição masculina, em que há uma exceção que funda o conjunto do masculino. Nele está contida uma exceção, qual seja: há um que não está submetido à castração ($\exists x \overline{\Phi x}$).

Para a compreensão desse lugar de exceção, Lacan tomou o referencial freudiano de “Totem e Tabu” (1913/1996), o qual aborda o clássico mito do pai da horda. Freud especula que nos primórdios do totemismo, um pai, apenas um, ativo e deliberador, detinha o poder sobre o gozo e sobre todas as mulheres. Quando percebia o deslanchar de um filho, expulsava-o da horda. Certo dia, os rebentos expulsos retornam, unem-se, matam e devoram o pai:

[...] nenhum deles [os filhos] tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito. Assim, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos – talvez somente depois de terem passado por crises perigosas –, do que instituir a lei contra o incesto, pela qual todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinha sido o motivo principal para se livrarem do pai (FREUD, 1913/1996 p. 147).

Para Lacan (1972-73/2005), o assassinato do pai funda o conjunto do masculino, pois é o pai morto que delibera a instauração da lei de proibição ao incesto. A exceção, $\exists x \overline{\Phi x}$, representa o pai da horda. Tem-se, assim: ao menos um que não está submetido à lógica fálica. Essa exceção funda o conjunto dos homens: “o todo repousa, portanto, aqui, na exceção colocada” (LACAN, 1972-73/2005, p. 107). Em 1972-73, Lacan ensina que é devido ao fato de existir essa exceção do lado masculino que se pode dizer: todos os homens estão submetidos à castração.

Aliando-se a essa constatação, Lacan (1972-73/2005) estende sua formulação para o lado feminino e pontua: como não há exceção do lado feminino, não há *A Mulher da horda*, sendo assim todas as mulheres estão submetidas à castração, $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$. Assim, $\overline{\forall x \Phi x}$, o lado feminino delimita que as mulheres estão submetidas, indiscriminadamente, à castração; porém, “não toda”, “nem toda” submetidas à função fálica, visto que não existe exceção que funde o conjunto mulheres. Logo, uma das máximas lacanianas pôde ser formulada, *A Mulher não existe*, uma vez que, se não há essa *Mulher da horda*, não temos uma exceção feminina. Vejamos:

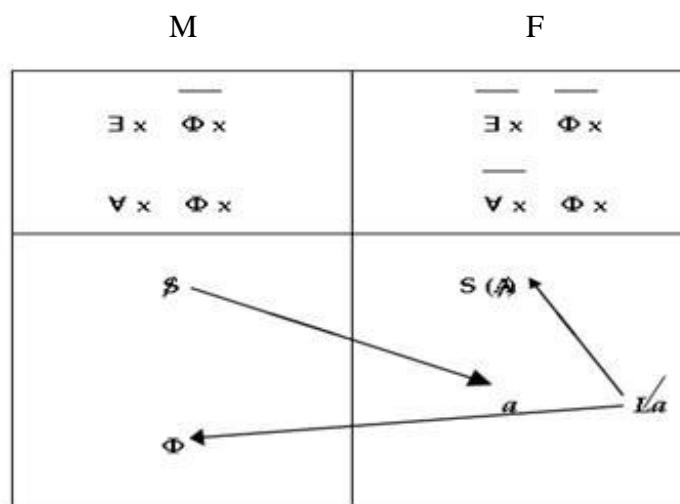
É por duas barras, ditas de negação, postas acima dos símbolos que ficam a esquerda $\overline{\forall x}$ e $\overline{\exists x}$, que se situa, respectivamente, em relação àquilo de que se trata, tudo o que é capaz de corresponder ao semblante do gozo sexual. Aqui, as duas barras são

tais que, justamente não são a escrever, já que o que não se pode escrever, simplesmente não se escreve (LACAN [1971/2009, p.136).

O feminino lacaniano diz respeito à submissão às leis do significante, que valem para ‘todos’; mas há algo que escapa à lei e cai, assim, sob essa ordem *não-toda*. Ultrapassando um lugar discursivo, o *não-todo* é uma modalidade de gozo. Uma forma muito específica de gozar, êxtima à lógica fálica:

No *Seminário, livro 20: mais, ainda*, o mais importante para a definição do gozo feminino é que Lacan o define como um gozo “a mais”, um gozo suplementar. Suplementar não quer dizer suplência, que está no lugar de outra coisa. Quer dizer que a mulher pode ter um gozo fálico e um suplemento extra de gozo, um “mais-de-gozar” não claramente definível. De fato, se trata de um gozo “a mais” do fálico, mas que não pode prescindir do fálico para se aceder a ele (JIMENEZ, 2014, p. 163).

Desse lado *não-todo*, Lacan posicionou *o feminino* no ponto de furo do discurso, quando algo fica de fora, resta, sobra e não entra por completo na linguagem. Situado mais além do recalque, o feminino não diz respeito ao que se escreve na cadeia simbólica, mas àquilo que não cessa de não se escrever – o real impossível. Assim sendo, “não é porque ela é não toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá de todo. Ela está lá à toda. [...] Há algo mais” (LACAN, (1972-73/2005, p. 100). Segue, abaixo, a tábua da sexuação proposta por Lacan (1972-73/2005):



Os aforismos lacanianos - *A mulher não existe* e *Não há relação sexual* – delimitam o campo do gozo lacaniano, construção inovadora e subversiva que, na década de 1970,

provocaram discursos exaltados por parte do feminismo efervescente, bem como estendeu-se por toda ala intelectual (BASTOS & CARDOZA, inédito)¹. Tal qual Freud, Lacan foi alvo de críticas, agora não pela formulação do *penisneid*, mas pela *inexistência da mulher*, interpretada fora da lógica proposta pelo mesmo e literalmente, ao pé da letra. Quando Lacan esteve na Itália e pronunciou, pela primeira vez, seu aforismo *A mulher não existe*, no dia seguinte, a imprensa publicava em manchetes que, de fato, ela não existia para ele (JIMENEZ, 2014).

A imprensa e até uma ala da intelectualidade local mostravam, com isso, ignorar o alcance da articulação lógica lacaniana para apontar a dimensão do gozo, no que dizia respeito a um homem e a uma mulher. Para Lacan: “Um homem e uma mulher podem se ouvir, não digo mais que não. Podem, como tais, ouvir-se gritar” (LACAN, 1971/2009, p. 135), ou seja, Lacan assinala que o gozo se imiscui e faz da pretensa paridade homem-mulher a impossibilidade da existência da relação sexual.

A posição original de Lacan inaugurou uma lógica própria ao campo psicanalítico, apontando o "não-todo" como o que está para além do falo. Se todos somos falocêntricos e ansiamos pela totalidade, esse todo assevera Lacan, não é universal. Ao avesso, o psicanalista gera um não-todo subvertendo completamente a lógica clássica, na qual tal conceito é ignorado. De tal maneira, “não basta escrever algo que seja incompreensível de propósito, mas ver por que o ilegível tem sentido (...)” (LACAN, 1971/2009, p.99).

Em *O Seminário, livro VIII: a transferência*, de 1960-61, na discussão sobre o discurso de Aristóteles, a partir de *O Banquete*, de Platão, Lacan (1960-61/1992) destaca o caráter esférico. Segundo ele, a Psicologia define como *boa forma* as formas arredondadas, pois possuem uma certa tendência à perfeição, ou seja, aproximam-se da perfeição. Lacan discorre que, durante séculos, é feita uma apologia dessa forma esférica e perfeita. Nisso, debruça-se todo o pensamento antigo. O autor aponta que a esfera, *sphäiros*, é descrita, já nos versos de Empédocles, passando por Pitágoras, Copérnico, Ptolomeu, Kepler e Galileu. Há um verdadeiro encantamento com a forma esférica para sustentar o saber. O saber do *todo*.

Com a instauração do *não-todo*, Lacan retifica a noção do todo, cuja esfera repousava através de séculos de formulações matemáticas. O falasser de Lacan tem um furo, como formula mais adiante em *O Seminário, livro XI: a identificação*, de 1961, dependendo não do

¹ BASTOS & CARDOZA. *O feminino e o discurso do capitalista: a mulher à venda*. Inédito.

universal, mas do *não-todo*, o que produz a aspiração de uma felicidade universal, ou ainda, de uma regra universal, é o fantasma do falocentrismo.

Se o *todo* permite delimitar o conjunto dos homens nessa lógica inovadora, não permite constituir o conjunto das mulheres; portanto não se pode pôr em correspondência, mas apenas tratar de uma assimetria. Diante dessa impossibilidade da simetria esférica-toda, não se pode escrever a relação sexual. Tem-se apenas a precisão do segundo aforismo de Lacan: “a relação sexual não existe” (LACAN, 1971/2009). O que parece almejar essa organização epistemológica é o desígnio desse quantificador “não-todo” no sentido de subverter, de uma vez por todas, a pretensão da totalidade harmônica.

Homem e mulher, para Lacan, tomariam as vias de duas postulações sob o estatuto do gozo. Essa pretensa paridade perde a força de unidade esférica, para articular campos lacanianos de extrema importância: o campo do discurso e o do gozo:

Como tais, com o mesmo termo que usei há pouco, eles [homem e mulher] são fatos de discurso. [...] Só há discurso de semblante. Se isso não se confessasse por si só, eu já denunciarei a coisa e relembro sua articulação. O semblante se enuncia a partir da verdade. Sem dúvida a verdade nunca é evocada na ciência (LACAN, 1971/2009, p.136).

Ao postular que homem e mulher são fato e efeito discursivo aliados a formas de gozar, Lacan propõe-nos uma outra articulação. Quando Lacan enuncia a verdade, sempre como *semi-dita*, nunca proferida como toda a verdade, é, senão: *gozar de fazer semblante*. Diante de tal constatação, podemos postular, com Lacan, que homem e mulher são semblantes. O semblante é um sinal que não se sabe ao certo de quê, porém, certamente, é um sinal do que vela a castração, cuja verdade enuncia-se por uma modalidade de gozo articulada na engrenagem de determinado discurso:

A verdade é gozar de fazer semblante, e não confessar que de modo algum 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 semi-dito da verdade (LACAN, 1971/2009, p. 141).

A noção de que a verdade não pode ser dita por completo, mas apenas como *semi-dito*, proposta em *O Seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise* (1969-70/ 1999), alia-se à formulação de Lacan de que não há nenhuma realidade prévia, pré-discursiva, que possa sustentar a paridade homem e mulher. Cada realidade funda-se e define-se pela via do gozo, cujo laço recorta e produz um discurso.

CAPÍTULO 2. DE AVESSOS E DIREITOS

2.1. A fundação de um discurso:

Neste capítulo abordaremos as elaborações de Lacan (1969-70/1992) sobre os discursos e, para isso, *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* é o marco fundamental de conceituação sobre os *quadrípedes giratórios*, ou os quatro discursos de Lacan: do mestre, da histérica, do universitário e do analista.

O esquema dos quatro discursos é enunciado, pela primeira vez, por Lacan em seu décimo sétimo seminário, ainda no contexto do debate político de Maio de 1968. É retomado em *Radiofonia* (LACAN, 1970/2003), texto em que são reunidas respostas a sete questões formuladas por Robert Georquin, da *Radiodiffusion Belge*, em 1970. Aparece, também, em menor escala, em *O Seminário, livro 18: de um discurso que não seria do semblante*, de 1971 (LACAN, 2009); *O Seminário, livro 19: o saber do psicanalista*, de 1971-72; e *O Seminário, livro 20: mais, ainda*, de 1972-73 (LACAN, 1985).

Maio de 1968 é apontado como marco fundamental para as elaborações lacanianas do seminário, *O avesso da psicanálise*. As manifestações dessa ocasião não só não passaram despercebidas, como serviram de edificação para a teoria dos discursos, formalização utilizada para situar, sobretudo, a universidade e a psicanálise no contexto político do momento.

Miller (1998), em *Los signos del goze*, afirma que *O avesso da psicanálise* é um produto de maio de 68. Como produto, traz a marca de uma subversão. Lacan é categórico em afirmar aos jovens estudantes, em fervorosos protestos contra a opressão do mestre, que estes buscavam não muito mais do que outro mestre!

Segundo afirma Fuentes (2008, p.11), no livro *Em 68: Paris, Praga e México*, “na França a juventude parisiense representou a insatisfação com a ordem conservadora, capitalista e consumidora que havia esquecido a promessa humanista de luta contra o fascismo”. Fuentes (2008) aponta, ainda, o esquecimento do pensamento de Sartre, em um extremo, e de Camus, em outro. Afirma que, no centro do maio parisiense, havia uma festa e uma exigência representada pela máxima “é proibido proibir”. Tratava-se, segundo o autor, de

uma festa e uma crítica à autossatisfação do individualismo capitalista, com a promessa de retorno aos princípios sociais e aos preceitos da condição humana perdidos na modernidade.

O autor questiona, ainda: “teria sido possível renovar o socialismo na França com ou sem os eventos do maio parisiense de 68? Teria sido possível derrubar o poder soviético [...] com ou sem a Primavera de Praga de 68?”. E segue: “Talvez sem maio de 68 em Paris, sem a Primavera de Praga e sem Tlatelolco no México, os novos caminhos da democracia [...] tivessem, de qualquer forma, aberto passagem. Fato é que se abriu com maio, a primavera e Tlateloco [...]” (FUENTES, 2008, p. 15-16).

A cronologia do surgimento dos discursos é correlativa ao desencadeamento de processos sociais e é com a demarcação de questões relativas à cultura que Lacan se lança ao campo discursivo. Segundo Coppo (2010, p.107), “Lacan menciona ali a história, sendo que por um lado é explícita tal referência por sua presença, já que em todo o resto de sua obra não há uma referência à história tão contundente como no Seminário 17”². Para Geller (2008, p.91):

Aqueles que seguiram de perto esse acontecimento [Maio de 68] saberão que para os historiadores, ele ainda continua um fato cuja causa é difícil precisar. O maio de 1968, posterior à guerra da Argélia e simultâneo à guerra do Vietnã – ambas guerras de independência tentam discutir, sob o modo “contestatório” e com a promoção da “autogestão”, os diversos modos de produção capitalista. [...] Combinaram-se intelectuais e universitários, para depois serem incluídos os interesses da classe operária com o objetivo de produzir um pensamento crítico; tarefa bastante ambiciosa.

A teoria dos discursos, ao advir de um ponto histórico, articula o trans-histórico da estrutura, enlaçando corpo e linguagem ao que se transforma no que diz respeito à cultura. É nessa dimensão estrutural do movimento da cultura que Lacan precisou os discursos: “da escrita, depois que a linguagem existe, nós vimos mutações. O que se escreve é a letra, a letra não se fabricou sempre da mesma maneira [...] Colocar tais questões é a função habitual da história” (LACAN, 1972-73/1995, p.64).

Outro ponto que pode ser elencado como marco desse seminário é a conferência de Foucault (2001), *O que é um autor*, que discutiu a autoria como questão, assim como os discursos enquanto possibilidade de laço social em que a autoria teria função de sustentar um

² “Lacan menciona allí a la historia, siendo que por un lado es explícita tal referencia por su presencia ya que en todo el resto de la obra de Lacan no hay una referencia a la historia tan contundente como El Seminario 17”. Tradução livre.

lugar em determinado campo discursivo. Foucault precisou uma definição de autoria através da fundação de um lugar, o lugar do autor.

Foucault (2001) afirmava que sua conferência poderia ser abordada como indicadora de caminhos à análise discursiva. Nessa conferência, o filósofo constrói interrogações, tais como: o que é um discurso? Ou, quais os autores instauradores de discursividade? Para ele, o discurso foi proposto fundamentalmente como um operador de análise das relações sociais, seja a análise para a sustentação de uma autoria ou para qualquer relação dada em um determinado campo. O autor discorre sobre a importância de estudar os discursos, suas formas de movimentação e sua existência no tecido social. É preciso saber o que sustenta a existência de um laço social, pois o campo das discursividades está posto em toda e qualquer relação.

O que Foucault (2001) definiu como discursividade teria como função estabelecer um lugar de verdade. Deste modo instala-se a formalização dos ditos instauradores de subjetividade, ou inauguradores de discursividade, que sustentariam o lugar de uma verdade ao operar uma diferenciação no que tange a um saber já estabelecido em determinado campo de estudo e em dada época.

Dois grandes instauradores de discursividade, segundo Foucault, são Freud e Marx. Ambos fundam conceituações que trazem diferenças profundas em relação ao saber prévio, o que possibilitou a formação de uma constatação muito singular, tanto no campo discursivo apontado por Marx, quanto no que Freud anunciou para a criação da psicanálise.

Os instauradores de discursividade perfuram o saber vigente abrindo fendas para o lugar de autoria. É como se Foucault abrisse, com a conferência *O que é um autor*, as elaborações lacanianas sobre a verdade como furo no saber, do mesmo modo que a verdade é semi-dita e, também, uma estrutura de ficção.

Freud e Marx sustentaram um lugar ímpar de autoria, o que implicou uma movimentação que produziu uma diferenciação, não só dentro do saber acadêmico da época, mas, igualmente, no que se refere a uma subversão dos discursos impostos e formalizados pela sociedade da qual faziam parte. Freud e Marx provocaram um colapso no saber de seu tempo.

Foucault (2001) foi além e propôs um retorno ao que chamou “lacuna do texto” para marcar a instalação de um lugar de verdade. Trata-se do lugar de giro do discurso que interroga um campo de saber fazendo furo em um saber estabelecido e, assim, fundando um

lugar de autoria. Em outras palavras: se a verdade faz um furo no saber, nesse mesmo lugar provoca uma lacuna e, ao provocá-la, funda a autoria.

Segundo Alberti (2002), Lacan, ao anunciar o campo dos discursos, afirmou que, diante da conferência de Foucault, sentiu-se convocado a dizer algo em relação ao que Foucault conjecturou acerca de um *retorno a*. É preciso que se faça um retorno aos instauradores de discursividade, propunha Foucault. Desta forma, pode-se entender, com mais clareza, a convocação da qual Lacan nos fala de um retorno a Freud, presente como marca fundamental de seu ensino:

Lacan respondeu a convocação ocupando-se da relação entre verdade e saber e observando que se a verdade é o lugar em que se produz a fala (sempre da ordem da ficção), o saber implica a articulação entre verdade e traço unário, S_1 [...] a marca deixada pela inscrição significante (ALBERTI, 2002, p.46).

2.2. Os operadores de laço:

No fim das contas, há apenas isso, o laço social. Eu o designo com o termo discurso, porque não há outro meio para designá-lo, uma vez que se percebeu que o laço social só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga, isto é, o ser falante (LACAN, 1972-73/1995, p. 68).

O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-70) traz estampado, na capa, o líder estudantil Daniel Cohn-Bendit, mais conhecido como Danny *Le Rouge* ou *o Vermelho*. Nela, Le Rouge sorri a um policial responsável pela repressão das efervescentes revoltas estudantis que aconteciam em 1968, na França. Como já dissemos, tal seminário é proposto em plena manifestação de revolta contra a burocratização do laço na universidade, denunciada pelos estudantes. Lacan (1969-70/ 1992, p.74) constatou: “o discurso da universidade é o próprio discurso da burocracia instalado”.

Lacan propôs os discursos como formas de fazer laço, efeito da teoria dos significantes, cuja marca traz a estruturação do inconsciente como linguagem. Os discursos articulam-se como operadores no social. Um tratamento do real via simbólico, anúncio de que o campo do discurso não se coaduna mais de maneira tão veemente com o campo da linguagem e do significante, mas diz respeito ao campo do gozo.

Os discursos tomam o campo do gozo como via de articulação na linguagem, sem, no entanto, prescindir-lhe. São as elaborações de Lacan em outro patamar de articulação. Os discursos abrem o campo do gozo no laço social, instauram a possibilidade de civilizar o gozo no interior mesmo de sua impossibilidade intrínseca:

O avesso não explica nenhum direito. Trata-se de uma relação de trama, de texto – de tecido, se quiserem. Só que esse tecido tem um relevo, ele pega alguma coisa. Claro, não tudo, pois a linguagem mostra precisamente o limite dessa palavra que só tem existência de linguagem (LACAN, 1969-70/1992, p. 51).

A impossibilidade abordada por Lacan está presente em Freud, desde *Totem e Tabu* (1913/1996), com o assassinato do pai para o estabelecimento do laço. O mito repete-se. É preciso localizar o Totem, o Pai, o Deus, o lugar de onde se fala, o lugar da ancestralidade no laço; porém, aquele que fala, não pode ser dito por completo. A incompletude está colocada.

A perda de um gozo é necessária, para aceder à posição de falante. Trata-se, como pontua Quinet (2002), de uma resposta de Lacan a Freud sobre o mal-estar nos laços, uma resposta ao *Mal-estar na Cultura*, principalmente, no que diz respeito ao laço entre os homens como maior fonte de sofrimento.

Lacan propôs que o campo dos discursos inclui a dimensão do indizível pela via da palavra. Essa dimensão, que abre *O Seminário, livro 17*, está presente desde *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968-69), conforme a assertiva: “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” (LACAN, 1968-69/ 2008, p.14). O discurso não necessita passar pela fala, mas pela função de causa, pois comporta lugares e funções, das quais um efeito é produzido.

“O discurso como sem palavras”, proposto por Lacan (1969-70/ 1992, p.9), torna a palavra uma contingência. As palavras são contingentes, não necessitam sequer existir para que um discurso se instale. O discurso é evanescente, ou seja, é uma estrutura que subsiste na relação de um significante a outro significante. Logo, é um aparelhamento de gozo, pois é a articulação da cadeia significante que o produz.

A constatação do mal-estar como inerente aos laços discursivos deve-se à constatação do necessário enquadramento ao gozo, condição para o estabelecimento de um discurso. Os laços propostos por Lacan, a articulação entre \$ e Outro, apresentam-se como formas de apreensão desse impossível, na medida em que cada discurso fala de uma determinada escrita, de um determinado enlaçamento que propõe a tática da trama na linguagem.

Em *O Seminário 20: mais, ainda*, de 1972-73, Lacan anuncia novamente a definição de laço social conexa a de discurso constatando que a noção de discurso deve ser tomada como laço social, e não de outra forma. Quinet (2006) retoma a teoria dos discursos como uma articulação entre sujeito e Outro para, então, abordá-los como uma metabolização do gozo: pode-se reatar com uns e cortar, irromper, rescindir com outros. Os laços sociais são formações discursivas que delineiam e regulam as relações humanas, “feitas de libido e tecidas de linguagem” (QUINET, 2006, p. 52).

Como um aparelho articulado ao gozo, o campo dos discursos define a dimensão do objeto enquanto mais-de-gozar, que será aparelhado discursivamente, bem como através das fórmulas da sexuação, já discutidas no capítulo anterior. Definido anteriormente no ensino de Lacan como *objeto causa de desejo, a*, em *O seminário, livro XVII*, é assinalada sua função mais-de-gozar baseada na referência ao conceito de *mais-valia*, formulado por Marx em *O capital*. Esse mais de gozar está sempre a recuperar, é uma espécie de pequeno bônus – resto de gozo – que se reproduz na repetição, como *entropia*, conforme assevera Lacan (1969-70/1992, p. 48):

[...] o “a” como tal é propriamente o que decorre do fato de que o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante. Tal saber é meio de gozo. E quando ele trabalha, o que produz é a entropia. Essa entropia, esse ponto de perda, é o único ponto, o único ponto regular que temos acesso ao que está em jogo no gozo.

O objeto *a* como resultado da operação significante no corpo indica a tentativa de recuperação incessante do gozo. O discurso é sempre interditado, pois, como a própria linguagem, sempre barrada, algo do gozo absoluto não passa por completo. O discurso, nesse sentido, funciona como uma espécie de dique ao gozo absoluto, ao fazer a tentativa de um enquadre do impossível.

Com suas formalizações discursivas, Lacan lançou-nos sobre a questão dos laços. Atento às questões políticas, trouxe para a discussão a ciência e o capitalismo, como ponderações de crítica fundamental. Nesse ponto, retomamos tais formalizações, para precisar a aliança capital – tecnociência –, questão central dessa pesquisa, em tempos em que tal elo está pronto a provocar excessos em nome do conhecimento científico e de capitalização. Esses excessos são representados ora pela ciência em seu empuxo a um saber *todo*, ora pelo capital em seu empuxo de transformar todo o saber em saber capitalizado.

Como civilizadores do gozo, os discursos apontam também para sua potência paradoxal, pois, ao civilizarem um *quantum* de gozo, produzem grandes quantidades de mais-de-gozar, cujos efeitos são pluralizados nas “formas modernas de exploração do mais-de-gozar” (SALINAS-ROSÉS, 2011, p.15).

Como um tratamento do gozo, a formulação lacaniana inaugurou um instrumento político e fundamentalmente êxtimo, para inferir no social, visto que os discursos são íntimos e radicalmente exteriores:

Em o mal-estar na civilização, Freud aponta o relacionamento com os demais homens como principal fonte de sofrimento do ser humano. Dessa forma, os discursos, por engendram o enlaçamento social, [...] são a fonte própria de mal-estar que advém do laço (BASTOS, 2010).

Segundo Quinet (2006), o mal-estar na cultura de Freud é, portanto, o mal-estar dos laços de Lacan. Visto que foi diante da tese central lacaniana de que o inconsciente é estruturado, não de outra forma, mas como uma linguagem, que podemos constatar a construção dos discursos como uma proposição do sujeito justaposta ao laço. Assim sendo:

Como situar esta forma fundamental? Essa forma, se vocês concordarem, vamos sem mais delongas escrevê-la este ano de uma nova maneira. Eu o tinha feito no ano passado a partir da exterioridade do significante S_1 , aquele de onde parte nossa definição do discurso tal como iremos acentuá-la, neste primeiro passo, com um círculo marcado com a sigla do A, ou seja, o campo do grande Outro (LACAN 1969-70/1992, p.27).

Coutinho Jorge (2002) assinala a forma inusitada com que a lista dos quatro discursos de Lacan parece saída das páginas de um dos escritos do argentino Jorge Luis Borges. Os discursos, desse modo, são enumerados com tamanha naturalidade como se constituíssem os seres imaginários mais díspares em um mesmo conjunto harmônico: a mandrágora, o centauro, a hidra e assim por diante.

Surgidos dos mitemas de Lévi-Strauss, os discursos, ou *pequenos quadrípedes giratórios*, possuem a estrutura de matemas – formalizações estabelecidas por Lacan (1969-70/1992, p.15) que revelam a redução a uma estrutura mínima, precisão necessária à transmissão da psicanálise.

As estruturas mínimas sustentadas pelos discursos permitem a transmissão da experiência analítica com a menor perda possível, sem recair no dogmatismo religioso ou no campo do saber universitário. É a possibilidade de inscrição do real via letras, letrinhas, estruturas mínimas, ou matemas, conforme Lacan. Os quatro matemas lacanianos possuem formalizações, ou seja, posições em que o sujeito pode ocupar quatro lugares: agente, outro, produção e verdade, de acordo com a ilustração abaixo:

$$\frac{\text{Agente}}{\text{Verdade}} \rightarrow \frac{\text{Outro}}{\text{Produção}}$$

O agente formaliza um dito enunciando uma ação para ser realizada pelo outro. É o dominante de cada discurso. O agente é impelido por uma verdade através da qual provoca o outro a trabalhar, disparando a produção discursiva. Por seu dito, faz-se determinante da ação que evoca. Coutinho Jorge (2002) acresce que o agente tem um modo incisivo: cada vez que toma a palavra, uma prescrição é dada e estabelece-se a designação do discurso.

O outro é a quem o discurso é dirigido. É o efeito que necessita de um agente para se constituir. Se o discurso faz laço social, logo, dirige-se ao outro. Lacan determinou o outro como lugar do trabalho, e, se há trabalho, algo se perde. Há uma perda de gozo. Diante dessa perda, a operação agente \rightarrow outro demarca a instauração do laço como um jogo em que a primeira peça demanda a existência da peça seguinte, o que, nessa lógica de lugares, conduz a uma produção.

Um agente dirige-se ao outro e esse disparador produz um efeito em direção à produção. Esta é o resultado do dito do agente relativo ao trabalho do outro, é o que resulta da operação entre agente e outro. A verdade é o sustentáculo do discurso, porém sempre na condição de semidito, semidizer. Sempre como meia-verdade.

O agente suporta uma verdade impossível de ser dita toda, por isso sustenta-se via semblante. O outro, por sua vez, produz um saber cuja resultante está sempre em perda, visto que, concernente à verdade do gozo, é impossível dizer um saber: “enfim, nós sempre acentuamos que desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o objeto *a*” (LACAN, 1969-70/1992, p. 13).

O discurso parte do agente com determinado enunciado impossível de dizer uma verdade toda. Impossibilitada pela barreira da linguagem, a verdade estará sempre semi-dita. Via semblantes, os discursos são aparatos de relacionar sujeito, objeto e significante como formas de velar o real, pois, como mal-estar dos laços, os discursos portam, em cada forma de fazer laço, um mal-estar inerente, sempre a retornar. Isso faz falhar qualquer enunciação que pretenda dizer tudo sobre a verdade, visto que, sob a barra, a verdade é uma impossibilidade. Essa é a marca da própria impossibilidade estrutural do sujeito de ser completo ou completado, de que tudo possa dizer, ou de que haja pelo menos uma palavra que dirá tudo. Por essa via, lê-se:

Eis o que pode servir-nos para medir nosso amor pela verdade e também o que pode nos fazer tocar de perto porque governar, educar, analisar também e, por que não? – fazer desejar, para completar com uma definição o que caberia ao discurso da histórica, são operações que falando propriamente, são impossíveis. Tais operações estão aí, elas agüentam firme, terrivelmente bem, fazendo-nos a pergunta do que vem a ser a sua verdade – ou seja, como é que isso se produz essas coisas malucas, que só se definem no real por só poderem ser articuladas, quando nos aproximamos delas, como impossíveis. Claro que a articulação como impossível é justamente o que nos dá risco, a chance vislumbrada, de que o seu real, por assim dizer exploda (LACAN, 1969-70/1992, p. 164-165).

Além desses lugares ou formalizações, os discursos possuem termos, ou letrinhas, como propõe Lacan: S_1 , S_2 , a e $\$$. Tais letras giram por entre os lugares do discurso: agente, outro, produção e verdade. Segundo Caldas (2008, p. 87), “em *O Seminário 17: o avesso da psicanálise* verificamos o esforço de Lacan para postular a lógica entre a cadeia significante, expressa por $S_1 - S_2$, o sujeito dividido ($\$$) e o objeto a ”.

S_1 , na álgebra lacaniana, é o significante mestre: “é, para andar rápido, o significante, a função de significante sobre a qual se apóia a essência do senhor” (LACAN, 1969-70/1992, p.18). É a referência de articulação da cadeia: “É o traço, o significante do gozo, o traço que representa o sujeito sempre para outro significante e surge no campo do Outro. Isso quer dizer que não há sujeito que gere a si mesmo, apesar do ideal de autonomia do neurótico” (WAINSZTEIN, 2001, p.17).

S_2 é a bateria de significantes, o saber, cadeia para o deslizamento significante: “ S_2 é aquele que deve ser visto como um interveniente. Ele intervém numa bateria de significante que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que chama de saber” (WAINSZTEIN, 2001, p.11). É o significante do saber do escravo.

Da perda implicada no trajeto das letras lacanianas, surge *a*, objeto *a*, mais-de-gozar. É o inapreensível, o que escapa sempre. Marca do objeto perdido, o *a* nesse seminário traz a noção de *plus* de gozo, um excesso de gozo, do qual o sujeito resiste em abrir mão, pois, como nos lembra Wainsztein (2001, p.17), “o que Freud chamava de fixações libidinais está diretamente ligado à repetição, diz respeito ao gozo sem prescindir da inscrição na lógica significante”, com sua devida incidência na mesma lógica.

§ é o sujeito dividido, barrado pela linguagem; cindido entre o saber e o gozo, está possibilitado de dizer a verdade apenas como semi-dita:

Há vários termos. Se forneci aqui estas letrinhas, não foi por acaso. É que não quero meter coisas aí que tenham aparência de significar. Não as quero significar, de modo algum, e sim autorizá-las. Autorizá-las já é um pouco mais do que escrevê-las (LACAN, 1969-70/1992, p.11).

2.3. Os discursos de dominação:

Um verdadeiro senhor [...] não deseja saber de absolutamente nada – ele deseja que as coisas andem [...] (LACAN, 1969-70/1992, p. 21).

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

O *discurso do mestre* é o discurso fundador da cultura, baliza a relação dialética entre senhor e escravo, condição apontada por Hegel em *A Fenomenologia do Espírito*. Esse texto hegeliano serviu de inspiração a Lacan por trazer à tona a posição do escravo frente ao senhor. O poder de comando, nesse discurso, é dado pelo significante que o encadeia. S_1 é a fonte de poder, que ordena a S_2 , fonte de saber. No discurso do mestre/senhor, (S_1) comanda um escravo, (S_2), para que este produza objetos (*a*) dos quais ele irá gozar. Nas palavras de Lacan, o discurso do mestre:

Na era antiga, ele não era simplesmente, como nosso moderno escravo, uma classe – era uma função inscrita na família. O escravo de que fala Aristóteles está tanto na família quanto no Estado, e ainda mais em uma que em outro. Está lá porque é aquele que tem um *savoir-faire*, um saber fazer (LACAN, 1969-70/1992, p.19).

O que está em jogo é a ausência de questionamento do escravo, que nada tem a questionar, só a obedecer, pois seu campo próprio é o do saber, e desse saber ele é roubado. Para Lacan (1969-70/1992, p.13), a “essência na função do mais-de-gozar” sustenta a experiência analítica. *a* ocupa o lugar de agente, porém são nos discursos de dominação que *a* está no lugar de produção, produzir mais-de-gozar em larga escala torna-se um mandamento”.

O discurso do analista, conforme veremos, “é o único laço social que trata o outro como sujeito. Os outros discursos tratam o outro como um escravo, como um objeto ou como um mestre castrado” (QUINET, 2009, p.4). Dessa articulação podem-se extrair sérios efeitos na cultura, como, por exemplo, sobre o tratamento político do gozo no laço social, que é o ponto de análise desta pesquisa. Segundo Lacan:

O discurso do mestre, penso que é inútil informar-lhes sua importância histórica [...]. O S_1 é, para andar rápido, o significante, a função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor. Por outro lado, vocês talvez se lembrem do que enfatizei muitas vezes no ano passado – o campo próprio do escravo é o saber, S_2 (LACAN, 1969-70/ 1992, p.18).

O discurso do mestre é um discurso de inauguração no laço social e, sendo assim, é resultante da condição fundamental: $S_1 \rightarrow S_2$ como baliza da entrada do sujeito na linguagem. S_1 é o tesouro de significantes e S_2 a cadeia de significantes, ou seja, saber subtraído do escravo. Se tivermos por exemplificação a construção do conceito de “doença mental” e a referência da psicanálise nas instituições, pode-se afirmar que *a*, no discurso do mestre, é a própria doença mental, cerceada como um objeto sob o estatuto de um saber S_2 , cujo gozo está implicado no que aparta a possibilidade do sujeito, \$, advir.

Precisamos a interrogação desta pesquisa, se pudermos localizá-la discursivamente, à questão “*O que quer uma mulher*”, lançada por Freud, que anuncia a possibilidade de saída do gozo do discurso do mestre ao apontar para uma abertura, e não para a nomeação de uma resposta fechada, no que diz respeito à causa desejante. O que se fez dessa questão, ao longo da história, determinou muitos nortes, balizas engendradas em políticas de tratamento do gozo que delimitaram: ora a mestria implicada no cerceamento do desejo e o \$ completamente subjugado; ora a histerização do discurso do mestre, marcada pelas lutas, não apenas as feministas, mas as que visavam castrar o mestre. Isso culmina com a burocratização da ordem

médica, implicada na patologização da questão *O que quer uma mulher* e no laço entre tecnociência e capital.

Como coloca Geller (2008, p. 91), “quando o discurso do mestre funciona a coisa caminha”. Resta saber para onde e sobre quais efeitos. Na Idade Média, cujo teocentrismo veiculava o laço discursivo da vontade divina, a política do gozo na mestria suplantava o cativo dos escravos servos de Deus.

No Renascimento viu-se recrudescer os mestres burgueses até que a ciência pudesse advir como um novo discurso de dominação diante das relações de saber. A burocracia despontava como geradora de objetos de gozo, o que teve, como efeito, o giro decantando, o que Lacan chamou de *discurso do universitário*.

Como já apontamos, não desejamos discutir a teoria dos discursos e a passagem de um discurso a outro como algo engessado, mecânico ou histórico; mas, trans-histórico, o que, nessa passagem, mais do que uma cronologia histórica, marca um movimento lógico, que aponta para uma modificação de lugar, onde o inconsciente está radicalmente implicado. Os discursos conferem, dessa forma, o que, do campo da estrutura, “passa da estrutura [no singular] da linguagem para as estruturas [no plural]”. (QUINET, 2002, p.8)

O discurso universitário propõe a burocracia como questão. Lacan profere o *Seminário XVII* no auge de críticas ferrenhas à excessiva burocratização do saber na universidade. Via *astudado* - termo utilizado, para fazer referência à figura do estudante na posição de trabalhador, um trabalhador de saber –, produz-se a divisão subjetiva com a própria pele:

Vocês são produtos da universidade, e comprovam que a mais-valia são vocês, quando menos no seguinte, que não apenas consentem, mas aplaudem, e ao que eu não teria por que fazer objeções – é que saem dali vocês próprios equiparados a mais ou menos créditos. Saem daqui etiquetados como créditos, unidades de valor (LACAN, 1969-70/1992, p.191).

Sendo um dos discursos de dominação, junto ao discurso do mestre, o discurso do universitário localiza o saber, S_2 , no lugar de domínio, propondo-se sem falhas, completo. O saber, no discurso do universitário, propõe-se sem furos por tentar uma sutura na impossibilidade de tudo saber. Fundado em um saber cumulativo, esse discurso dá suporte ao advento das ciências, à ordenação das leis que regem o mundo, como as pesquisas acadêmicas, tecnológicas e tecnocientíficas. É o próprio imperativo categórico kantiano do tudo dominar e saber:

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

Falar de discurso universitário não é o mesmo que falar de instituição, porém a institucionalização e a burocratização pelo saber já compilado estão postas. É um discurso que está não só na academia, mas em muito do que nela é produzido. O sujeito não aparece em questão, senão sob o julgo de escravo, de créditos, ou de unidades de valor, como adverte Lacan (1969-70/1992, p. 29): “Entendam o que se afirma por não ser nada mais do que saber, e que se chama, na linguagem corrente, burocracia”. E, mais adiante: “[...] a ordem é: você nada sabe! (LACAN, 1969-70/1992, p.166)

O sujeito é cooptado pela burocratização. Lacan é enfático nisso. Ao ser interpelado pelos estudantes, no final de seu seminário na Universidade Paris VIII, Lacan foi claro ao afirmar que o lugar de agente está ocupado por S₂, um saber sem furos. Esse é o lugar da burocracia. É o lugar da dominante, antes ocupada pelo mestre, o mandamento. Há um deslizamento do discurso do mestre para o discurso do universitário. O agente S₂ está à revelia de S₁, o significante mestre movimenta o saber de seu lugar de verdade. “Lacan põe o significante mestre no lugar da verdade, razão porque toda a pergunta sobre a verdade se achata. Um sujeito instalado no discurso universitário conhece perfeitamente a lei, mas está inoperante em razão do lugar que ocupa” (TUDANCA, 2008, p.94).

O S₂ dirige-se ao outro na posição de objeto *a*. O agente fala sempre em nome de terceiros, pois está subordinado ao significante mestre, ao qual deve fazer referência, lugar de notoriedade:

Aquele que aqui se articula no termo S₂, e que está na posição, de uma pretensão insensata, de ter como produção, um ser pensante, um sujeito. O S₂ provoca no outro – objeto *a*, o efeito de nada saber, a ordem é: você nada sabe! Pois o saber é pronto – produzido, e burocratizado o bastante para dirigir-se ao outro apenas na condição de objeto, este saber estando sustentado o bastante por um S₁ - no lugar da verdade e da ordem, produz um sujeito barrado (\$), sem tamanha possibilidade de acesso a palavra ou a verdade, que está resguardada com o S₁ (LACAN, 1969-70/1992, p. 166).

O S₂ situa-se como agente, porém sob a forma de comandado pelo S₁ da ordem do saber científico. A burocracia está em não poder seguir adiante, a não ser segundo o comando;

assim: “S₁, significante mestre que constitui o segredo do saber em situação universitária, é extremamente tentador colar-se a ele. Ali, fica-se preso” (LACAN, 1969-70/1992, p.175).

Na mesma direção, Coutinho Jorge (2002, p.31) assinala colocações acerca do uso da psicanálise, por alguns contemporâneos de Freud, sob o domínio do discurso do universitário:

O discurso do universitário é o mais propício aos desvios em relação ao discurso psicanalítico, pois é o discurso que permite a psicologização da psicanálise. Como explicar de outro modo que grande parte dos desvios realizados pelos psicanalistas pós-freudianos em relação a Freud tenha decorrido precisamente do fato que eles passam a conduzir as análises a partir do discurso do universitário? O que surpreende é que esse discurso se caracteriza por objetivar o outro a partir do saber e, nesse sentido, a utilização psicologizante da teoria psicanalítica incorre sempre no discurso do universitário. No lugar do outro, onde o psicanalista situa sujeito, o universitário situa objeto (COUTINHO JORGE, 2002, p.31).

O discurso do universitário traz a abnegação à própria palavra como chave do movimento. Tanto o agente, como o outro estão aquém do significante mestre; portanto, estão impedidos da criação, atados na repetição ineficaz. Ainda assim, é imprescindível que o discurso do universitário produza saberes. A indústria de medicamentos, na atualidade, é um exemplo patente da crença desabalada na produção científica, no saber produzido e fabricado pela ciência.

Quinet (2006, p.22) traz à tona a hipótese de Roudinesco sobre a mitologia cerebral, na qual a autora discorre sobre o desenvolvimento da psiquiatria alicerçada sobre a constituição de uma mitologia cerebral. A psiquiatria à mercê do discurso do universitário alastra o sujeito como objeto a serviço da ciência. Trata-se da crença desmedida na ciência que tudo pode saber, descobrir, desvelar, abrir, devastar – uma ascese do discurso universitário –.

Depurar a crença de significantes mestres é função de uma análise como experiência de discurso. É a posição da psicanálise como avesso à mestria ocupada pelo discurso do mestre e por S₂ no discurso universitário.

O sujeito é foracluído pelo saber científico objetalizado. Como objeto a ser desvendado, ele não faz questões, não indaga, não sugere, resume-se a uma resposta mecânica da sintaxe neuronal, com funções potencialmente localizadas entre o hemisfério direito ou esquerdo e informações genômicas.

A possibilidade do sujeito desejante advir está radicalmente excluída, visto que as marcas fundamentais dos traços de gozo particular restam expurgadas do enigma e das

questões frente ao saber que o aliena. Visto que desse enigma, do enigma de ser desvelado por completo, a tecnociência nada quer saber.

A crença na mitologia cerebral sugere que os males da alma podem ser localizados, situados, mapeados e diagnosticados geograficamente. “Será que não são os ‘males’ que agora são criados e categorizados em novas síndromes para serem então tratados pelas novas drogas?” (QUINET, 2002, p.22).

De quarto em quarto de giro, observam-se passagens lógicas, produção de efeitos, em que o tratamento de gozo é operado via laço social. O intratável, no discurso do universitário, está na via do saber, restando sempre algo a escapar. Como bem questiona Quinet (2002), drogas para novos males ou males para novas drogas?

2.4. O mestre castrado e o outro como sujeito:

Para esburacar a mestria dos discursos de dominação, Lacan, com um quarto de giro, articula o *discurso da histérica*. A dominante desse discurso é a dúvida que irrompe no laço. A interrogação põe o mestre em questão, fazendo com que o sujeito da razão seja interrogado e impelido ao questionamento das certezas. Caldas (2008, p.88) propõe: “no discurso histórico, o \$ agencia a reclamação de um significante que equacione o gozo, indicando a sua verdade: falta um objeto a contento. Sobre isso, porém, a histeria não quer saber, razão pela qual convoca o mestre para que produza saber”.

A posição do \$ faz surgir a posição de analisando, pois a denominação de discurso da histérica, ou do analisando, aponta às aparições do inconsciente. Trata-se da possibilidade do não saber em meio às certezas, que são da ordem da pessoa e não do sujeito, o que traz o enigma implicado na histerização do discurso. No lugar ocupado pelo agente está o sujeito barrado (\$). Não é sem consequências que Lacan adverte: a histérica deseja um mestre para castrá-lo, sobre o qual ela reine gloriosa, e ele não governe tanto assim.

Esse discurso parte do sujeito barrado, da divisão do sujeito – o efeito de deslizamento dos significantes. Lacan afirma a relação importante desse discurso com o saber: “ali onde penso não me reconheço, não sou – é o inconsciente –, ali onde sou, é mais do que evidente que me perco” (LACAN, 1970-69/1992, p.96). Segue o matema do discurso da histérica:

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

Com isso, pode-se afirmar que a inauguração da psicanálise está profundamente enlaçada ao discurso da histórica. Lacan pontua que, a partir desse discurso, se desenha a escrita do discurso do analista. Freud afastou-se do lugar de mestria e de produção de um saber que pudesse responder à demanda do discurso da histórica – demanda infinita de insatisfação do vazio – destinando a esse gozo um lugar de desejan-te:

Por razões lógicas, portanto, o discurso histórico é tanto denúncia quanto reivindicação, impelindo, conseqüentemente à produção de saber. O discurso histórico, portanto, relança a psicanálise, ao instalar, a cada tratamento, o dispositivo analítico. Ele deixa aparecer a *histórica industriosa*, que fabrica significantes mestres na expectativa de que estes lhe respondam sobre o que ela não sabe: seu valor. Isso, no entanto, não aproxima o saber do objeto. Como o objeto se aloja na fratura do discurso, essa fabricação incessante de significantes visa mais evitá-lo do que dele se aproximar. Após erigir os significantes, ela os desqualifica como simulacros e os recusa em seu suposto gozo, demonstrando, pelo avesso, a lógica do objeto a (CALDAS, 2008, p.88).

Se o discurso do mestre é a escrita da entrada do sujeito na linguagem, escritura inaugural do enlace entre sujeito e Outro, o discurso da histórica faz laço através do sintoma. Esse discurso movimentava a dúvida no outro, além de lançar a demanda de insatisfação constante. Faz laço pela demanda de insatisfação que suplica a “cura e a decifração do sintoma” (COUTINHO JORGE, 2002, p. 30). O discurso da histórica interrompe o funcionamento do sistema, ele denuncia a pretensão do S_1 .

Na posição do outro, está o S_1 , o significante mestre, a quem $\$$ dirige-se fazendo questionar o mestre, de modo a pedir que este responda algo da ordem do inconsciente, algo que faça com que o sujeito se perca onde se sabe. Ao questionar S_1 , a histórica põe à prova o discurso fechado do mestre perfurando-o e suspendendo-o.

A histórica rompe a pretensão do mestre, esburaca-o. Embora não se proponha à construção, ela acaba por desequilibrar o lugar do senhor, antes ocupado de maneira tão autorizada. O sintoma aparece como agente, como o que interroga e, ao interrogar, faz aparecer a divisão, dizendo que as coisas não andam muito bem. Algo falha, as coisas não caminham tão harmoniosamente. O gozo implicado nesse discurso é o gozo do sintoma que, ao produzir um enxame de significantes mestres, destitui os mesmos do cargo, põe o mestre

para trabalhar ao questioná-lo, pois aniquila sua intenção de tudo governar. A descontinuidade do mestre aparece ao se revelar que governar tudo é impossível. Lacan afirma que “a histórica simboliza a insatisfação primeira [...]” (LACAN, 1969-70/1992, p.69).

Em Radiofonia (1970/2003, p. 436), Lacan afirma: “por mais paradoxal que seja a asserção, a ciência ganha impulso a partir do discurso da histórica”. Nesses discursos é possível observar uma convergência quanto ao lugar do saber, visto que tanto num, quanto no outro, o sujeito é suposto não saber, pois a histórica interroga o mestre tanto quanto a ciência interroga o saber constituído. Se a convergência está no saber, a divergência está no que diz respeito à verdade: “(...) da verdade como causa [a ciência] não quer saber nada. Reconhece-se aí a formulação que dou da *Verwerfung* ou forclusão (...)” (LACAN, 1965/1998, p.889). Enquanto o discurso da histórica recalca a verdade da insatisfação de seu gozo, a ciência, por sua vez, foraclui a verdade, pois dela não se interessa por saber nada.

Na interrogação, S_1 é o sujeito que produz o desejo de saber, S_2 está no lugar do saber e o objeto a está no lugar da verdade. Lacan afirma: “vemos a histórica fabricar, como pode um homem – um homem que seria movido pelo desejo de saber [...]” (LACAN, 1969-70/1992, p.31).

Ao abandonar o método sugestivo, Freud abandona também o empuxo ao estabelecimento do Um que funda o significante mestre (S_1), pois, instaurando o inconsciente no centro da cena, da Outra Cena da realidade psíquica, Freud possibilita não só histericizar um discurso, como faz o discurso da histórica; mas produzir efeitos de vazio. Se o discurso da histórica é o discurso de entrada em análise, para que o dispositivo analítico faça sua operação, é preciso que uma outra posição seja ocupada.

Como único discurso que trata o outro como sujeito, o *discurso do analista* tem o objeto a na posição de agente: “*ele o analista é que é o mestre*” (Lacan, 1969-70/1992, p.33). Como causa de desejo, o a está em jogo, para causar o desejo do outro, para fazer surgir a divisão do sujeito que lhe marca como desejante. É à produção de significantes atrelados ao desejo que esse discurso visa. Desse modo:

Estes três quartos de século, que são agora decorridos desde que Freud tirou esta fabulosa subversão de tudo isto o que é. Há uma outra coisa que cavalgou, e muito rudemente, que se chama menos que o discurso da ciência, que por enquanto conduz o jogo... Mesmo [o jogo] até que se veja o limite: e se há alguma coisa correlativa desta saída do discurso da ciência, alguma coisa que não havia nenhuma chance que não publicado antes o triunfo do discurso da ciência, isto é o discurso analítico (LACAN, 1972, inédito).

Lacan marca o objeto *a* como efeito de rechaço: “[...] designa precisamente o que, dos efeitos do discurso, se apresenta como o mais opaco, há muitíssimo tempo desconhecido e, no entanto, essencial. Trata-se do efeito de discurso que é efeito de rechaço” (LACAN, 1969-70/1992, p.40). Avesso ao discurso do mestre, o discurso do analista convoca o sujeito a dizer os significantes de seu desejo. A depuração do significante mestre, o S_1 , no discurso do analista, é completamente singular, não podendo ser encarnado por ninguém. O analista é um lugar que não se confunde em absoluto com o lugar da mestria.

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

O analista é o semblante do objeto *a*, que parte do sujeito dividido e faltante, para o lugar que é destinado a causar desejo. O objeto do discurso do analista é o objeto causa do desejo. Lacan assevera: “é lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir” (LACAN, 1969-70/1992, p.50). No lugar do outro, está a própria divisão, \$, o sujeito barrado pela linguagem ao acesso da completude suprema. O agente, como objeto *a*, causa, no outro, sua divisão.

O significante mestre S_1 , por sua vez, está no lugar da produção, é um deslizamento de significantes, indo em direção à depuração do *significante mestre*. Abre a via das incertezas e das possibilidades de novas amarrações desejantes. O agente, no discurso do analista, responde da posição única de causa de desejo: “O campo do sujeito do psicanalista, que reúne o saber verdadeiro e o objeto *a*, está desabilitado pelo sujeito para que, no campo do Outro, o sujeito possa advir e produzir seus significantes unários” (COUTINHO JORGE, 2002, p.31).

A experiência analítica, ressalta Lacan, é uma experiência de discurso, e se opõe à mestria por S_1 , S_2 ou à forclusão do \$. Um analista não é debitário de uma formação acadêmica ou sacerdotal, não faz reverência ao saber, nem ao mestre; é produto de sua própria análise. Logo, o objeto *a*, como agente, propõe a impossibilidade de tudo analisar. Portanto, cada sujeito guarda algo da ordem do inalisável:

O avesso não explica nenhum direito. Trata-se de uma relação de trama, de texto – de tecido, se quiserem. Só que esse tecido tem um relevo, ele pega alguma coisa.

Claro, não tudo, pois a linguagem mostra precisamente o limite dessa palavra que só tem existência de linguagem (LACAN, 1969-70/1992, p. 51).

Como um dos efeitos do ensino de Lacan, *O seminário XVII* particulariza a marca patente da subversão analítica: “um dizer é aquilo que não sendo propriamente da ordem da fala, funda um fato. Os discursos fundam fatos que são laços entre as pessoas” (QUINET, 2002, p.8). O discurso toca no gozo sem cessar, funda o mais-de-gozar e tem de se haver com isso.

A marca da subversão do seminário *O avesso*, de Lacan, interessa, em especial, não apenas por fundar fatos e abrir o campo do gozo, mas por permitir articular o lugar da psicanálise na pólis a partir da extimidade do laço social e da política: “O reconhecimento de que todo discurso é um meio de gozo é fundamental para pensar os discursos como aparelhos de poder” (RINALDI, 2002, p.56).

Em relação às quatro formulações discursivas apresentadas, Lacan, em 12 de maio de 1972, adverte, ainda, acerca da existência de uma mutação do discurso do mestre que resulta em um mestre moderno, e apresenta o matema do que chamou de *discurso do capitalista*, um discurso que prescinde do laço social. Como um efeito do discurso do mestre, o discurso do capitalista ao invés de propor um laço, como encontramos nos quatro discursos; o mesmo rompe essa possibilidade de laço e já não se sabe ao certo o que fazer com isso, muito menos onde isso vai chegar no século XXI.

CAPÍTULO 3. DO DIREITO – A PRETENSÃO DE UM DISCURSO

Não há como ignorar a celeridade do século XXI. Diante dessa constatação, torna-se patente a inquietação em se situar a psicanálise na atualidade. Em tempos em que a paixão pelo funcionamento cerebral do psiquismo é crescente, localizar a psicanálise é imprescindível para franquear possibilidades de respostas às críticas corrosivas das quais ela é o alvo. Perante a rapidez, a presteza e toda a sorte de imperativos, seu saber inédito possui um lugar ímpar, simultâneo e êxtimo.

Diferentemente da ciência, que rejeita o sujeito desejante e cindido; da religião, que sustenta o Um na alienação das massas e das crenças; ou do capitalismo, que foraclui o laço; a psicanálise, desde Freud, situa o advento de um “significante sem significado” (FUKS, 2006, p.25). Significante insituável em padrões geopolíticos, historiográficos ou sociorrepresentativos.

O inconsciente, avesso a modelos antitéticos de saber, traz outra temporalidade, o que não significa que prescinda de seu tempo. Ao inverso, o inconsciente é resultado e efeito subversivo de uma época racionalista, intervindo fundamentalmente através da denúncia do mal-estar dos laços, do cada um à coletividade como uma coisa só.

A tensão instigante e polêmica de se discutir a psicanálise frente à contemporaneidade tem o objetivo de sustentar a dimensão da pulsão no político, para aventar questões acerca do mal-estar no século XXI, diante do capitalismo avançado e da aliança com a tecnociência. Esse é um ponto corrosivo de nosso tempo, do qual a psicanálise não tem como se furtar.

A farmacologia avança rumo à ilusão do funcionamento harmônico e feliz, solapando o sujeito de seu *pathos*, estandardizando a subjetividade e deliberando seu “melhor” funcionamento. A eficácia imediata, asséptica e adaptativa dá o norte ao sucesso pessoal, ao êxito tão sonhado; e o sujeito do desejo, que Freud valorizou, parece estar em desuso, já que não é “adaptável”. No outro extremo, tem-se a angústia que não passa, seja lá em que passagem de época se esteja. A solidão é imensa, as adicções alarmantes e o consumo massificante.

Freud traz-nos o mal-estar dos laços como uma renúncia necessária de gozo para se estar na civilização. Lacan, com sua teoria dos discursos, afirma-nos que o mal-estar é matematizável em seus quatro discursos. Ele propõe a aplicação de uma teoria do sujeito ao

social, conforme abordamos no capítulo anterior. Lacan foi além. Como efeito de uma mutação do discurso do mestre, propôs o *discurso do capitalista* para falar da contemporaneidade. Algo que se consome tanto que se consuma no capitalismo avançado (LACAN, 1972).

Antes de discutirmos o discurso do capitalista propriamente dito, optamos por introduzi-lo via discussão acerca do contemporâneo. Nesse percurso, uma pergunta insistiu: afinal, o que marca um giro para que se possa apontar o novo em uma época?

Duas vias foram elencadas: a primeira visa a apontar a discussão de autores da atualidade no que se refere à definição de contemporaneidade, as bases de sustentação de que fazem uso, para, então, explicar o contemporâneo e suas modificações; a segunda visa a abordar a advertência de Freud sobre a dimensão do pulsional no político, visto que a pulsão não tem cor, nome ou período histórico que possa esgotá-la com uma definição absoluta. A pulsão não é passível de ser periodizada historicamente; no entanto, pulsa e resulta imersa na cultura. O sujeito é partidário de sua época, e, como a pulsão lhe é constitutiva, ele está imerso no campo do Outro, na civilização, com tudo que lhe resta de incivilizável.

Testemunha dos avanços e retrocessos do progresso, Freud anteviu modificações fundamentais na sociedade: do mal-estar dos laços ao futuro das ilusões. Ele assevera, segundo Fuks (2011, p. 15), “o mal-estar não é mais designado como algo contingente à civilização, mas da alçada do próprio ato de civilizar”.

Posteriormente, passaremos às pontuações de Lacan quando este propõe uma inversão de lugares no discurso do mestre, como o que permitiu a emergência do mestre moderno: uma corruptela do discurso do mestre antigo, a que ele nomeou de *discurso do capitalista*. Este discurso é apontado como responsável pela forclusão do laço social e pelos efeitos provocados pelos imperativos de gozo rumo às homogeneizações científicas e tecnológicas que acometem o século XXI.

3.1. O contemporâneo e seus nomes:

Sociedade de consumo, globalização, mundialização, ocidentalização. Ademais, desses termos, têm-se, ainda: modernidade, pós-modernismo, sociedade pós-industrial,

modernidade reflexiva, entre outros. Essas variantes pretendem evidenciar o encerramento de uma época concomitantemente ao surgimento de outra.

Lipovetsky, em *Os tempos hipermodernos* (2004), aborda a hipermodernidade; Giddens, na obra *As conseqüências da modernidade* (1991), propõe a modernidade tardia; e Bauman, em *Modernidade Líquida* (2001), anuncia a era do efêmero, instantâneo ou líquido, para falar da rapidez, no limiar do fluido, como marca patente da contemporaneidade. Com muitos nomes, alardeada por diferentes campos de saber, a contemporaneidade é alvo de embates e questionamentos, seja pela Sociologia, História ou Filosofia. A interrogação acerca da passagem de uma época é posta em cheque.

É importante ressaltar que não se deseja entrar no debate das diferentes nomações ou aventar possíveis diagnósticos histórico-sociológicos sobre o contemporâneo. Esse não é o objetivo deste percurso. Desejamos, antes e com afinco, analisar a psicanálise na cultura, bem como os efeitos do laço social de nosso tempo. É importante destacar as manifestações dos laços de dominação na atualidade e a psicanálise como seu avesso, interrogando as produções político-econômicas que compactuam com a produção incessante do mais-de-gozar no capitalismo avançado.

Castells (2001) assinala a invenção do relógio como um marco a pontuar a transição da sociedade tradicional para a moderna, já que o tempo se tornou linear e não mais cíclico. Essa noção de tempo encolheu distâncias na medida em que uma comunidade media seu tempo através da comparação com o de outra comunidade.

Espaço e tempo deram início a uma transformação. Uma pasteurização do tempo foi ocorrendo, e as modificações significativas avançando no sentido de uma constante substituição do fato pelo simulacro, da realidade pelo virtual e das palavras pelas imagens.

O termo “sociedade informacional” é preferido por Castells (2001) em detrimento a “sociedade da informação”. Isso demarca a importância de se diferenciar indústria de industrial, para assinalar uma transição. O autor afirma que uma sociedade industrial não é apenas a que possui indústrias e formas sociais e tecnológicas de organização, mas também atividades que aliam, predominantemente, sistema econômico e poder político-militar.

Para o autor de *La era de la información: la sociedad en red* (2001) e *A Galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade* (2003), o contemporâneo é definido pela organização em uma rede global de informações. Temos o advento de um novo paradigma: o tecnológico como ponto crucial para distinguir os novos tempos. A chamada

“Revolução da tecnologia da informação” tem o poder de expansão em todas as esferas da atividade humana; porém, ele faz ressalva a um ponto que necessitaria de explicitação: dada revolução não significa, necessariamente, a criação de novas formas e processos sociais.

A sociedade industrial produziu, especialmente, meios de produção de bens a serem consumidos; já a sociedade pós-industrial, que caracteriza o século XXI, é marcada pela aceleração da informação e pela capacidade de torná-la programável. Programar o tempo futuro e presente tornou-se tão imprescindível quanto tornar a informação uma mercadoria para consumo:

O que caracteriza a revolução tecnológica atual não é o caráter central do conhecimento e da informação, mas a aplicação deste conhecimento e informação a aparatos de geração de conhecimento e processamento da informação/comunicação em um círculo de retroalimentação acumulativa entre a inovação e seus usos. A difusão da tecnologia amplifica infinitamente seu poder ao se apropriar de seus usuários e redefini-los. As novas tecnologias da informação não são apenas ferramentas para se aplicar, mas processos para se desenvolver [...] Pela primeira vez na história, a mente humana é uma força produtiva direta, não apenas um elemento decisivo do sistema de produção (CASTELLS, 2003, p. 7).

Para Bauman (1998), em *O Mal-estar da Pós-Modernidade* e em *Modernidade Líquida*, a virada do milênio resultou um tempo imemorial, de futuro iminente ou líquido, como frisa o autor em muitos dos títulos de suas obras. "A sucessão dos acontecimentos é um trem desenrolando seus trilhos adiante de si; e o rio do tempo é um rio que arrasta as margens consigo" (BAUMAN, 1998, p. 93).

O salto da atualidade é, portanto, marcado principalmente pela revolução tecnológica, informacional, robótica e científica. A globalização do capital aponta para um mundo eletrônico, sistematizado e tecnificado, ou seja, um ciberespaço pragmático em uma razão instrumentalizada rumo ao consumo e ao tecnocientificismo. É no cruzamento entre ciência e capitalismo que encontramos o cientificismo, campo no qual vemos a tentativa de superar os limites pelo recurso aos excessos. Mas, afinal, o que seria o excesso da ciência?

Lebrun (2004, p.69) adverte sobre o surgimento da palavra tecnociência: “a submissão da ciência à técnica resultou no neologismo tecnociência” – o ápice dos enunciados da ciência que apagam a possibilidade da enunciação advir. Assim, o cientificismo, que excede ao limite da ciência, produz o fora da referência simbólica, sendo, portanto, um gozo delirante cujo sujeito é subtraído. Na relação com o outro, o cientificismo operou uma conjunção da qual o resultado foi o apagamento do sujeito da enunciação, restando a imersão aos enunciados

produzidos pelo saber técnicocientífico: “A ciência se encarrega então, de esquecer ‘o dizer’ para reter apenas o ‘dito’ (LEBRUN, 2004, p. 60).

A tecnociência, racionalização instrumentalizada dentro das regras científicas do século XXI, ordena espaço e tempo dispondo efeitos nas relações do sujeito com a cultura, nas nações entre si e nas organizações políticas. Essas mudanças comprovam o triunfo da aliança ciência-capitalismo.

Para Bauman (1998), a globalização é um fenômeno histórico-social de longa data, que não quer dizer homogeneização global, mas um processo polarizado em dois polos: de um lado uma elite que controla um espaço temporal e circula nesta temporalidade caleidoscópica e labiríntica; de outro, uma massa em um espaço limitado. Nenhum dos polos sai ileso dos efeitos de mudanças avassaladoras e efêmeras, que, nos termos do autor, são mudanças líquidas. O que era sólido derreteu-se e, assim, torna-se obsoleto rapidamente.

Diante do que se derrete, o imperativo de consumo é produzido. Aquilo que não se sabe e que não se tem verte-se em produtos que a ciência poderá criar e que o mercado permitirá comprar. É tudo questão de tempo e este, assim como as distâncias, são percebidos, a cada vez, mais diminutas. Apresentam-se, desta forma, ciência e tecnologia (tecnociência) a serviço da tentativa de obliteração da falta e suspensão do mal-estar, conferindo a liquidez da sociedade atual, na qual o capital viaja leve e sem bagagem de mão.

No capítulo intitulado *Individualidade*, Bauman (2001, p. 64) lembra a seguinte citação de Lewis Carroll: “Agora, aqui, veja, é preciso correr o máximo que você puder para permanecer no mesmo lugar. Se quiser ir a algum outro lugar, deve correr pelo menos duas vezes mais depressa do que isso!”, denunciando, para tanto, que antes o capitalismo era pesado, o capital fixava-se no solo, com os trabalhadores empregados. Os passageiros do capitalismo pesado sabiam onde iriam chegar, pois existiam regras justapostas por um capitão. Vivia-se sob a égide do discurso do mestre. Havia um mestre muito bem delimitado a quem recorrer. Ou melhor: se antes existia um mestre, era possível identificá-lo.

Na atualidade, “o capital viaja leve – apenas com bagagem de mão, que inclui nada mais na pasta, telefone celular e computador portátil (...). Não precisa demorar-se em nenhum lugar além do tempo que durar sua satisfação” (BAUMAN, 2001, p.64). Os passageiros do “avião capitalismo leve” não sabem onde irão parar, pois desvendam assombrados que já não há mais piloto na cabine de comando. Não há mais regras de escolhas que possam assegurar a garantia da chegada. O mestre, que antes era possível ser identificado, não está mais em um

lugar delimitável, de onde se possa antever seus mandamentos. O capital, na atualidade, não tem mais lugar ou rosto, é imemorial, *liquefeito*, nos termos de Bauman (2001, p. 64).

Lipovetsky (2004) propõe como “tempos hipermodernos, o tempo-hoje”, quando uma explosão do individualismo é constatada. Uma ruptura abrupta com o tradicional dos séculos XVII e XVIII é observada em larga escala. É a era do individualismo ocidental, marcada pela apatia, indiferença e velocidade.

Como ressalta Lipovetsky (2004), com seu prefixo *hiper* adjetivando os *tempos*, por meio de “super” observações, investigações e nomeações, o binário ciência-capitalismo opera como se o gozo não deixasse restos no corpo e houvesse a possibilidade da relação sexual. “Eles fariam a suplência à ausência da relação sexual” (LACAN, 1974/2005, p.20). Destarte, a ciência que lida com a paixão pelos limites, esbarra, na atualidade, naquela que trabalha em prol do mercado, articulando para tentar aplacar a falta em seu empuxo à dominação, eliminando a possibilidade do sujeito advir.

Paul Virgilio (1996), em *Velocidade e Política*, aborda o *tempo-ganho*, marcado, fundamentalmente, pela velocidade. Trata o veloz como um ganho, o bônus do contemporâneo realizado através da voracidade da velocidade. O cibernético, o informacional e a tecnociência pulverizam os enunciados da ciência, dos quais nos fala Lebrun (2004).

Tais enunciados soltos exalam, tomam a mídia e constituem o centro da articulação científica. Uma ciência contabilizada em *bits* de informação e informatização. É uma espécie de lógica da corrida, velocidade como valor máximo. Não é à toa o prefixo *hiper*: hipermodernidade, hipersociedade, hiperconsumo, hipercapitalizado, anunciado por diferentes campos de saber, como marca fundamental da atualidade.

A grandeza e a eloquência do tempo-quando lança o homem hiperindividualista, que recrudescer no século XXI desgarrado do coletivo. A autonomia e a independência aliam-se ao imediatismo do mercado, segundo Virgilio (1996) e Lipovetsky (2004).

Se a sociedade moderna foi sinônimo de industrial, a sociedade contemporânea é fruto da legitimação da ciência esgarçada através da amarração com as tecnologias, como um epicentro. Giddens (1991) ressalta o fato de que as reações não estão mais pautadas na política tradicional. Tem-se uma política pautada na experimentação imediata, ou na experimentação do imediato, com adição de diferentes compulsões, dentre essas, o consumo exacerbado. Este, propõe o autor, é a maior sideração de nosso tempo.

Em a *Sociedade de consumo*, Baudrillard (2007) assevera que os homens não se cercam de outros homens, mas de objetos: carros, TVs, computadores; produzem-se sujeitos insaciáveis na demanda de consumo, como uma máquina de repetir a velocidades alucinantes. O que permanece na série ilimitada dos objetos é o consumo e o gozo em consumir é pura repetição muda. De objeto em objeto, é o que legifera a máquina capitalista.

Zizek (2012), em *O ano em que sonhamos perigosamente*, ressalva o que Alain Badiou constatou, ao transmitir que vivemos em um espaço experimentado pouco a pouco como um “sem mundo”, e nesse espaço a única forma de protesto que o espaço social pode assumir é a violência desprovida de sentido. O que podemos ressaltar com Lacan, através da articulação: o que é foracluído no simbólico retorna no real.

Até o Nazismo inaugurou um mundo, afirma Zizek (2012), pois existia um inimigo e um objeto bem circunscrito a ser atingido. O autor conclui pontuando que, talvez, esse seja um dos maiores perigos do capitalismo: embora seja global e crescente, ele sustenta uma constelação ideológica “sem mundo”, ou seja, tudo por ser atingido e revertido em matéria de manipulação capitalista; prova disto é o fato de que qualquer coisa pode virar produto e ser lançada no mercado. Se temos o “fundamentalismo islâmico”, podemos pegar esse fundamentalismo e torná-lo um produto vendável. Se temos “o medo”, podemos vender a “segurança”.

O capitalismo, de tal modo, retroalimenta-se de maneira que, qualquer público é público; seja lá qual seja o alvo – cristãos, budistas, chineses, cubanos – ele destotaliza significados e os engole; torna produto e põe nas prateleiras. Como se destotalizasse o Um da mestria do discurso do mestre para cooptá-lo de um outro lugar, como apontaremos mais adiante, no discurso capitalista o S1, do significante mestre, está embaixo da barra, quase inerte frente aos objetos produzidos pelo saber da tecnociência.

A apontar o contemporâneo por meio de autores de outros campos de saber para, então, discutir a psicanálise e suas interrogações na atualidade, é uma linha que se traçou no percurso deste trabalho e que visa, mais do que a definir, a garantir ou a concluir periodizações históricas, a situar questões relativas à psicanálise no que se refere aos efeitos da aliança ciência-capitalismo. Compreende-se que a cultura possui seu ponto de inapreensibilidade, o qual a psicanálise não ignora. Ao contrário, toma-o como lugar de apropriação. Não se pode vislumbrar outro lugar para a psicanálise, senão diante do próprio mal-estar na cultura.

Em 1978, o filósofo italiano Giorgio Agamben sublinhava: “uma autêntica revolução não visa apenas mudar o mundo, mas, antes, a mudar uma experiência do tempo” (AGAMBEN, 2005, p. 111). Ao lançar questionamentos precisos a respeito da interrupção cronológica, o autor suspende os ponteiros fixos do relógio, para delinear outra experiência com o tempo. Agamben convoca a pensar um contemporâneo descolado, suspenso e precípuo. Isso remete ao questionamento de Freud relativo às inovações do progresso em *O mal-estar na civilização* (1930), e ao de Lacan sobre as ingerências do tempo lógico.

Talvez pudéssemos apontar um *contemporâneo-lógico*. Situar a contemporaneidade frente à psicanálise de maneira lógica, suspensa, descolada, como permite Agamben, é marcá-la diante de uma dissociação e de um anacronismo. O contemporâneo é uma experiência singular com o tempo, da qual o sujeito não tem como se esquivar, pois está irremediavelmente precipitado. Dessa relação com o tempo, resta um duplo movimento: aderência-distância: “adere a este e, ao mesmo tempo, toma distância; mais precisamente essa é a relação com o tempo de uma dissociação e um anacronismo” (AGAMBEN, 2009, p. 59).

De acordo com o autor, “aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela” (AGAMBEN, 2009, p. 59). Com essa constatação, Agamben suspende idealizações e pretensas ideologias midiáticas a respeito da contemporaneidade para explicar:

Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente (AGAMBEN, 2009, p. 63).

No que diz respeito ao escuro, Agamben destaca a atividade da retina na escuridão, no puro breu, partindo do preceito neurológico de que a ausência de luz desinibe uma série de células periféricas da retina, as *off-cells*. Tais células são responsáveis por nossa experiência de visão no escuro. Nessa experiência, lança mão de um escuro que não implicaria inércia ou passividade na contemporaneidade, mas, ao contrário, uma atividade, habilidade singular para neutralizar as luzes que cegam e sideram o sujeito na atualidade.

Longe dos imperativos intempestivos da mídia que se apressam por definir homens e mulheres contemporâneos, *hiper, out, on*, antenados, descolados, e assim por diante, a série

segue. O conceito do filósofo desloca essa cegueira luminosa da atualidade para guiar um contemporâneo precipitado na obscuridade de sua época.

Sem urgências alarmantes, ou sob a égide de um tempo capitalizado, em que “tempo é grana”, o autor lança a íntima obscuridade como um olhar fixo para o sem luz. Olhar as trevas de uma época é não se perder em meio ao excesso de suas luzes, brilho do qual, os slogans cheios de significados e sentido não cessam por arrebatá-lo. “Significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar” (AGAMBEN, 2009, p. 65).

Tomar a cultura como o lugar do tempo do mal-estar em que sempre escapa algo de impossível, talvez seja a formulação que a psicanálise propõe, diante da questão: “e o que nós, contemporâneos [ou não], temos feito com isso?” (ELIA, 2008, p.12).

3.2. A psicanálise da cor da pulsão:

Aprender a psicanálise em extensão, conforme incita Lacan na *Proposição de 9 de outubro de 1967*, esgarça o alcance da mesma, amplia a inquietação que parte da prática clínica e exige que o sujeito se vire diante das homogeneizações dos discursos vigentes na cultura. Exige dos analistas um posicionamento, rumo à sustentação das dimensões históricas, políticas e econômicas de seu tempo, para não se ficar “out of date”, marcado pela celeridade, como menciona Rugde (2006, p. 11) ou, frente ao que Koltai (2009, p. 2) propõe sobre a “trágica história do último século”:

Dois totalitarismos, bombas atômicas, duas guerras mundiais, várias guerras civis só fez confirmar a percepção freudiana da natureza humana. Neste final de século, as constatações de Freud nada têm de anacrônico, e aos horrores do passado podemos acrescentar a sociedade dita “pós-moderna”, frutos do desenvolvimento cada vez maior da tecnologia que pretensamente deveria garantir o bem estar. As mudanças de nosso tempo parecem todas convergir para uma degradação do laço social que se manifesta pelo aumento do individualismo, fim das ilusões e depressão que, mais que uma miséria afetiva, vem se transformando num modo de viver.

Freud (1921/1996), em *Psicologias das massas e análise do eu*, adverte que nossa vida psíquica em nada difere da coletividade e do humano no laço social. É uma assertiva patente para esclarecer que a psicanálise que se aplica à cultura diz da própria estrutura de

constituição do sujeito. Didier-Weill (2011, p. 9) aponta: “Freud anunciou, situando além da questão inconsciente sobre a identidade sexual, ‘quem sou eu?’, esta outra questão ainda mais radical: ‘eu sou?’, ‘eu sou falante?’”. Freud lança o sujeito à radicalidade do campo do Outro, imbuído na linguagem e no laço.

Em *A questão da análise leiga*, Freud (1926/1996, p.232) propõe: “o uso da análise para a terapia das neuroses é apenas uma de suas aplicações; quem sabe o futuro demonstre que não é a mais importante”, agregando, desde o início, à prática clínica do um a um a função do psicanalista de crítico da cultura. Segundo Goldenberg (2006), Freud nunca se ocupou de tratar da política como objeto específico. Ele ressalta que o tratamento dado ao político pode ser sido antes como prática do que como teoria, menos o *ser*, do que o *fazer* político.

O anúncio dos três ofícios impossíveis: educar, analisar e governar articula o fazer político para situar não o lugar de impotência de tais ofícios na polis, mas as condições de possibilidade de exercê-los. Dito de outra forma, exercê-los dentro da impossibilidade, pois governar tudo é impossível, algo resta, escapa.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/1992) coloca uma perda de gozo para que se esteja na cultura, abordando as maneiras que o sujeito encontra para lidar com esta falta constituinte e estrutural que o inaugura no laço, isto é, diz respeito às vias que o sujeito encontra para lidar com seu mal-estar, o mal de ser faltante e estar na civilização. Ora, ao mesmo tempo em que o laço barra a operatividade da pulsão de morte, ele sustenta a pulsão de morte.

Segundo Fuks (2006, p. 25):

Os *estudos sobre a histeria* são um tratado sobre os efeitos da política de repressão sexual novecentista e, ao mesmo tempo, um testemunho do nascimento da prática clínica que permitia e incentivava o regresso das paixões à cena social. Ataques histéricos – ações de protesto – e outras esquisitices da histérica, cuja lógica permanecia incompreensível até o advento do *talking cure*, figuram no texto de 1895 como objeções ao controle excessivo do Outro. Ao mesmo tempo, a hospitalidade da escuta freudiana para com essas manifestações, que determinou os sulcos da escritura de um saber que não se sabe – o inconsciente –, atravessa esse escrito e transforma o leitor. Na dolorosa cruzada dos sintomas histéricos e obsessivos, Freud encontrou apoio incontestante para criar a cena psicanalítica do coletivo.

A autora lembra, ainda, a fala decisiva de Freud ao ser interrogado a respeito de sua posição política: “nem branco, nem preto, nem fascista, nem socialista [...]. Há que se ser da cor da

carne” (FUKS, 2006, p.24). Referência à cor do visceral, ou à *cor da pulsão*, expressão elencada para abrir esta passagem do trabalho sobre a prática analítica, no limiar de seu tempo, avessa a identidades políticas de dominação, idealizações e totalitarismos.

A declaração freudiana, acima, permite duas reflexões: a psicanálise não possui visão de mundo, mas questiona visões presentes na cultura; e outra acerca da impossibilidade de a pulsão ser tomada por via de periodizações históricas. Isso é pontuado por Freud ao anunciar a psicanálise no limiar do visceral ou pulsional. Ainda assim, todo laço social é também uma espécie de enquadramento da pulsão, do que a pulsão tem de incivilizável, assim como os discursos propostos por Lacan.

Avessa a identidades normativas, a pulsão é incivilizável e, no entanto, está na civilização. O ato de civilizar, a cultura, por assim dizer, os discursos, são enquadrados à pulsão diante de um resto inassimilável. Se Freud denunciou as limitações coercitivas da era vitoriana, Lacan precisou as imposições do saber científico aliado ao capitalismo. Maio de 68 foi o marco para *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-70), dedicado inteiramente a elaborar o discurso do analista como o avesso do discurso da mestria e dos ditames de um mestre, como tratamos no primeiro capítulo.

Segundo Brousse (2000), Lacan define a mudança na modernidade como uma modificação discursiva que repercutiu diretamente no lugar de mestria. “Nova tirania de saber” é a expressão anunciada por Lacan (1969-70/1992) para designar a contemporaneidade, o saber *todo* que se localiza no lugar de agente ou do antigo mestre. A partir desse ponto específico, aponta-se a contemporaneidade e a virada provocada pelo capitalismo avançado:

A consequência é a impossibilidade de neste lugar –como poderíamos ter a ilusão – aparecer a verdade. Este todo-saber se apresenta como tendo efeito sobre a verdade, efeito de desaparecimento, ou pelo menos, uma dissociação entre saber e verdade, o que implica – como sigo dizendo – que o signo da verdade pareça em outros lugares. Em que lugares? A questão é a seguinte: o que substitui o escravo da antiguidade são os produtos de consumo. (BROUSSE, 2000, p. 165)³

³ Tradução livre.

Em *O Seminário, livro 18: De um discurso que não seria do semblante*, de 1971, Lacan é categórico, ao afirmar sobre o capitalismo, que, “um capitalismo retomado num discurso do mestre é justamente o que parece distinguir as consequências que resultaram, sob a forma de uma revolução política [...]” (LACAN, [1971] 2009, p.154). É diante da modificação nos lugares de saber e verdade, operada no discurso do mestre, que temos como efeito a produção de um discurso ímpar, o discurso do capitalista. Este sim, é o laço dominante em nossa sociedade (QUINET, 2006).

Localizar um campo de saber, como a psicanálise em relação à contemporaneidade, é um exercício de questionamento relativo ao sujeito desejante, face a tantas promessas de adição que o capitalismo interpõe no mercado do gozo.

3.3. O discurso do capitalista e sua pretensão ...

De jeito nenhum que eu lhes disse que o discurso capitalista seja feio, é ao contrário alguma coisa loucamente astuciosa [...] loucamente astucioso, mas condenado à morte (LACAN, 1972, p. 48).

Produzido no final da década de 1960, posterior às manifestações de 1968, este tema – o “discurso do capitalista” – nós o devemos a Lacan, define Soler (2011). O discurso do capitalista como um discurso de dominação não só prescinde, como destrói os laços, exclui o sujeito desejante e produz uma lógica incessante de gozo. Esse ponto faz-nos retomar a assertiva a ser sustentada: a psicanálise não se ocupa somente do um a um, ou se é verdade que, ao se ocupar também, e em larga escala, do um a um, não se poderia dizer que isso não seja uma questão de laço social. A esse respeito, Koltai (2009, p. 2-3) propõe: “como reatualizar a problemática do mal-estar em nossa modernidade? Como pensar em nossos dias a amarração entre universal e singular?”.

O *discurso do capitalista*, proposto por Lacan, embora de maneira fragmentada em sua obra, chama atenção no que se refere ao capitalismo avançado, pois não só reatualiza a questão do mal-estar na atualidade, mas interroga essa questão paradigmática da obra freudiana, quando propõe a suspensão do mal-estar em nome de um bem-estar programável.

Elementos acerca da existência do discurso do capitalista podem ser apontados ao longo do ensino de Lacan, segundo Alberti (2000); porém, é somente a partir de *O Seminário*,

livro XVII: O avesso da psicanálise, lição sobre Édipo, Moisés e o Pai da horda, que Lacan propõe: “não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua chave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência” (LACAN, 1969-70/1992, p.103).

Posteriormente, em *O Seminário, livro XVIII: De um discurso que não fosse do semblante*, de 1971, outra menção pode ser encontrada: “longe de o discurso do capitalista se sair pior por esse reconhecimento como tal da função da mais-valia, parece que nem por isso ele deixa de subsistir [...]” (LACAN, 1971/2009, p.154). As passagens de Lacan revelam articulações importantes desse discurso, sendo a primeira respectiva à mutação provocada no discurso do mestre e a segunda respectiva à mais-valia, ao mais-de-gozar e ao imperativo de gozo implicado na lógica discursiva. Em 1972, em *O Seminário, livro XIX: ...Ou pior*; nas conferências sobre *O saber do psicanalista*, em Saint-Anne; e em *Televisão*, de 1974, outras articulações sobre o discurso do capitalista podem ser encontradas, assim como seu matema será ponto de discussão.

Ribeiro (2012) assevera: por mais que modificações patentes já tivessem ocorrido na sociedade desde um dos mais importantes textos freudianos sobre a cultura, *O mal estar na civilização*, é somente a partir da emergência desse discurso em especial, o discurso do capitalista, que o deslizamento rumo a uma mudança no laço pode ser anunciada. A seriíssima mutação ocorrida a partir da Revolução Industrial, ou “pequeno deslize”, pode ter, à primeira vista, aspecto de sutileza, porém traz “sérias consequências”.

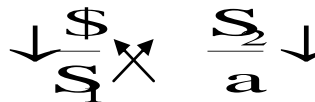
Lacan não dedicou um seminário especial ao discurso do capitalista, também nunca pronunciou sua formulação, como um quinto discurso. Ele propôs o discurso do capitalista como decorrência do discurso do mestre. Desse efeito, algo se fez e se excedeu, uma operação de excesso que desmontou a mestria organizada. O discurso do capitalista não é uma engrenagem circular como os outros quatro discursos. É uma dominante fragmentada por duas alianças fechadas que emperram ao se tentar movimentá-las.

É somente na conferência proferida em Milão, a 12 de maio de 1972, a despeito de formulações advindas de anos anteriores, que a formalização desse discurso será apresentada. Para que o discurso do capitalista pudesse advir foi preciso que certos limites fossem ultrapassados, garante Lacan: “em poucas palavras, isso acontece àquilo cuja mutação tentei apontar-lhes. Espero que se recordem disso, e se não recordam – é bem possível –, vou

lembrar-lhes já, já. Falo dessa mutação capital, também ela, que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista” (LACAN, 1969-70/1992, p. 159-160).

A mutação ocorrida no discurso do mestre foi prestada a partir da inversão entre os lugares de \$ e S_1 . No lugar de agente, tem-se um sujeito (\$), que nada tem a comandar, a não ser sob os mandamentos de um mestre que legifera sem rosto (S_1). Em outras palavras:

O agente agora é o sujeito, mas ele não agencia nada. Ele é apenas o “testa de ferro” do discurso e quem permanece no comando é o mestre, escondido no lugar da verdade. Na contemporaneidade, o capital não tem face e não há negociação possível quando as bolsas de todo o mundo despencam (RIBEIRO, 2012, p. 2).



O mestre, escondido no lugar de verdade (S_1), continua a conduzir o trabalho do escravo (S_2), bem como o sujeito (\$) é instigado pela própria mais-valia, mais-de-gozar, que o invade, que ele consome e que o consome ou, conforme Lacan propõe em Milão (1972), algo loucamente astucioso capaz de consumir e se consumir. Afinal, no discurso do capitalista não há hiato. No matema, existem apenas flechas contínuas sem ruptura: “tendo por resultado que não se pode mais designar o termo que comanda, define a ordem” (SOLER, 2001, p. 59).

O que Lacan nomeou como discurso do capitalista e pontuou como tão singular em relação aos outros quatro discursos seria uma “montagem de discurso” (GONÇALVES, 2000, p. 115). Um algoz de sua própria estrutura compacta é posto em um circuito fechado, operando um curto-circuito.

O curto-circuito é montado como um artefato fadado a fechar sem a possibilidade da descontinuidade dos outros quatro discursos, pois, enquanto discurso, não se sustentaria se fosse tomado como análogo aos outros, que se apoiam em uma descontinuidade e em uma perda de gozo no laço. Os quatro discursos sustentam-se numa falha composta pelas impossibilidades de governar, educar, analisar e fazer-se desejar.

Como seu próprio matema articula, o discurso do capitalista é uma montagem armada e amarrada em uma formalização maciça. São quatro vetores completos e diferentes em sua direção em relação aos outros. Esse circuito movimenta-se a velocidades estonteantes,

remetendo ao que Bauman elucidava, em *O mal-estar da pós-modernidade* e em *Modernidade líquida* (2001), quando menciona a liquidez da sociedade atual, os tempos em que o capital viaja leve, sem bagagem de mão; ou mesmo Lipovetsky (2004), com seu prefixo *hiper* adjetivando os *tempos hipermodernos*, o *tempo-hoje*, e a abrupta ruptura com os séculos XVII e XVIII, quando a velocidade advém como ferramenta fundamental para a produção dos novos objetos do capitalismo.

Resta a dúvida se essa produção tem como objetivo um novo objeto, mais moderno, mais completo, mais *high-tech*, *hiper* ou se, nessa mesma tentativa, o resultado não passa de um mercado do obsoleto, com a profusão constante de quinquilharias ultrapassadas. Retoma-se o matema e tem-se a formalização que se repete, o sujeito (\$) relaciona-se com a mercadoria-objeto (a), comandado pelo mestre, capital (S₁).

O gozo em consumir é pura repetição muda, de objeto em objeto, é o que legifera a máquina capitalista. A repetição, esclarece Lacan, é o gozo, é o que se dirige contra a vida, no rompimento do ciclo e da engrenagem, tende ao inanimado, tensão zero, como ensina Freud. “A repetição se funda em um retorno do gozo” (LACAN, 1969-70/1992, p. 44).

3.4. Os objetos do capitalismo e o mercado de gozo:

Além da poderosa mutação realizada no discurso do mestre, o discurso do capitalista, ao suspender o hiato presente nos outros quatro discursos, provoca outra operação (a → \$). A essa tentativa de obliteração da fantasia, ao prometer a possibilidade de acesso direto do objeto ao sujeito, designou-se como o que perverte o humano (FINGERMANN, 2005).

Diante do cerceamento da possibilidade de laço com o outro, resta o laço com os objetos, *gadgets* no discurso corrente do mercado, “*latusas*”, segundo Lacan. Há *gadgets* por todos os lados: “O mundo está cada vez mais povoado de *latusas* (...). Não 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” (LACAN, 1969-70/1992, p. 153). *Latusas* é um termo criado por Lacan, a partir de um jogo de palavras, para falar da aletosfera, da esfera das criações humanas. É a mistura das palavras *aleteia* e *ousia*, em que a primeira diria do que vela e desvela e a segunda faz referência ao que está entre o ente e o ser (LACAN, 1969-70/1992).

A falta-a-ser do sujeito, na atualidade, é uma “falta-a-ser-rico” (QUINET, 2006, p. 40), que desqualifica o que é da ordem do sujeito, para lançar a demanda ao nível da necessidade. Ela produz o sujeito descapitalizado, inadimplente, endividado, à mercê da insaciabilidade do capital nos caminhos de uma dívida perene.

O que a formalização do algoritmo do discurso do capitalista anuncia é a possibilidade de uma sutura, uma anulação da hiância do desejo, proposta na fórmula da fantasia, que subjaz à figuração do desejo: $\$ \diamond a$. Essa obliteração é feita a fim de dar um acesso direto à ilusão de poder existir, pelo menos, um objeto que aplaque o mal-estar, o que leva à busca desenfreada na cadeia de consumo. Uma busca infundável, pois o objeto proposto como suturante é uma falácia do discurso capitalista, que se propõe a sustentar o engodo.

Os objetos do capitalismo são produzidos para fazer surgir, no lugar do desejo, um objeto da ordem de uma demanda forjada, não pelo sujeito, mas pelo brilho do objeto imposto pelo mercado. O objeto torna-se, assim, da ordem do palpável e não do enigmático, para que o sujeito creia ser esse mesmo objeto aquele que viria fechar o circuito da pulsão. Um objeto feito sob medida,

[...] no lugar da lógica desejan-te, na qual cada objeto não seria percebido senão sobre um fundo da ausência (simbólico) em relação ao qual seu brilho (fálico) se sustentaria, viria outra lógica, na qual o objeto é proposto como real e adequado a sua demanda; demanda que já não guardaria mais uma relação dialética com o desejo, sempre particular, mas que nasceria das qualidades contidas no objeto mesmo (VOLTOLINI, 2007, p. 202).

Objetos produzidos pela ciência e pela tecnologia (tecnociência) a serviço da tentativa impossível de obliteração da falta e suspensão do mal-estar. Os objetos do capitalismo são fabricados em prol de um bem-estar econômico, social, físico e de outros tantos slogans que se encontram estampados em comerciais. Eles são avessos ao mal-estar e propõem a restituição do gozo perdido – por estarem na cultura – e a produção incessante de mais-de-gozar. O objeto *a*, no discurso do capitalista, visa a tomar a demanda pelo desejo. Trata-se, portanto, de objeto cheio de vento, o vento da voz humana, lembra Lacan, o eco de tudo o que remete a uma demanda apelativa, sedutora e vertiginosa.

Os objetos-latusas perseguem a difícil tarefa de fazer sutura, porém declinam diante da produção de outro objeto mais atual, ou melhor, com mais tecnologia acoplada. Isso serve ao sistema, é a própria lógica do capital. Entra em cena a imperiosa condição do discurso a serviço da produção de demanda para que um novo objeto seja produzido e consumido no

circuito vertiginoso de gozo: “No discurso capitalista o desejo é rebaixado à categoria da necessidade fazendo-nos crer que como se trata de necessidade há sempre um objeto que lhe corresponde” (VOLTOLINI, 2007, p. 202).

O discurso do capitalista fabrica um objeto animado na promessa de que o próximo objeto suture melhor, acople-se melhor; e, assim, Alemán (2003, p. 29) propõe que: “o discurso do capitalista mundializou o objeto técnico” definindo a lógica do capital. Trata-se de uma lógica totalitária apresentada ao sujeito como única solução possível – o lugar de consumidor. Essa segregação petrificante é apresentada sob o engodo de privilégio: o “[...] indivíduo consumidor, que em sua dimensão de consumido não encontra lugar para seu *pathos* (sofrimento), para formular demandas, remetido que fica à colagem do objeto da demanda ao objeto de consumo” (ROSA, s.d.). Via de regra, o objeto ganhou a função de produzir demandas ao sujeito, o sujeito que foi assaltado pelas mãos sedutoras do mercado, oferecendo objetos do capitalismo.

Maurano (2000, p. 1) denuncia que a vida na atualidade é como um viver em tempos em “que se abomina o impossível [...]. Tempos de qualidade total”, pois as impossibilidades são abomináveis, sempre a meio caminho da superação, da super superação, das resoluções simples, com técnicas, ajustes plásticos, magnéticos, eletroeletrônicos, uma verdadeira mágica do superar o humano, com acesso à demanda e à procura. Um mercado do indizível, do impalpável, do invisível, onde tudo parece ter acesso direto a ser dito, tocado e visto até o fim. E um fim com sucesso, é claro! O sucesso é fundamental, “o imperialismo do sucesso é palavra de ordem” (MAURANO, 2000, p. 1). Assim sendo:

Se ao mestre interessa que “as coisas andem”, ao capitalista interessa sustentar a insaciedade como modo de insatisfação do sujeito. Não se trata de tirania do saber, como no discurso universitário, mas da tirania da falta relativa à divisão do sujeito. Tirania do apelo à ortopedia, à síntese. O sujeito “em falta” dirige-se ao lugar da verdade, submetendo-se ao mestre no ciclo de produção de “falta-de-gozar”, que volta novamente a espicaçá-lo, refazendo-se o circuito (GONÇALVES, 2000, p. 74-75).

Para Soler (2011, p. 58), Lacan assevera que Marx precipitou a existência de um objeto perdido, a mais-valia: o objeto “cotidianamente perdido”, sede de falta de gozar. A mais-valia foi apreendida por Lacan (1969-70/1992) como objeto mais- de- gozar, da qual uma economia faz seu princípio. Para Quinet (2006, p. 39), “nesse ciclo, o lugar da mais-valia coincide com o dos objetos de gozo – gozo prometido – e não alcançável por estrutura”.

O que se tem é uma “ética de direito ao gozo” (SAFATLE, 2005, p. 119-138). O discurso do capitalista impõe a lógica incessante da procura do gozo, isso é o que impulsiona as possibilidades e uma infinitude de escolhas no universo do consumo, sob a égide da produção do mais-de-gozar:

Nessa conjuntura, o gozo enseja um problema global, tão custoso quanto real, material e urgente. Espinhoso porque é um problema difícil de conceber, exprimir e mesmo admitir. Concreto e imperioso, porque se trata de um dos maiores desafios do mundo contemporâneo (COSTA-MOURA; FERNANDES, 2011, p. 69).

Quinet (2006, p. 36) propõe que o discurso do capitalista sustenta o emblema dos discursos de dominação, que pode ser traduzido por um jargão do mercado financeiro: “goela abaixo” – G.A. –, sigla reveladora no que diz respeito à tentativa de abolição do sujeito desejante, pois tudo faz, demanda ou assevera para que o sujeito ceda de seu desejo, tudo vai “goela abaixo”, é um discurso engolidor. Ceda em prol do discurso G.A:

É o sujeito do capitalismo radicalmente à mercê do sistema que ele produz e que o produz; um sistema no qual vale tudo: qualquer coisa tem preço e valor de troca; qualquer coisa serve para fazer funcionar a máquina que faz “relação”, e alimentar a ilusão de que a coisa satisfaz, faz gozar, constitui uma oferta que responde exatamente à demanda. A precariedade desta satisfação não desalenta o sistema de produção em série ilimitada de coisas mais e mais evanescentes, descartáveis, virtuais, confirma, retroalimenta, garante o sistema todo e sua reprodução se perpetua (QUINET, 2006, p. 79).

3.5. A forclusão do laço:

Lacan (1971-72), no seminário *O saber do psicanalista*, atesta que o discurso do capitalista foraclui o laço social: “*Verwerfung*, a rejeição fora de todos os campos do simbólico com aquilo que eu já disse que isso traz como consequência. A rejeição de quê? Da castração” (LACAN, 1971-72, p.46). Paradoxo de um discurso que está no laço, prescindindo-o, o discurso do capitalista não só não faz laço, como se presta a sua dissolução e à desagregação de solidariedades sociais. Segundo Soler (2011), se antes não se observava o declínio dos laços, o traço patente de nossa época é sua fragmentação constante e vertiginosa:

laços com a família, com o trabalho, com a parceria amorosa, com a amizade, entre outros. Há uma consciência da precariedade, inexistente trinta ou cinquenta anos atrás.

Lacan anteviu essa precariedade rumo à dissolução, dissipação pós-Revolução Industrial, que teria como produção relações esquizofrênicas, isto é, fragmentadas. O laço via latusas (\$ - a) foraclui a possibilidade do laço com o outro. A amarração antes figurada ($S_1 - S_2$) pelo discurso do mestre é abolida; não há flecha (\$ - S_2) diante da foraclusão da castração apontada por Lacan: “o que resta aos estropiados do destino é correr atrás do que possa representar um simulacro do laço social [...]. Em lugar de uma idílica ‘máquina desejante’, temos aqui a ‘máquina esquizofrênica’” (RIBEIRO, 2012, p. 172-173).

A máquina esquizofrênica são os muitos trabalhadores expropriados de seu saber, estropiados no que fazem; que repetem, como máquinas, os ditames do capital por um mercado de gozo incessante. Fantoches esvaziados de libido somam-se, como Chaplin de *Tempos modernos*⁴, e avançam pela sociedade contemporânea cada vez mais imbuídos na objetividade da técnica, oblatividade do desejo.

No que se multiplicam, transformam-se em uma espécie de trabalhadores auxiliares: “na esquizofrenia, o confronto com este gozo opressor levaria à ‘extinção da libido’, deixando o esquizofrênico como presa deste Outro gozo do qual se torna ‘trabalhador auxiliar’” (RIBEIRO, 2012, p. 174). Auxiliares da técnica e do cientificismo reproduzem a posição esquizofrênica, a repetição prosseguida, o corpo despedaçado, os gestos mecânicos, os espasmos, a invasão do gozo. Não são ao acaso as denominações: “temos um exército de reserva”, “vagas para cadastro de reserva” ou uma “reserva de mercado”.

O pequeno deslize entre S_1 e \$ impossibilita que o sujeito, no lugar de agente, faça laço com o outro, lugar ocupado por S_2 . \$, por sua vez, é movido pela mais-valia, pelo mais-de-gozar que o invade, repetição prosseguida, consumação lançada por Lacan: um mais-de-gozar invasivo, pois “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” (RIBEIRO, 2012, p. 174). Ao subtrair a castração, o discurso do capitalista foraclui as coisas do amor (LACAN, 1971-72).

Fato é que, a despeito de muitos discursos e semblantes do amor, que vão desde a *philia grega*, do amor cortês, passando pelo teatro clássico do século XVII, o que se tem a oferecer ao outro, no amor, é, não mais do que a própria castração, assegura-nos Soler (2011). Com os investimentos libidinais esvaziados, a desistência dos objetos de amor cadenciam a

⁴ *Modern Times*. Direção: Charles Chaplin, 1936.

impossibilidade do laço na atualidade, bem como as sublimações. A respeito disso, aponta a autora:

Atualmente, isso aflora na consciência comum, na medida justamente em que os semblantes do amor periclitaram com o discurso do capitalista. Eu colhi da boca de um analisante isto: meditando sobre os problemas para ficar com uma mulher com quem se encontrava no momento, ele percebia que, finalmente, não poderia abandonar a parceira como uma mercadoria. Isso queria dizer para ele uma coisa muito precisa, é que ele não podia se impedir de sonhar com mulheres cujo valor só é fixado pelo mercado do erotismo, e que evidentemente, aquelas que ele encontrava e as “produtos de mercado” do *sex appeal*, não colavam de forma alguma. Ele tinha então uma fórmula: ‘finalmente, a parceira também é uma mercadoria’ (SOLER, 2001, p. 62-63).

Excluir as coisas do amor, rejeitar a castração e forcluir o laço social não é sem consequências, pois aceder ao gozo, antes impossível ao sujeito, no discurso do mestre, leva ao engodo da possibilidade, no discurso do capitalista. “Devido à torção do discurso capitalista, que curto circuita a função da fantasia, o objeto reina e convida o sujeito a ultrapassar inibições” nos coloca Caldas (2013, p. 7). Um dos resultados dessa operação “é um individualismo louco”, segundo Soler (2011, p. 61), ou um individualismo forçado, uma vez que o sujeito, hoje, toma como tarefa o laço social. Esse é um movimento completamente oposto ao de antes, em que o desafio estava em apartar-se dos laços muito consistentes, cerceadores, armaduras familiares.

No campo das pulsões, nada passa ileso. Quando o discurso impõe como causa o mais-de-gozar abrem-se as comportas, vai-se à contramão do laço produzindo algo da ordem do que viola: “o olhar invade e a voz é compelida a confessar seu gozo, deixando pouco lugar para o íntimo, o segredo e o sigilo” (CALDAS, 2013, p. 7). Além disso, há uma “violência calculada” (SOLER, 2011, p. 64), ou melhor, “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” (ALBERTI, 2011, p.7).

Diante do sem saída do discurso capitalista, Lacan (1901-1981, 1993), em *Televisão*, apontou a saída via discurso do analista. O psicanalista pôde, sobretudo, precisar o discurso do capitalista, apontar seus movimentos e sua vertigem no que tange ao desejo: “Interpretar um discurso quer dizer revelar o mais-de-gozar, ou os modos de gozo [...]”, pontua Soler (2011, p. 64). Suspender o que vela o mais-de-gozar é a presteza que a psicanálise pode

suscitar diante de um discurso que toma esse mais-de-gozar como causa geral, o que, por sua vez, implica subtrair desta causa geral, uma causa desejante.

Lacan, em referência à posição do analista, no discurso do analista, de santo que não faz caridade e que, por sua vez, é o único que dá lugar de sujeito ao outro, ensina: “quanto mais somos santos mais rimos, é meu princípio, ou seja, é a saída do discurso capitalista, o que não constituirá um progresso se for somente para alguns” (LACAN 1974/1993, p. 34). Com isso, questiona-se: revelar a causa geral do discurso do capitalista implicada no mais-de-gozar, pode subtrair uma causa desejante que não seja só para alguns?

Como sustentar a psicanálise e livrá-la ao sujeito, frente a um discurso que permite ao \$ tudo consumir e nada querer saber? Tais questionamentos atravessam a clínica na atualidade, visto que, se o discurso do capitalista torna causa geral o mais-de-gozar, mais-valia – forma fundamental da economia –, cabe à psicanálise o contraponto, o avesso à causa geral, a causa singular, a pequena parte desejante, operação ímpar de subtração a essa grande ordem discursiva. Ou se estará sob o solavanco do sentimento da falta a gozar, que solapa a sociedade capitalista atual, formando exércitos de devotados a uma máquina de gozo, tornando-a cada vez mais devastadora à medida que impõe ao sujeito determinadas relações com a demanda adiante de um gozo incessante. Isso sustenta não mais do que a pulsão de morte.

Jorge (2005, p. 12) adverte: “Ninguém é substituível”, apontando a impossibilidade da rápida substituição de objetos e pessoas que o discurso do capitalista promete. Disso há consequências, tais como: o “silenciamento do sujeito” que “não mais conta em sua particularidade”, mas no utilitarismo funcional do lugar de consumidor:

A legitimação do gozo sexual e da busca desenfreada por objetos de gozo que prevalece em nossos tempos afeta tanto as mulheres quanto os homens, mas são as mulheres que mais se ressentem do curto-circuito que afeta o laço social com o Outro. Em nossos tempos, tempo de festa permanente, se trata de que nunca chegue o momento de *the party is over*, porque o sujeito, entregue à festa perpétua, procura obturar todo vazio, toda falta (ZALCBERG, 2011, p. 2).

Na mesma linha, Manso de Barros (2012) – no que diz respeito às mulheres e ao capitalismo, ou, conforme pontua, sobre as mulheres e o mercado – articula que, se esse objeto *latusa* de nada serve, a não ser à profusão do capital, por outro lado, não serve ao nada, não suspende o mal-estar, não sutura o buraco ou decifra o enigma. Costa-Moura e Fernandes (2011, p. 69) também advertem diante da seta $a \rightarrow \$$, “o laço esteado pelo capital trouxe um

progresso material extraordinário, mas tem seu preço. Quem vai cobrá-lo? E de que modo chegar a pagá-lo?”.

3.6. A Mulher como resposta:

Como vimos, o discurso do capitalista marcou um giro na atualidade deixando seus efeitos e deles não podemos nos abster. Diante do imediatismo e da potência de tal discurso, a via da palavra, tão cara à psicanálise, resta, muitas vezes, ultrapassada e obsoleta. Portanto, questionamos: como operar ainda com a palavra? Como manter ainda a dimensão do enigma?

Imprecisa e indefinida para a psicanálise, *a mulher* só pode ser ‘uma invenção de mulher’, que se vislumbra e se perde, *continente negro*, nas palavras de Freud (1926/1996); que *não faz conjunto*, segundo Lacan (1972-73/1995) e, por conseguinte, só encontrada uma a uma, a cada vez.

Partimos do axioma lacaniano apresentado no capítulo introdutório da tese, demonstrado a partir da lógica matemática, de que *A mulher não existe*, ou seja, não encontramos a existência de um significante que a represente para extrair, conseqüentemente, o fato de que tampouco ela faz conjunto, pois não se tem a unidade em torno de um referente que o permita (LACAN, 1972-73/1995).

Diante da impossibilidade de fazer o conjunto “mulher”, Lacan (1971/2009 p. 69-70) em *O seminário: De um discurso que não fosse semblante- livro 18*, a situa na dimensão do sonho, quando diz que “a existência dela é um sonho de mulher [...]. Se houvesse um homem para quem A Mulher existisse, seria uma maravilha, teríamos a certeza de seu desejo”. Na mesma direção, Miller (2010) reitera: *A mulher não existe* não necessariamente é o resultado de que o lugar da mulher não exista, mas que esse permanece essencialmente vazio. E o fato de ele ficar vazio em nada impede que algo possa ser encontrado. Mais além, o psicanalista afirma: o que encontramos está no terreno dos semblantes.

Discutir sobre essa questão pela via da psicanálise implica o inverso da dicotomia reduzida através das insígnias biologizantes ou histórico-culturais clássicas de gênero, apresenta a possibilidade de sustentar a mulher e sua impossibilidade radical de ser dita, ou franqueada ao campo do saber científico. Aquém do binário macho-fêmea, ou dos modelos

evolucionista e sexista, interessa-nos a dimensão do “inominável de um real que faz furo na fala” como coloca André (2011, p. 75).

Como já apontamos, neste trabalho pretendemos reatualizar a questão do mal-estar nos laços e, para tanto, utilizamos o questionamento de Freud sobre *O que quer uma mulher* pela via de sustentação do enigma como uma questão política, que não se responde, enquadra-se, compra ou vende, visto que a interrogação freudiana aponta para o desejo, que não se conclui ou sutura, mas apenas impulsiona a desejar.

Para além de provocar uma interrogação, destacamos o empuxo ao gozo alicerçado sob o binário capitalismo-ciência asseverando que a questão de Freud abre a via de análise no que, ao sustentar o enigma, sustenta também um discurso avesso às urgências classificatórias. Para a psicanálise, portanto, a questão *mulher* não é tão simples assim de responder, como bem a medicina responde a olho nú com a pretensa garantia da anatomia. Aquém e além dos manuais, das formatações da moda e da mídia, a psicanálise tem por direção vislumbrar a questão em sua imprecisão, em sua impossibilidade, como um pedaço de real no qual se esvai a significação mais resolutiva e termina por afetar o ser falante.

Diante do fato de que, ao buscar uma definição para a questão mulher, encontramos o nada, o vazio em sua radicalidade, o discurso do capitalista não poderia nos deixar sem resposta, visto que não faz mais do que responder questões e suturar enigmas. Não é sem proposição que retomarmos a questão freudiana atribuindo à mulher o estatuto político de um dos nomes da falta, pois, como irreconhecível, ou continente obscuro, que não faz Um ou conjunto homogêneo, não sabemos certamente o que quer uma mulher, tampouco podemos nos assegurar do que seja. Não podemos encontrar no DSM uma sintomatologia pré-estabelecida. Se o discurso do capitalista foraclui as dimensões do sujeito desejante, a questão de Freud foraclui qualquer possibilidade de universalização; esse é nosso ponto central.

Manso de Barros e Farias (2003, p. 193), retomando a articulação do feminino sob a égide desse discurso, e esclarecem: “desde que foi anunciada ao mundo, a vida sexual não se restringe apenas à reprodução,” afirmando que uma torção se deu neste lugar e “a mulher ocidental não tem mais como ficar omissa a determinadas conjunturas, ou seja, sua participação tornou-se uma exigência” (p.201).

Observamos, assim, as invenções fálicas correntes para definir as figuras da mulher na atualidade: profissional bem sucedida, excelentes negociadoras, chefes políticas, saudáveis, consumidoras assíduas, emblemas imperativos da política do ter. Atrás delas correm o sujeito

sem alcançar solução para os enigmas de seu ser. Sobre essa questão Soler (2005, p. 125) assevera: “ora, o estado atual de nossa civilização torna-se cúmplice da identificação sempre possível com o ter masculino”.

Nesse contexto, não se trata de mostrar outra coisa, se não o poderio dos emblemas fálicos, e situar as mulheres em pé de igualdade em relação aos semblantes masculinos, ou seja, abolir a diferença sexual, confirmando o que Miller (2010) transmite: no lugar vazio em que ‘A mulher não existe’ podemos encontrar máscaras, figuras, semblantes, uma vez que o semblante tem a função de velar o nada.

Se pensarmos na atualidade encontraremos as máscaras fálicas que obturam o nada, essa pura ausência de significante, e é nesse sentido que Lacan destacou: na busca de uma mulher por um significante *mulher*, por lógica inexistente, ao invés de um encontro, o que acontecerá é uma bipartição, qual seja: por um lado ela é o sujeito do inconsciente, e pelo outro é ausência ao invés de existência. É “uma pura ausência e uma pura sensibilidade”, não habita um lugar, tão pouco o tem. (LACAN, 1960/1995, p. 742)

Não podemos deixar de constatar, desse modo, as invenções fálicas ofertadas pelo discurso contemporâneo que, em sua hegemonia e voracidade, pretende tamponar a diferença sexual acumulando máscaras e figuras, dentre as quais *as mulheres do século XXI*, não passa de um slogan estampado em grandes holofotes.

O documento de 20 de março de 2015 sobre *El empoderamiento de la mujer y el psicoanálisis*⁵ fez parte dos chamados (ODMs) ou *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio* sancionados pela ONU no ano de 2000. Desses objetivos, o terceiro era a igualdade de gênero, a tão aclamada igualdade entre homens e mulheres, bem como, o poder às mulheres, que significava, em breves linhas, o acesso a condições igualitárias de produção.

Neste documento elaborado por Pedro Alvarez Bayon, o dado (OMD) dos gêneros e do poder, ou tomada de mais poder, “empoderamento” das mulheres, é o mais difícil de alcançar em termos mundiais. Sobre o qual Ban Ki-Moon, em informe de 2012, afirma que o objetivo de alcançar a pretensa igualdade segue sem ser cumprido. E justamente porque essa igualdade depende desse “empoderamento” das mulheres, é que seu cumprimento não é alcançado.

Pedro Alvarez é pontual ao destacar que a sexuação para Lacan depende das modalizações de gozo e avança ao afirmar que as elaborações sobre a insignia de indetidades

⁵ *O empoderamento da mulher e a psicanálise*. Tradução livre.

fixas e universalizantes são um dos princípios da origem da segregação. O autor afirma que por muito tempo grande parcela da sociedade teve como objetivo universalizar sua modalização de gozo, acreditando ser o seu modo o mais adequado, adaptado, correto e aceitável. Em contra partida, rechaçava rigidamente outros e distintos modos de gozar.

Questionamos, por conseguinte, se essa igualdade tão ferrenhamente buscada não destaca o efeito de apagamento da diferença sexual. Longe de desmerecer as conquistas históricas, jurídicas e sócio-econômicas, nossa questão gira em torno do que no real não pode ser universalizado, pois o real da universalização homogênea é o da ciência e não o da sexuação compreendida pela psicanálise na partilha dos sexos.

Diante de um discurso contemporâneo que adere às discussões, cooptando-as, para, então, transformá-las em objeto de mercado, de fato, cremos ser patente a interrogação: para que serve a igualdade no capitalismo avançado? Ou melhor, a quem serve?

Soler (2005) aborda o efeito *unissex* como o efeito de tentar a anulação da diferença sexual na atualidade, bem como o efeito das políticas cuja conquista do ter, relativas ao gozo fálico, tentam uma obturação do ser, da falta-a-ser. A psicanalista é categórica ao afirmar:

Como formular o impacto subjetivo dessas reformulações da civilização? Elas concernem ao próprio gozo fálico, no que este não tem seu campo apenas no âmbito da relação sexual, mas sustenta, como eu disse, o conjunto da relação com a realidade. Esse gozo fálico é, por excelência, o gozo capitalizável. O unissex é o regime do gozo fálico igualmente oferecido a todos e em todas suas fórmulas. Não que as mulheres tenham sido privadas dele, mas, durante muito tempo e salvo algumas exceções, ele existia unicamente dentro dos limites de seu destino de esposas e mães. Essa restrição, para não dizer proibição, agora foi pelos ares em prol de uma competição igualmente generalizada (SOLER, 2005, p. 124).

Como discutimos a princípio, uma mulher é mesmo fruto de uma invenção. O que é preciso destacar, no entanto, é o caráter hegemônico das invenções que esse discurso produz e apregoa de forma global. Submetidas aos imperativos da época, impedidas de criar, uma a uma, seu semblante, o sujeito é forjado a adotar o semblante d'*A Mulher* contemporânea. Essa *girl phalus* como resposta do século XXI. Esse sujeito, em potência de ter, midiaticizado pelos objetos do capitalismo. Um sujeito pura adição. Sobre essa potência do ter, Elia (2008, p.17-18), nos propõe:

O sexo na contemporaneidade carece, a meu ver, da dimensão da impotência. Falo evidentemente da impotência do discurso, porquanto não esteja propondo que elevemos o grau de impotência sexual entre nós, que brochemos cada vez mais. A resposta contemporânea à castração e às exigências do falo me parece girar em torno

de uma obsessão de potência, e aqui importa pouco se isso se traduz em uma impotência real ou em outro plano. O discurso dominante é o da potência, e de certo modo ele é bem-sucedido em relação aos seus próprios propósitos. São atos de potência o ataque às torres gêmeas, a guerra do Iraque; é mais próximo de nós, a guerra do tráfico, e as milícias, e até mesmo as ações desmedidas das alianças políticas feitas em nome do “bem” do Brasil (ELIA, 2008, p. 17-18).

A tecnociência tem nisso um relevante papel. Em nome da potência e apoiada pelo discurso do capitalista, parece estar a serviço da fabricação de uma variedade de objetos tecnológicos que visam à fabricação d’*A mulher* sem falhas. São as latusas que pretendem fazer existir *A Mulher* como resposta, anulando as diferenças, cujos corpos revelam seu protótipo mais andrógono, mais unissex, mais comparativo e mais global.

Trata-se de uma incidência da técnica na ciência cuja investigação obedece às leis de mercado visando garantir a eficácia desse gozo ao prometer fórmulas mágicas para panicados, depressivos, surtados, bipolares, ansiosos, nervosos, vivos. *Prozac*, *Viagra*, silicones e tantos outros apaziguadores que visam eliminar o sofrimento tomando o significante pela via do signo. Assim, lê-se: “a ciência é uma ideologia de supressão do sujeito” quando está a serviço do capital, diz Soler (2005, p. 122).

“Há cura para todos os males” é o marketing que comercializa a tecnociência. (QUINET, 2006). Com seus aparatos que vão das cirurgias plásticas aos medicamentos contra a TPM ou de tarja-preta, passando pela busca da eterna juventude, do emagrecimento, da musculação, da conta bancária, do cargo de sucesso, etc. O mercado de trabalho, como assevera Soler (2005), emancipou as curas, porém não sem aliená-las aos imperativos da produção. Configura-se um verdadeiro mercado de orgasmos múltiplos cuja pretensão nos parece ser a de querer aplacar o clássico enigma freudiano: mas afinal, o que quer uma mulher?

“Ninguém é substituível”, adverte Coutinho Jorge (2005, p. 12) apontando que a rápida substituição de objetos e pessoas, na atualidade, é impossível. Insistir nisso leva a um “silenciamento do sujeito” que “não mais conta em sua particularidade.” Através do empuxo à vontade de gozo, o discurso do capitalista agencia não só o terreno das classificações da indústria farmacêutica, mas das adições e adições que ignoram a dimensão do humano constituído pela separação com o objeto. Adições que dizem respeito aos objetos de consumo, de um gozo cuja demanda, quase ininterrupta, é sustentada não por outra lógica, mas a lógica do mercado e do capital.

Na mesma linha, Caldas (2012, p. 271) comenta a ascensão do gozo ao nos apontar: “a nova ordem simbólica não favorece mais o recalque e a cessação de gozo, ao contrário, resta apenas a vergonha de não se gozar mais e mais”. Vivemos, então, em um mundo supostamente aberto às diferenças, mas como sustentá-las? Concomitante marcamos a presença da produção do mais-de-gozar suplantado pelo supereu, cujo comando empurra a uma liberdade total. Disso se subtraem inúmeras consequências, as quais, entretanto, não podemos antecipar ou prevenir no que tange ao sujeito. Resta-nos, por conseguinte, tal qual Freud (1933/1996) advertiu, apenas analisar: se desejarem saber mais a respeito do que quer uma mulher, e de seu desejo, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas.

CAPÍTULO 4. DO AVESSO, A ARTE

4.1. Do cinema, uma fresta:

A arte possui o lugar ímpar de preceder a psicanálise, o que já foi constatado por Freud. Tanto é assim que, em *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*”, Lacan acrescenta:

“(…) a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição, sendo-lhe esta reconhecida como tal, é a de se lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede e, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava o caminho” (LACAN, 1965/2003, p.200).

Na contramão, ou avessa aos discursos de dominação que têm por índice a normatização, ou mesmo a forclusão do sujeito desejante, a arte abre vias para esburacar os processos de *standardização*. Ela sustenta o buraco à flor da pele, aberto por Freud ao provocar uma revolução no lugar da racionalidade ocidental, bem como, o real postulado por Lacan.

Como sétima Arte, o cinema é um anzol a pescar o olhar do espectador, uma técnica de olhar que convida à transgressão. É uma espécie de máquina de ficção que permite ao sujeito ir mais além, por uma fresta, fenda muito particular a fisgar o olhar daquele que assiste. Diante da engrenagem cinematográfica que lança um jorro visual, ao enquadrar o excesso e costurar uma sintaxe, Rivera (2011, p. 8) propõe um contraponto para abordar o cinema e seu aparato cênico: a *imagem-muro* e a *imagem-furo*. A primeira seria um tampão diante das falhas, marcado pela estética do homogêneo, do completo e do harmônico. A *imagem-muro* é cartesiana, uma síntese: traz à cena a imagem apaziguadora, delimitando um lugar seguro e a possibilidade de uma imagem-toda. No extremo oposto, está a *imagem-furo*, a olhar o olhador. A *imagem-furo* atravessa o olho e cega um pouco em seu aspecto de narcose. Por ser uma pura fresta, irreconhecível, entre o susto e o horror, o assombro e o fascínio, ela é de abismar-se como um pedaço trágico de cena que cai sobre o espectador.

A *imagem-furo* é pura *Unweimilich*, estranha, estrangeira e, pasmem, para piorar, ou não, é íntima, segundo Freud em seu texto escrito no outono de 1919. Em maio do mesmo

ano, ele menciona numa carta a Ferenczi, que desenterrou um velho texto de uma gaveta e o está finalizando. O texto ao qual Freud faz referência é *O estranho* (1919/1996), aquilo sem compreensão, bizarro, horrendo, que está fora, mas também presente na mais pura intimidade. O estranho somos nós quando atingidos em cheio pela *imagem-furo* na tela, por esse traço da arte, que ao nos arrebatam, nos apavora.

O cinema, após a invenção da fotografia, capturou a possibilidade do movimento. Do enquadre fixo, plano e estático da foto, foi além, apreendendo o movimento imbuído no olhar humano. Esse “apetite do olhar” fez-nos ver “que a realidade nunca é uma realidade simples” (RIVERA, 2011, p.13), mas uma realidade atravessada pelo enquadre do impossível. É nessa impossibilidade confusa que confluem a *imagem-muro* e a *imagem-furo*.

No atravessamento da arte com a psicanálise, encontramos o tratamento dado por esta àquela na tragédia de Édipo, seguida da de Hamlet, passando por Michelangelo e Leonardo da Vinci. Com isso, Freud aprofundou o efeito da tragédia que nos acomete, sua queda irreparável que precipita um saber sobre nós, o saber insabido do inconsciente. Essa porção incalculável não é de posse do artista, mas este a detém, constituindo a obra por excelência.

Sobre esse saber no qual a obra nos precipita está nossa interrogação em *A pele que habito* e *Ninfomaníaca*, os dois filmes escolhidos, pois, mais do que desvendar uma pretensa verdade sobre os personagens ou as motivações do artista, interessa-nos essa narcose que a obra cava. Afinal, a obra olha. Almodóvar e Lars Von Trier vão esburacar o espectador.

Enquanto o discurso do capitalista, conforme abordamos no capítulo anterior, é uma máquina de fazer consumir, do francês *consommer*, cuja última flexão – *sommer*-, revela sua função de somar e consumir marcada nas adições; a obra subtrai, esburaca e descompleta. A obra sustenta a divisão do sujeito no estado de arrebatamento que provoca. É por isso que no mercado das trocas e leilões é tão difícil atribuir preço a uma obra de arte, porque uma obra não é da ordem do *sommer* capitalizado. Ela não está aí para somar, mais um, mais um... na série ilimitada do consumo como as *latusas*. A obra é aquele algo estranho, que nos olha de viés, do canto da sala, e não sabemos ao certo o que fazer. Ela interroga-nos, e não nos sutura.

Ao descompletar a série capitalista, a obra sustenta não um preço, mas a impossibilidade de contabilizá-lo. Dessa forma, no *frenesi* das produções dos objetos do capitalismo, a obra não é, simplesmente, da ordem do dia, de uma nova coleção, não está estampada, não faz campanha ou cria demanda, mas faz furo na economia ilimitada da produção do mais-de-gozar. Ela não é um *gadget* ou uma *latusa* cheia de vento, pois é

marcada pelo S_1 que transmite a singularidade do artista, fazendo interdito ao gozo mercadológico. Dentro dessa perspectiva, buscamos não uma aplicação da psicanálise ao artista ou a sua produção, mas a obra a olhar o sujeito, a ferir sutil e ferozmente o sujeito em sua cisão.

A obra aponta o descentramento da razão, desmontando o senhorio da *imagem-muro*. Muito diferente do limitado caráter de entretenimento, a obra como marca da singularidade da produção de um artista está de posse de uma radicalidade, uma marca que rasga o olhar previsível e precípua, no qual a *imagem-furo* aparece perfurante e fugidia.

“Somos sujeitos cinematográficos”, afirma Rivera (2011, p. 10). Somos sujeitos a furo, acrescentamos, assentados mais ou menos sobre um muro e, ao nos reclinarmos, vez por outra, corremos o risco de não mais senti-lo no mesmo lugar. Embora Freud nunca tenha se ocupado da arte do cinema, há uma complexa paridade entre o cinema e a psicanálise. Aparelhos óptico e psíquico, segundo Dunker e Rodrigues (2012), ambos são campos contemporâneos e marcam uma aproximação da qual não podemos nem recuar, nem deixar confundir.

Em 1985, Freud e Breuer publicaram *Estudos sobre Histeria*, lançando o método psicanalítico de forma audaz. Enquanto isso, os irmãos Lumière aventuravam-se por fazer suas primeiras projeções em Paris. Os Lumière, diante da vontade de lançar a imagem em movimento, associando espaço tridimensional e tempo contínuo, registraram seu *cinematógrafo*, aparelho que possibilitou a projeção de uma imagem na tela a um vasto público. Com uma poética ímpar, jamais vista sob tal espaço, o filme dos Lumière abriu ao mundo a cena da sétima arte. Em Berlim, as projeções avançavam, os irmãos Max e Emil Skladanoswky arrojadamente lançaram o *Bioskop*, uma espécie de projetor de slides, em ritmo constante, que registrava situações extraordinárias como artes circenses e danças tradicionais (COSTA, 2006).

Em 1909, ao chegar aos Estados Unidos, para proferir uma conferência na Universidade Clark, Freud foi pela primeira vez ao cinema. Frente ao arrebatamento juvenil de Ferenczi, ele não expressou entusiasmo, nem foi tomado pelo alarde que o cinema provocava na Europa. Rivera (2011, p. 12) afirma que “Freud não se deixaria impressionar pelo que deve ter sido um conjunto de filmes curtos de uma única ou algumas poucas tomadas em plano fixo, sem grande elaboração narrativa (...)”. Com a rapidez plástica, o cinema obedecia aos aportes de seu tempo. Não é de se estranhar que Freud, profundo admirador dos

clássicos, tomasse uma posição reticente frente ao movimento fulgurante do progresso das imagens que atingiam as grandes massas parisienses.

Era preciso escandir o entretenimento que tomava de fascínio o grande público, da singularidade ímpar da obra de arte. O cinema, com sua força do campo visual, rapidamente atinge em cheio o gosto popular e de maneira muito rápida caiu sob enorme difusão. Eram tempos de uma Paris comprimida por operários, ressalva Rivera (2011), os quais, muitas vezes de pé, apinhavam-se nos fundos da sala escura dos cinemas parisienses pagando um níquel por filme. Era o recrudescimento do capitalismo, que avançava nas telas, balançando a corda bamba entre o objeto de arte e o objeto de consumo, preparando-se para atingir uma massificação alarmante.

Segredos de uma alma marcou o laço histórico inicial entre cinema e psicanálise. Sob a direção de Georg Pabst, o objetivo do projeto deste filme era levar a psicanálise às grandes massas. Freud opôs-se veementemente, pois a ideia de lançar a psicanálise ao grande público corria o risco de uma transmissão massificada, sem a devida seriedade e complexidade que a abstração dos conceitos impunham ao campo. Essa era a reticência freudiana. Fato é que *Segredos de uma Alma* foi gravado, porém vinculado apenas ao nome de Abraham e não ao de Freud. Essa foi a exigência feita, que marcou a posição freudiana de profunda resistência à massificação conceitual sem rigor. A respeito do filme, Rivera (2011, p. 25) comenta: “Segredos de uma alma não poderia, é óbvio, mostrar como tal a teoria freudiana, simplesmente porque não é um texto teórico. Esse filme assumiu, contudo, o desafio de dar a ver o conflito entre o que se revela e o que fica escondido”.

Freud, em seu posicionamento, talvez, tenha operado o prenúncio da observação sobre a *imagem-muro*, a imagem homogênea, que rapidamente estaria a serviço da massificação na era moderna e atravessaria o século XXI. Freud antevia, assim, a posição do discurso do analista, que mais tarde, em 1969-70, Lacan situaria como a posição do objeto *a*, como efeito de rechaço, uma vez que o analista não toma a palavra, muito menos a cena, em favor da produção de significantes-mestre siderantes. Ao contrário, ele está no polo oposto de toda vontade de dominação massificante. Nesse sentido, a posição freudiana sustentaria o tempo da *imagem-furo*, temporalidade singular do sujeito. Afinal, a psicanálise opera pela via do esvaziamento da dimensão cênica e não na sua contramão. Como é atravessada pela tragédia, faz furo no drama imagético, cuja fala é a única via régia, contrastando, portanto, com a espetacularização visual (RIVERA, 2011).

Com relação a esse esvaziamento da cena, cabe observar a modificação discursiva operada pela psicanálise, desde seu nascimento, no que diz respeito ao próprio conceito de tratamento da histeria. Diante do saber médico que operava por enxertar sentido à cena, oscilando entre o estatuto da simulação e da loucura, Charcot abriu um novo campo quando direcionou seus estudos para uma doença nervosa, cujos sintomas eram transgressores em relação aos domínios médicos do organismo anatômico (QUINET, 2005). Freud, por sua vez, sem perder de vista o caminho de Charcot, seguiu sua investigação visando ao ponto central de operação psicanalítica, que suplantaria a cena histérica regida por leis inconscientes muito próprias. O corpo, na cena, exibia não mais do que a história erógena do sujeito e seus investimentos objetivos.

Da loucura histérica, que confundia o saber médico na Viena do século XIX, Freud pinçou o contingente sexual presente na etiologia da histeria, para compreendê-la como detentora de uma Outra Cena, a cena inconsciente, muito diferente do contexto de farsa e mentira que fora destinada. Freud produziu, assim, uma nova questão sobre o cenário fixo das possessões demoníacas e falseadas, das quais as histéricas eram acusadas.

Segundo Rivera (2011), em uma época em que a histeria tomava a cena nas investigações de médicos e pesquisadores, Freud postulou a *Outra Cena* do inconsciente, retirando-a do enquadre da patologia, para torná-la um paradigma de seu tempo: a subjetivação que revelava um modo próprio de denúncia da verdade. Desse modo,

Freud retira do palco o sujeito, ao conceber o inconsciente como Outra Cena. Ao psicanalista pede-se “fechar um olho”: interessa a Freud o que não se dá a ver, o que faz furo na imagem, como a boca aberta de Irma no famoso sonho que lhe dá a chave da interpretação dos sonhos. A Outra Cena só se constrói em análise, ela é feita do estofado das palavras que estranham o próprio falante. Essa cena não se basta como espetáculo, ela não se dá propriamente a ver, as lembranças a traem e não a trazem como tal. Só a linguagem constrói a Outra Cena, numa sucessão associativa de palavras e imagens capazes de constituir, mais do que um espetáculo, uma zona de sombra onde o sujeito não reencontra sua imagem (RIVERA, 2011, p.18).

Diante de tal cruzamento, articulamos psicanálise e cinema através da própria linguagem. Se Lacan formulou, ao longo de seu ensino, a clássica assertiva de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem, podemos inferir que o cinema, além de apresentar uma sintaxe, articula-se igualmente sob uma cadeia: a imagem, a cena, o corte, o olhar, o sonho, que são, também, conceitos íntimos à psicanálise.

Quando o enquadre ocorre, as imagens estruturam a cena narrativa do aparato fílmico e, imediatamente, remetem ao visível e ao impossível de se ver, marcando a impossibilidade postulada por Freud em *o Mal-estar na cultura* (1930/1996). Frente ao ato de civilizar, algo resta. É diante desse resto impossível de enquadrar que a psicanálise opera, por aproximar o zoom óptico de sua análise sobre Outra Cena que retorna, insiste e emperra.

Freud insistia na Outra cena, no enquadre ao *talking cure*, na contracorrente da aclamada escopicização da *Belle Époque* parisiense, quando as exposições de cadáveres chegavam a reunir mais de 150 mil curiosos sedentos por espetáculo a olho nu (RIVERA, 2011). Com os avanços do capitalismo, esse olho pulsional que goza por ver tudo tomou enormes proporções. Está por todos os lados: nas ruas, casas e mãos das pessoas na forma de pequenos *gadgets* multifuncionais. Como efeitos, temos um apetite por ter à mão o olho que tudo vê e dá a ver, verificado pela necessidade de estar sempre conectado. Basta um *clic*, um *flash* despercebido, para que o sujeito logo se angustie diante da perda.

Tal adição ao olhar, escopicização que atravessa o cenário pós-guerra, avança na modernidade e atinge sua força no século XXI, com o empuxo fulminante ao gozo de tudo ver, sustentada pelo discurso capitalista. Ao objetalizar o laço com o objeto visual, a mercadoria circula fisingando o *frenesi* do gozo escópico presente na atualidade de maneira tão intensa.

Como imagem de obturação, o objeto *gadget* tem valor de troca e uso no mercado, porque agora não é importante apenas ver – 150 mil espectadores paralisados diante da cena –, mas transformar o objeto da cena em moeda de troca. Comercializando a cena, esta logo vira *gadget* nas mídias e redes sociais. Além disso, o preço de comercialização desse objeto não está no seu interior, escondido no fundo das embalagens ou na importância singular que carrega, mas nos rótulos, nas marcas e no excesso de gozo do olhar pulsional de consumidores incitados.

Não é estranho ouvirmos a máxima mercadológica: “eu vendo mais que um produto, eu vendo uma marca”. Como dizia uma paciente: “é diferente eu estar na rua com uma roupa, e com uma roupa ‘de marca’”. Que “marca” é essa, comercializada pelo mercado, quedá valor ao sujeito a ponto de marcá-lo em suas questões subjetivas? Que objeto é esse que carrega o aporte de agregar? Podemos concluir que o *plus* é o mais-de-gozar, assevera Lacan (1969-70/1992). Essa máquina de repetir em falta é um *plus de gozo*, sem cessar.

Sendo o mais-de-gozar de Lacan análogo à mais-valia de Marx, Miller, em *Os seis paradigmas do gozo* de 1999, propõe o mais-de-gozar como o quinto dos seis paradigmas, na medida em que, tanto para Lacan, quanto para Marx, o *plus*, o *mais*, tem como índice uma perda e, logo, uma entropia, isto é, uma perda que se repete. A repetição que Lacan chama de gozo entre 1969-70 é a articulação significativa S_1-S_2 , repetição de gozo fundada pela lógica significativa sobre um retorno que visa a gozar:

É no lugar dessa perda de gozo, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo a. O que é que isso nos impõe? Não pode ser outra coisa senão essa fórmula pela qual, no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia. (LACAN, 1969-70/1992, p.46).

Freud operava não com a imagem visual siderante, essa marca mercadológica de adição, paradigma do mercado na atualidade, mas com a palavra no centro da cena, protagonista por excelência. Dito de outro modo, a palavra é significante de corte entre o que se vê, no que se diz – retomada por Lacan enquanto lugar distinto –, um meio de acesso ao inconsciente e à cena particular. Enquanto o mercado incita ao *plus* do gozo, Freud operava pelo corte ao circuito. Se a cena do mercado aponta para o mais-de-gozar, Freud destacou a produção de uma outra coisa, uma outra cena, de origem particular, precisando a palavra como peça constitutiva do sujeito.

4.2. Os significantes – o sonho, o olho, a cena:

Desde *A interpretação dos sonhos*, de 1900, obra que marca o anúncio do despertar do século XX, o estatuto do sonho não é mais o mesmo. Freud defendeu a importância do sonho, posicionando-se contra a opinião científica da época. Longe do misticismo e dos presságios sobre o futuro, ou da patologização das imagens oníricas, Freud ensinou-nos que o sonho tem uma cadeia estruturada e é uma formação, um material do inconsciente: uma produção importante e sujeita à interpretação. Foi além, ao propor-nos que não é uma amostra qualquer, mas uma manifestação que encena a realização de um desejo. Quem interpreta o sonho, nos transmite Freud, é o próprio sonhador. Os sonhos revelam não um prenúncio, mas uma

operação, pois “(...) o sonho é, sobretudo, seu relato” (RIVERA, 2011, p.21), colocando em cena a relação entre sujeito e imagem, revelando essa íntima associação.

Em *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1966/1998), Lacan designa uma experiência na qual a criança intui a unidade corporal. Assim, no início, a aparência é de um desconhecido, mas, aos poucos, a criança vai compreendendo a imagem como sendo a sua, já que se apercebe que, no espelho, uma superfície concreta e plana, o que surge só pode ser dela mesma, acabando por reconhecer-se como sendo ela própria.

O que Lacan delimita é o reconhecimento da criança através de sua própria imagem, constatando o núcleo preciso da constituição do eu como marca da alienação na totalidade ilusória que, no entanto, também é constitutiva da imagem corporal. Nas palavras do psicanalista:

O estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado pelo engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (LACAN, 1966/1998, p.100).

O sonho com suas imagens abstratas, fragmentadas e em completo desalinho, marca o desmontar, o descentramento do eu que a imagem precipita por organizar-se em uma unidade, revelando a fragilidade dessa organização e seu puro caos. Através de suas imagens em descompasso, o sonho grifa o olho, essa potência de um olhar que desmonta e inquire o posicionamento do eu.

Se, na constituição do sujeito, o processo de alienação apresenta-se via reconhecimento da imagem no espelho, lugar cuja unidade advém, o sonho revela que esse olhar no espelho é do domínio do engano e da completude ilusória, uma vez que o sonho anuncia que “o olho é feito para não ver” – conforme afirma Lacan em *Maurice Merleau-Ponty* (1964/2003, p. 192) –, ou o olho em estado selvagem, como ressalva Rivera (2011, p. 36), ao citar a *violência do olhar* e sua força disruptiva descrita por André Breton.

Para a Psicanálise, o olhar não será estritamente visual, no sentido orgânico-fisiológico, mas, antes, um olhar que sintetiza o seu atravessamento pela linguagem junto ao corte significante. É um olhar pulsional, circunscrito por uma cadeia significante que recorta uma fresta da cena fantasmática.

Ao citar o olhar, Lacan começa discutindo sobre o olho, afirma Brousse (2008), já que este nos diz muitas coisas, mas diz também sobre o que é bizarro, ou seja, aquilo que tem sempre seu duplo e, também, uma estreita relação com a simetria. Não é por nada que sua primeira articulação é a de um espelho. Dessarte, o olho é essa espécie de espelho primordial, é nele que o reflexo arcaico da constituição do sujeito advém, essa imagem primeira, primitiva, que nos inebria por mostrar a completude via espelho, que nos descentra por mostrar sua fragmentação caótica via sonho.

Moebbianamente, Freud e, mais tarde, Lacan anulam a paridade interior-exterior, haja vista que vemos não mais do que um espelho interno na exterioridade, ou, como ressalva Brousse (2008, p. 70): “o funcionamento do olho fabrica esta particularidade: toda nossa relação visual é condicionada pelo fato de que nós nos fazemos desaparecer da cena, e a questão é saber quais são os traços dessa primeira função espelho escondida, desaparecida”.

Tal qual no sonho, no cinema vemos a borda da imagem no enquadre-desenquadre do eu em um profundo emaranhado. Ao nos estabilizarmos diante de uma imagem, logo vem outra e nos atordoamos na densidade latente da imagem, que traz a familiaridade com as sutilezas de uma análise: os caminhos incertos, as repetições e a cadência movediça do tratamento. Afinal, conforme Rivera (2008, p. 28), “todo filme está irremediavelmente submetido às condições que, no fundo, são aquelas do sonho”.

Como já pontuamos, a tragédia traz à cena sua posição de queda irreparável do sujeito, uma espécie de imagem do insuportável, que, por sua vez, insiste em retornar. O movimento cinematográfico, via imagens, encena esse quantum trágico, põe na conta, à deriva do movimento da pulsão de morte, sua potência disruptiva, que tende sempre ao zero de tensão, ao estofado de alerta e à fragmentação iminente. Por conseguinte:

No cinema, afirma Antonin Artaud, somos todos cruéis. A desencenação tem algo de cruel, seu movimento é o da compulsão à repetição do trauma, numa tentativa reiterada, porém, fracassada, de inscrevê-lo na cena. O cinema exige rapidez, mas exige, sobretudo, diz Artaud, “a repetição, a insistência do mesmo” (RIVERA, 2011, p. 64).

Na tela, Almodóvar e Lars Von Trier não deixam por menos, também são cruéis, conjugam encanto e mal-estar em um movimento cortante. Em uma profusão de rupturas siderantes, não propõem composição, deslizam pelo que talvez poderíamos chamar de *entre-enedos*, *entre-imagens*, *entre-sentidos*, entre (RIVERA, 2001). São profundamente

disruptivos. Acertam em cheio o espectador com um tiro à queima roupa, uma desfragmentação total.

A desfragmentação total, lançada por Almodóvar e Von Trier, propõe mais um desfacelamento de identidades homogêneas em favor da produção de novos significantes-mestre do que seu oposto, portanto, nesse ponto, a arte está mais próxima do discurso do analista do que dos discursos de dominação. Se o discurso do mestre opera pela escravização do sujeito fixado a um S_1 ; o do universitário, pela subjugação no campo do saber; do capitalista pela forclusão da castração; o discurso do analista opera pelo a , pela fratura de saber que falha colocando em causa a produção de novos S_1 .

Na imagem como um tiro, “o filme faz mais do que apontar a violência, ele nos toma numa violência inerente à imagem” (RIVERA, 2011, p. 63). A tal efeito, Barthes dá o nome de “sentido obtuso”, isto é, o significante sem significado, uma abertura em infinitas dimensões. Seguindo as considerações de Rivera (2011), importa menos seguir uma significação, o que importa é a conjunção do erotismo (dor e prazer) e a atordoante intenção de ser irremediavelmente atraído para a mira dessa doce violência.

4.3 A Movidá e o Manifesto:

Ao negarem um enredo costurado e homogêneo, Almodóvar e Von Trier lançam ao cinema suas miras e pretensões, fazendo surgir um outro movimento, outro manifesto, qual seja: uma gramática cujo alicerce tinha exatamente como proposta romper.

O espanhol Pedro Almodóvar é diretor de aclamados longas metragens, mas foi com *Mulheres à beira de um ataque de nervos*⁶ que recebeu sua primeira indicação ao Oscar de melhor filme estrangeiro. Seu cinema de Almodóvar nasce em paralelo a um movimento cultural que despontou na Espanha, entre 1977 e 1983, composto por artistas de diversas áreas. A *Movidá Madrileña*, como era chamado, movimentava escritores, cartunistas, poetas, cineastas, atores e atrizes. Eles invadiram Madri para tentar outra forma de fazer arte,. Era gente que queria romper com as velhas formas, regras arcaicas e com antigos discursos. Eles queriam fazer furo no discurso vigente, desejavam dar voz, imagem e cor às contradições humanas (CAÑIZAL, 1996).

⁶ Título original: *Mujeres al borde de un ataque de nervios*. Produtora: El Deseo, direção Pedro Almodóvar, Espanha, 1988.

A *Movida* tinha ânsia de expor a vida e o que se vivia em demorado: *uno es más auténtico cuanto más se parezca con lo que se sueña de si mismo*⁷, diz a personagem Agrado em *Tudo sobre minha mãe*⁸. Era um movimento de contracultura que representava a transição de uma Espanha franquista para uma Espanha que esgarçava os laços, mais em busca de novas questões do que antigas respostas. Segundo Cañizal (1996), os artistas da *Movida Madrileña* tinham a necessidade de realizar outras perguntas diante de outros desejos. Almodóvar emoldura essa transição através desse movimento, enquadrando expressões que durante meio século haviam sido caladas. A *Movida*, afinal, ansiava por sustentá-las no presente e propunha a via do desejo.

No filme *Volver*⁹, Almodóvar não cessa de provocar voltas, mostrando que as experiências retornam sempre. Por todos os planos, por múltiplos enquadres, os retornos são precipitados, bruscos e incessantes. Impedindo o espectador de ir em frente sem questionar, o retorno provoca uma posição de deslocamentos complexos. Almodóvar transmite-nos que não é possível ir em frente sem a reflexão do que passou. Em *Volver*, ele percisa essa impossibilidade, ao relativizar o ideal de ir em frente sem questionar. Como o ideal de progresso e mais progresso do *American way of life*, que aparece como um slogan cuja *Movida Madrileña* é seu avesso.

A obra do cineasta conflui polifonia e questionamento. O que Almodóvar talvez pretendesse mostrar, de certa forma, era que aos espanhóis, era, simplesmente, impossível ir em frente após Franco. Era impossível ir em frente sem *Volver*:

Seu cinema [de Almodóvar], se faz de uma “escrita transgressora”, revelada (e relevada) pela justaposição das falas, imagens e sons emitidos por sujeitos diversos de uma enunciação multifacetada. Sua filmografia nos coloca em contato com essa presença fantasmática que embala e assombra nosso dia-a-dia, que paira sobre nossos atos, vagando por entre nossas mais arraigadas concepções (às vezes distorcendo-as e outras sendo deformada por elas), e nos aproxima desse reino crepuscular do qual só nos é dada a possibilidade de vislumbrar o limiar (SILVA in CAÑIZAL, 1996 p. 75).

Já o documento *Dogma 95*, do cineasta dinamarquês Lars Von Trier, era composto por dez regras, escritas em quarenta e cinco minutos, que tratavam sobre técnica e ética, pois envolviam desde restrições quanto ao uso de filmagens, até o conteúdo do filme. Lars Von

⁷ *Um sujeito é mais autêntico quanto mais se pareça ao que sonha de si.* Tradução livre.

⁸ Título original: *Todo sobre mi madre*. Produtora: El Deseo, direção Pedro Almodóvar, Espanha, 1999.

⁹ *VOLVER*. Direção: Pedro Almodóvar, Espanha, 2006.

Trier, em 2005, acrescentou mais quatro pontos (FILHO, 2008). O *Dogma* era uma espécie de desarticulação, pois, ao passo que a imposição da industrialização e comercialização em massa se alastrava nas produções hollywoodianas, o *Dogma* organizava suas próprias leis. Quando os diretores estavam na iminência de lançar seus filmes, enviavam-nos ao *Dogma* para que o trabalho, avesso aos excessos do mercado, pudesse dar seu certificado, sua marca ao manifesto.

Segundo Filho (2008), *Festa de Família* (Festen)¹⁰, lançado em 1988, com a direção de Thomas Vinterberg, ficou conhecido como *Dogma 1*. Posteriormente, Von Trier lança o seu *Os idiotas* (Idioterne)¹¹, conhecido como *Dogma 2*. Atualmente, estão catalogados oficialmente mais de trezentos filmes com o selo *Dogma 95*. Tudo é precário nessas duas produções de Thomas e Von Trier: a luz é precária, a linguagem visual é obsoleta e simples, as tomadas de câmera são limitadas, os efeitos quase nulos, mas o roteiro é completamente ímpar. Digno da genialidade dos que podem propor o movimento de subverter, eles enquadraram a cadência fílmica construída nos milimétricos detalhes.

O que destacamos é que o *Dogma* propõe uma matemática do esvaziamento cinematográfico, uma espécie de técnica de esvaziar. Como S_2 no discurso do analista, esse saber esvaziado de poder, cuja verdade é semi-dita. O analista não domina o outro por meio do saber, nem pelo poder, nem pela sedução das imagens dos discursos midiáticos. Não é um discurso do UM, como a encarnação de um significante siderante. A função do analista não é dominar, mas “ser o agente causa de desejo” (LACAN, 1969-1970/1992 p. 168).

Se o discurso do capitalista rebaixa o significante-mestre para seguir um cortejo de permissividade sem limites, como coloca Aflavo (2008), a produção de significantes-mestre em favor da singularidade é obliterada, visto que o sujeito desbussolado da atualidade, ao invés de esvaziar-se do brilho operado pelos objetos, não encontra outra via, a não ser a do engodo imagético, reduzindo a produção de significantes singulares ao valor contável do mercado.

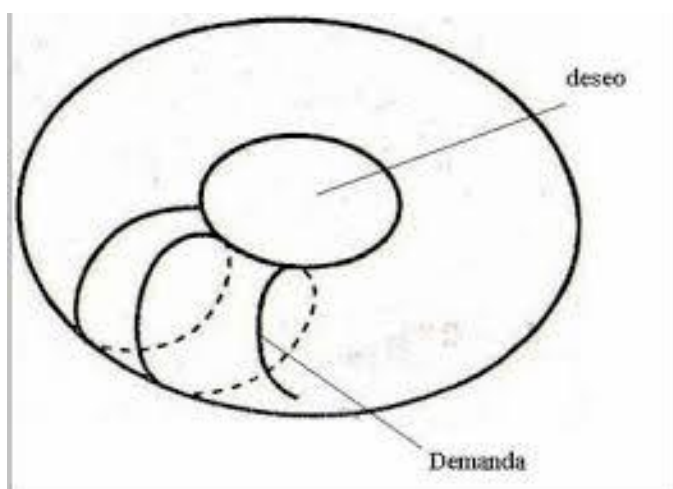
Ao articularmos uma conjunção, podemos aproximar a matemática do esvaziamento cinematográfico formalizada pelo *Dogma 95* ao que Lacan, em 1953, em *Função e campo da palavra e da linguagem*, bem como em *O Seminário, livro 9: A identificação*, de 1962, propõe como ponto crucial de sua teoria da constituição do sujeito: a topologia. Esta é um

¹⁰ *FESTEN*. Direção: Thomas Vinterberg, 1988.

¹¹ *IDIOTERNE*. Direção: Lars Von Trier, 1998.

novo campo da matemática que Leibnitz definiu, em 1679, como “estudo do lugar”, marco do advento de uma nova disciplina determinada como a origem do estudo da topologia. Tal disciplina propunha a solução de antigos problemas da geometria, estabelecendo relação constante entre arestas, faces, sólidos, côncavos, convexos e volumes que vislumbravam desde as experiências mais complexas até nossas experiências mais habituais.

Para fazer referência ao sujeito do inconsciente articulado em uma estrutura de linguagem, Lacan, em 1962, propõe também uma organização espacial, uma estrutura que não corresponderia a uma esfera una, completa e homogênea; mas, a um anel, cuja lógica simbólica, topologicamente, representa um toro, figura esvaziada em formato de pneu com um furo central. O furo central do toro representaria o círculo do desejo e a repetição constante ao longo do pneu, o círculo das demandas. Ao longo desse seminário de 1962, Lacan irá condensar: a estrutura é a topologia. Disso resulta a estrutura subjetiva da constituição do sujeito profundamente articulada às leis topológicas. Abaixo, a imagem do toro lacaniano.



Lacan (1962) faz referência ao toro fundamentalmente como estrutura de furo. Seu estudo direciona-se à ruptura da concepção de um sujeito homogêneo, completo, fixo, chapado ou cartesiano, cuja racionalidade sustentava uma pretensa unicidade espacial. Dessarte, a referência topológica marca a subversão, representando uma operação de corte. Uma experiência de esvaziamento do furo central torna-se fundação da constituição subjetiva, aproximando-se largamente ao que Von Trier propôs em *Dogma 95* sobre a matemática do

esvaziamento cinematográfico. Poderíamos considerar, também, uma experiência cinematográfica de corte ao excesso, suspensa e precisa, em profundo alinhamento com a articulação topológica proposta por Lacan.

Se, com Almodóvar, constatamos que a *Movida Madrileña* alinhava a aspiração desejante de uma Espanha pós-ditadura franquista, com *Von Trier* apreendemos a experiência do esvaziamento da técnica barrando a massificação da indústria cinematográfica. Ambos são movimentos de ruptura de extrema importância, principalmente no que diz respeito aos pontos que articularemos em *A pele que habito* e *Ninfomaníaca*, a saber: o binômio capitalismo-ciência rumo aos excessos do gozo, conjugado com o movimento acéfalo da pulsão como máquina de repetição à produção do gozo incessante.

4.4. Na pele de Almodóvar:

O roteiro de *A pele que habito* (*La piel que habito*)¹², de 2011, traça a história não linear de um cirurgião obcecado por sua pesquisa: uma pele que se sobrepusesse à pele humana, uma espécie de sobrepele que possibilitasse reconstituições e modificações rápidas, precisas e extraordinárias. A pele “Gal”, em homenagem a sua ex-mulher, a mulher perdida.

Até o primeiro quarto de hora, tudo o que temos sobre o filme é o cirurgião e sua vítima. Dr. Ledger mantém em cativeiro Vicente, um jovem que, ao protagonizar uma cena de abuso sexual com a filha do referido médico, é apanhado pelo cirurgião. Ledger passa da cena escura, do cárcere-calabouço, à septicemia da sala cirúrgica representada pela onipotência do saber médico. Passa do dantesco ao *hightech* da sofisticação cirúrgica (CALDAS, 2012), alicerçando técnica e pragmatismo a serviço da prótese perfeita.

Em *o Mal-estar na cultura*, Freud (1930/1996) já nos advertira sobre esses pretensos “deuses de prótese”. A passagem do mal-estar atesta que o crescente controle do homem sobre a natureza e suas transformações não seria garantia da imunização racional ou do apaziguamento do sofrimento humano.

Em *O futuro de uma ilusão*, a empreitada científica ainda está resguardada nas expectativas de Freud (1927/1996); contudo, em *O mal-estar*, a aposta na ciência caíra por terra:

¹² *LA PIEL QUE HABITO*. Direção: Pedro Almodóvar, 2011.

Essas coisas – que, através de sua ciência e tecnologia, o homem fez surgir na terra [...] – ele as pode reivindicar como aquisição cultural sua. Há muito tempo, ele formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. [...] Hoje, [...] ele próprio quase se tornou um deus. O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de “Deus de Prótese”. Quando faz uso de todos os seus órgãos auxiliares, ele é verdadeiramente magnífico; esses órgãos, porém, não cresceram nele e, às vezes, ainda lhe causam muitas dificuldades (FREUD, 1930/1996, p. 91).

Na versão trágica que Almodóvar recorta, Vicente passará a ser Vera, uma *girl phalus*, após uma cirurgia de mudança de sexo. Ledger, o deus-prótese, toma Vicente como seu objeto-pele, reconstituindo-lhe não só uma nova pele, mas um novo nome: Vera. “O cirurgião apaixonou-se pelo objeto de sua criação, causado pelo olhar como objeto a. Ele faz uma mulher no real, ao alcance do olhar e a partir da força da ciência”. (CALDAS, 2013, p.9)

Da impossibilidade de transformar os semblantes que dizem respeito a uma posição particular de gozo, ou de fixar no corpo novos significantes que possam ocupar ou desocupar o lugar de homem e mulher como quem troca de roupa, ou melhor, de pele, segundo Caldas (2013, p. 9), Ledger “encontra em Vera o corpo que pretende domesticar, possuir e transformar. Em parte para vingar o estupro vivido pela filha, em parte para homenagear a beleza da falecida esposa”.

Por meio de uma mudança de nome, sexo e pele, Almodóvar articula o ápice do cientificismo do século XXI e explode em cores, no zoom da tela, a onipotência e a onisciência que corporifica os deuses da ciência, como nos ensina Freud. Por cientificismo, Derrida e Roudinesco (2004, p. 63) entendem o que “desfigura o que existe de mais respeitável na ciência”, ou seja, a incidência ilimitada da técnica sobre a ciência, uma intervenção que excede a aplicabilidade de suas metodologias, testes e experimentações. No cientificismo está presente o aspecto delirante, cujo limite está foracluído.

Para Darriba (2013), o excesso convertido em cientificismo pode ser analisado a partir das *injunções extracientíficas da divulgação científica*: “a questão de ser ou não ciência [...] vê-se deslocada do exercício dialético para, como dissemos, o discurso de autoridade da validade local para a imposição de uma racionalidade unívoca” (DARRIBA, 2013, p.1-2). Trata-se das imposturas envolvidas na lógica de mercado, para validar o que é, ou deixa de ser ciência, incluindo em larga escala toda sorte de especulações.

Na anulação de Vicente, produzida pelo cirurgião de Almodóvar, com sua redução a objeto manipulável, um pedaço de corpo cujas peças avulsas poderiam ser trocadas, acopladas

ou readaptadas, está a forclusão do sujeito. O cientificismo, que excede ao limite da ciência, produz o fora da referência simbólica. É esse gozo delirante e colorido que Almodóvar metaforiza.

De acordo com Alberti (2006, p. 84): “a ciência se define como um saber que sabe de seus limites, poderíamos dizer, um saber que, em princípio, leva em conta a castração – ela não pode tudo”. Não obstante, da estreita relação entre a ciência e o capitalismo muito podemos esperar, inclusive a via dos excessos. Segundo Lebrun (2004), na relação com o outro, o cientificismo operou uma conjunção cuja resolutiva foi o apagamento do sujeito da enunciação. Restou a imersão aos enunciados produzidos pelo saber técnicocientífico. Ademais, “a ciência se encarrega, então, de esquecer ‘o dizer’ para reter apenas o ‘dito’” (LEBRUN, 2004, p. 60).

É a subtração do saber do escravo, cooptado pelos S_1 da tecnociência, o passo a mais que Lacan assinalava desde 1968-69, mais precisamente em *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-70/1995). Trata-se da inversão ocorrida para que o discurso do capitalista pudesse advir como efeito do discurso do mestre na atualidade: “partamos de que a realidade capitalista não tem relações muito ruins com a ciência. Não se dá nada mal com ela. E tudo indica que isso pode funcionar assim, pelo menos por algum tempo” (LACAN, 1968-69/2008, p. 38).

A pele que subtrai os ferimentos do corpo e as dores da alma é a ficção de Almodóvar ao criar Vera, *a mulher-pele*, a *pele-Gal*, revestida de um ideal delirante, o ideal da *pele menos pathos*. Gal é a metáfora do projeto do cientificismo louco que nos espreita através da fresta de Almodóvar. É esse super-olho gozante da incidência da técnica na ciência a nos subtrair de todo e qualquer *pathos*.

Ao final de *A pele que habito*, somos todos olhados e sentimos na pele. Almodóvar arranca nossos trajes de mulheres e homens fálicos do século XXI para nos olhar despídos, literalmente à flor da pele. Com seus olhos cinematográficos cheio de cores, parece perguntar-nos: é possível trocar de corpo como quem troca de roupa? É possível ser Vera ou Vicente ao bel prazer científico? Almodóvar diz-nos em roteiro, imagem e som, que, engodados pelo delírio do olhar *hightech* do cientificismo, não vemos nada. Somente a ascese midiática da necessidade de corpos geniais ou corpos sem a flor da pele. A fala de alguns pacientes mostra-nos bem o que se tenta dizer em palavras, no que não se consegue dizer em palavras: “*é coisa de pele, não adianta explicar. Ninguém entenderia!*”.

A pele Gal, criada pelo médico, transforma Vicente em Vera, faz existir essa mulher ideal, *girl phalus*, emblema do *mulher menos pathos* do século XXI. Vera é a linguagem cinematográfica de fazer existir A mulher que não existe, bem como a anulação de Vicente é a possibilidade de fazer existir a relação sexual. Como se Gal pudesse fazer existir Vera sem angústia, sem questões, sem a sombra de Vicente; como se o corpo espólio pudesse trocar sua modalidade de gozo singular na partilha dos sexos; como se Vicente não gozasse ou pudesse partilhar seu gozo com sua nova Gal.

Lacan definiu o gozo em seu ensino a partir de 1938 e avançou *no Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (1959-60/1997), *jouissance* é exatamente o que está para além do princípio do prazer. É o que é vivido para além do prazer, com dor, com *pathos*, de forma solitária e sem partilha. É definitivamente, incompartilhável.

Só o fato de que Vicente gozava, já seria suficiente para constatar que a pele Gal produziria algum efeito; e Vicente não seria Vera, assim por assim, como quem goza e ri, pois, ao final, o que o gozo faz é reenviar cada um ao seu próprio vazio, convite cujos efeitos são revestidos de muita inibição, sintoma e angústia.

Só o gozo faz-nos desconfiar, desde Freud, do altruísmo dos excessos da ciência, que tudo pretende melhorar em nome do bem maior. Não existisse o gozo narcísico, autoerótico, particular e intransitivo, acreditaríamos na pretensão da ciência em fazer o bem, em benefício da humanidade. Não fossem as razões de Freud, ao dizer-nos que, na via da pulsão de vida, está ainda uma outra coisa: a repetição – o mal de Freud, o gozo de Lacan –, a pulsão de morte. O que Almodóvar faz é, tal como Freud e Lacan, suspeitar do pretense altruísmo da potência científica no século XXI. É preciso estar de olhos bem abertos, pois talvez essa suspeita até salve nossas peles!

4.5. No buraco de Lars Von Trier:

Se Almodóvar nos transmite que há um *à flor da pele*, Von Trier assevera que na flor da pele, o buraco é mais embaixo! O seu mais novo *Ninfomaníaca* não é um pornô soft, não trata diretamente sobre sexo, muito menos parecia sexo e prazer. Isso fica claro a quem assiste, pois o que nos olha em Von Trier é desprazeroso demais. O cineasta atira na cara do espectador cenas de sexo com uma repetição tão fatigante, que chega a ser fatal. Von Trier

repete e repete. Ele é maquinário, industrial, fragmentado, mecânico, mercadológico. Ao mostrar tanto sexo, ele mata o sexo.

O cineasta dinamarquês mostra uma espécie de mecânica mortífera, um receituário pragmático, no qual o desejo é impossível advir. Ele é puro gozo, repetição muda. Von Trier lança uma adaga cortante na possibilidade de vida em *Ninfomaníaca*. Ao invés de arrancar suspiros e arrepios do espectador, Von Trier fere o seu olhar ao dizer, a ordem é tensão zero!

Ninfa é isso, o mercado da tensão zero no século XXI, e está em todos os lugares: dobrando a esquina, na casa da frente, no vizinho ao lado. É o mercado das adições, adições, consumo e consumição. Está na fala dos pacientes, nos anúncios televisivos, nos folhetins, nas redes sociais, nos periódicos, nos postes de luz, em orelhões pelos centros da cidade, nos relacionamentos efêmeros, líquidos, vaporosos. Não é raro escutar no consultório - aliás, é até bem frequente: “*será apenas uma noite, pois, no outro dia, ele evapora!*”. Ou ainda: “*isso está me consumindo*”.

Desde Freud, já tínhamos a *tensão zero* como resolutive absoluta da descarga do aparelho psíquico. *Tensão zero* não é deste século, ao contrário, é bem passada. No entanto, seu contingente ímpar, que desejamos articular como recorte nessa tese, é seu teor mercadológico. Hoje vende-se *tensão zero*! Mais, ainda, parece que se tornou vergonhoso não gozar assim. Não gozar no excesso da repetição mortificante:

Não se trata exatamente de vergonha. A vergonha já foi historicamente uma posição subjetiva eficiente para impedir os excessos e separar o público do privado, a honra da desgraça, a cultura do esgoto. Atualmente, a transposição selvagem do objeto para a posição de agente não reserva mais lugar para a vergonha de gozar. A nova ordem simbólica não favorece mais o recalque e a cessão de gozo, ao contrário, resta apenas a vergonha de não se gozar mais e mais (CALDAS, 2012, p. 271).

Joe, a personagem de Von Trier, encarna o slogan atualíssimo da *tensão zero* a qualquer custo. Torna clara a transformação da máquina do mais-de-gozar incitada pelo efeito da mutação do discurso do mestre – como apontamos na pele de Almodóvar –, qual seja: o feito de objetalar provocado pelo discurso capitalista. Joe encarna a figura sem rosto da objetalização do mercado: seus homens são objetos no mercado de troca, são objetos descartáveis. Seu movimento deixa a via do desejo a longa distância, bem na contramão do que Lacan propunha: “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, p. 838).

Em certa sequência, uma tomada de cena desfila pênis flácidos, esqueléticos, murchos, de variadas cores e tamanhos, como carne barata em um açougue no varal. Exatamente a proposta do discurso capitalista, ao subtrair o laço social entre os humanos, acoplando o laço com o *gadget*, objeto de consumo imediato. Esse laço com o objeto protético incita o tal autismo induzido, no qual a ilusão não parece estar mais só no pareamento com parceria amorosa, mas em um “parceiro conectável e desconectável ao alcance das mãos.

Segundo Quinet (2006), o parceiro plugável-desplugável, escolhido como um cardápio, é alarmante, e, longe de defender o sujeito, pode efetivamente levar a decepção profunda, tédio, nostalgia do Um em vão prometido, em vão procurado, ou mesmo a diversos tipos de toxicomanias, entre as várias doenças, efeito do discurso do capitalista.

O discurso do capitalista instiga a produção de uma espécie de parceiro retrátil, encaixe-desencaixe sequencial, tal qual Joe joga os dados no lance em que escolhe, na sorte, qual tratamento dispensar a determinado amante. *Todos meus amantes são na verdade um só*, diz a personagem. São todos e nenhum, acrescentamos.

No *Seminário, livro 9: A Identificação* (1961-62), Lacan introduz o tema sobre a relação do sujeito com o significante, mais precisamente sobre o traço, insígnia tomada do objeto e introjetada pelo eu. Definição de Freud da segunda forma de identificação, o *einzigster Zug*, (traço, vestígio, pista, rastro) compõe essa espécie de cifra arcaica que cada um carrega.

O traço, é uma marca inicial de surgimento de um significante de pura diferença na constituição do sujeito. É importante pontuar que esse rastro ao qual Lacan se refere não é o que representa o sujeito, não é signo e nem essência: ele é tomado do objeto, e é deste que ele emerge. Todo significante, é constituído por esse traço, tem esse vestígio como marca. Essa cifra distancia-se em muito do conceito de unidade, unificação, absoluto ou profundidade presente nas identificações imaginárias.

O Um, tão caro a Lacan, não se refere ao unário de uma inicialidade inaugural ou absoluta, nem é ponto de uma continuidade sequencial matemática do 1, 2, 3 e assim por diante. É uma serialidade significativa, a serialidade do rastro 1, 1, 1... Como a série de pequenos bastões contados sobre a costela de um antílope, à qual Lacan faz menção: “A identificação não tem nada a ver com a unificação. Somente distinguindo desta é que se pode dar-lhe, não somente seu destaque e essência, como suas funções e suas variedades” (LACAN, 1961-62, p. 49, inédito). A serialidade de Lacan é: um parceiro, mais um parceiro, mais um parceiro de Joe.

Lacan (1961-62) pontua as pegadas de Robson Crusó que, ao descobrir as marcas deixadas, logo as apaga – é o apagamento neurótico do rastro. Na tentativa de apagar a marca, o sujeito neurótico tenta seu próprio desaparecimento como sujeito. Ao contar um, mais um, mais um parceiro, a personagem de Von Trier aponta o movimento neurótico de transformar o significante em signo, apagar o apagamento, virar o acontecido em desacontecimento. Absolutamente nada aconteceu. Que venha o próximo! *Eu não sinto nada*, diz Joe.

Lacan propõe que a contagem infinita desta diferença mínima, do sujeito que conta e marca um traço, constitui exatamente a repetição significante. Esse rastro arcaico ao qual somos acorrentados em nossas identificações, e que longe de nos identificar na direção de completar a si mesma, acorrenta-nos nas repetições.

A marca da insensibilidade que nos regurgita através das cenas do sexo-máquina em *Ninfomaníaca* não junta metades da laranja, nem conta-nos que há relação sexual, mas, sim, mostra-nos a máquina da repetição de gozo que o traço lacaniano da identificação inaugura. Essa coisa arcaica que, ao identificar, goza. Para Lacan, o lugar do gozo é o gozo no corpo. Essa foi sua constatação no colóquio organizado por Jeanne Aubry, *O lugar da psicanálise na medicina*. Nessa ocasião, Lacan diz: “um corpo é algo feito para gozar (...)” (LACAN, 1966/2001, p. 11).

A medicina franqueia a dimensão do corpo como cadáver, como nos mostra Almodóvar, como objeto do qual tudo pode ser sabido, olhado, tratado e desvendado em uma constante do macro até o mais micro, na qual tudo parece ser minimamente controlado, microscopicamente observado. Como se, desse corpo que é feito para gozar, pudéssemos fazer esse tipo de franqueamento. Com Lacan, apreendemos que a dimensão do lugar do gozo no corpo é outra, subversiva a ordem dos domínios da medicina, da ciência e do capital.

No *Seminário, livro VII: A ética da psicanálise* (1959-60/1998), Lacan propõe um acréscimo à noção de gozo: o gozo como direito a gozar de algo ou alguma coisa. A noção de usufruto é colocada, para dizer que se goza do que se tem como valor de uso. A repetição, diz-nos Lacan, é o gozo, é o que se dirige contra a vida no rompimento do ciclo e da engrenagem, e tende ao inanimado, à tensão zero, como nos ensina Freud. “A repetição se funda em um retorno do gozo” (LACAN, 1969-70/1992, p.44).

Lacan (1966/2001, p. 14) afirma: “se teu olho te escandaliza arranque-o. Em nome de quê terão vocês que falar, senão precisamente desta dimensão do gozo do corpo e disto que ele comanda quanto à participação em tudo que está no mundo?”. É por isso que discutimos

que o sexo de Von Trier que explode na tela é tão desconfortável de se ver, que provoca um certo asco, porque, para além do sexo, ele está mais próximo da morte.

No discurso do capitalista, observamos esse empuxo à mortificação desejante, ao provocar o curto circuito da fantasia, deixando o sujeito atado ao que só repete, cara a cara com a morte, pelo menos, a do desejo:

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” (ALBERTI, 2001, p.7).

Se a arte abre um furo no saber homogeneizante e classificatório, o discurso do capitalista foraclui-o, uma vez que pretende *standardizar* modos de gozar, e, assim, o faz no sentido de que o *standard* nivela, padroniza e avalia como norma; como se pudesse efetivar uma normatização do desejo. A normatização tem proximidade, não com a ética desejante, mas com uma outra coisa, como as políticas ideológicas imperativas.

Soler (2011, p. 64) afirma: “interpretar um discurso quer dizer revelar o mais-de-gozar, ou os modos de gozo [...]”. Suspender o que vela o mais-de-gozar é a presteza que a psicanálise pode suscitar diante de um discurso que toma esse mais-de-gozar como causa geral, o que, por sua vez, implica subtrair desta causa geral, uma causa desejante.

Em *Ninfomaníaca*, Von Trier pontua a seríssima torção discursiva de nosso século e a mortífera empreitada de transformar o gozo particular em mais-gozar comum. O semblante da mulher máquina gozante é representado por Joe, que comparece no discurso capitalista como máquina de gozo a serviço do mercado. Mais uma vez, é o semblante *da mulher menos pathos* do século XXI.

Como transmitir a psicanálise no que o discurso analítico atravessa a cultura, e mais, como livrá-la ao sujeito, frente a um discurso que tudo pode consumir e de nada quer saber? Após minutos de filme, Joe discorre sua história ao homem que a resgata e que a põe a falar. É interessante, pois em meio aos ultrafeitos que o cinema insiste por nos fazer ver, Von Trier faz um corte seco rumo à fala. Com o selo do *Dogma 95*, o cineasta corta o excesso da cena no ato da fala. No momento em que Joe troca de parceiros, Trier põe-na a falar. Temos a construção de Von Trier que escande a importante disjunção sexo/prazer e gozo/repetição mortífera.

Se, com Almodóvar, vemos a tentativa desastrosa da ciência *hightech* na empreitada de obturação, com Von Trier não é diferente, já que nem o capital da ciência, nem o capital do sexo foram capazes de aplacar os devidos buracos. Se Almodóvar domestica corpos, Lars rompe laços na tela. Não é por nada que, no mercado de preencher e adicionar do capitalismo, Joe, em Von Trier, clama o que poderíamos dizer do *pathos* na pele do século XXI, pois o que ela pede é, nada mais, nada menos, que *preenham todos os seus buracos*.

CONCLUSÃO – *Um buraco à flor da pele*

Mais próxima do enigma, a arte é um dos nomes do inominável. É, por assim dizer, o que contorna um buraco à flor da pele, o que bordeja a Coisa - ou “verdadeiro segredo” que há em *Das Ding*, como afirma Lacan (1959-60/1988, p.61) -, produção do humano na cultura. Como uma fresta aberta para o enigma, é o olho da fechadura que se acende na grande tela, a moldura da pintura tênue, o rabisco delicado, a cava do acorde musical, ou a escrita que marca furo no dizer e interpõe o discurso fechado da consistência. Se nesta tese propomos a questão de Freud sobre o enigma da mulher como uma questão política, a sustentar o desejo, nomeamos a arte como uma reatualização desta mesma questão.

A arte como uma via aberta a sustentar o mal-estar no que este condensa da singularidade humana, dessa forma, está mais próxima da impossibilidade, tomando distância dos discursos de potência. Se foi Freud quem nos indicou o caminho das pedras, que aos poetas interrogássemos, sempre que estivéssemos diante de um enigma, é preciso escutar esse dito que precede a psicanálise.

E se o humano fala o tempo inteiro, é para falar desse impossível, do que não pode ser dito, dessa verdade que escapa e retorna. Com Freud não foi diferente diante da mulher, o que ele pôde formular foi a constatação de um enigma, e assim prosseguiu, desde seus achados mais remotos.

O inconsciente, uma das preciosidades teóricas do legado freudiano, também faz parte dessa constatação do que não pode ser dito, mas que não deixa de presentificar-se. Vale ressaltar que de maneira deveras enigmática, é bem verdade, pois ele não diz de todo. Com uma forma muito particular de manifestar-se, o inconsciente não é um dado *a priori*, uma classificação ou uma mensuração calculada.

O inconsciente é um saber *não-todo*, pondera André (2011), e, desse modo, ele não diz de todo, ele se manifesta aqui e acolá, e é preciso manejo para recolher suas incidências. Como a estrutura de um enigma, o inconsciente diz por meias verdades, essa é sua estrutura de elaboração face ao impossível de dizer sobre o sexo. Exatamente como a mulher, quando Freud recorre ao enigma do *dark continent* remetendo a essa estrutura *não-toda*, somente podendo ser dita uma por uma, a cada momento, como bem nos revela a canção de Chico

Buarque, “se acaso me quiseres, sou dessas mulheres, que só dizem sim... E te direi meias verdades, sempre à meia luz”.

Se já no apagar das luzes desta tese, pudéssemos formular uma resposta que dissesse da mulher, dessa que tanto inquirimos e tateamos nesta pesquisa, não postularíamos uma resposta, mas um efeito. A mulher só pode ser dita como um efeito de *meia-verdade*, ela é a própria impossibilidade da verdade de ser dita por completo. “Mas a verdade não permite, mesmo em nosso contexto, um acesso fácil. Como certos pássaros, de que me falavam quando eu era pequeno, ela só é capturada se se colocar sal na sua cauda”. (LACAN, 1969-70/1992, p.52). Tal como na organização discursiva, na qual a verdade do discurso é *não-toda verdade* e, também, como no conceito de gozo, no qual o gozo absoluto é da ordem da impossibilidade e da morte. A mulher é esse pássaro difícil de capturar, cujo sal é necessário para impedir seu voo, mas, ainda assim, ela escapa, e desliza sem um referente. O que ela têm, são apenas “identificações que exprimem a falta [...]. Ela inexistente”. (POMMIER, 1991, p.33)

Para a pergunta *O que quer uma mulher?* logo dispara-se uma outra, precedente: *O que é uma mulher?* Sustentamos que a mulher, além de uma verdade semi-dita, é uma estrutura de ficção, como a própria realidade psíquica, precisamente como Freud revirou pelo avesso a noção de normal e patológico, ao fazer da normalidade uma construção ficcional que cada um faz diante do real.

Barros (2012) lembra Lacan, ao propor a mulher como um invólucro que, diante das definições de vazio, oco, ou continente, estaria mais próxima dessa coisa que bordeja; no entanto, não é exatamente, ou simplesmente, o que recobre ou envolve. É mais, ainda. É, por assim dizer, uma borda. E no que é borda, podemos aproximá-la também não só da arte como borda da Coisa, mas da noção de limite.

Se na fronteira temos uma definição muito clara, aqui é Brasil, a partir de lá é Argentina, no limite, compreendemos que até aqui é isso. Mais além não sabemos ao certo o que existe, nem podemos nomear o que seja, aponta Barros (2012) ao mostrar a noção hegeliana de que o limite, além de limitar, nos mostra que há, ainda, um sem limite, para além. Nesse sentido, apontamos a noção política envolvida na questão de Freud sobre a mulher, e é justamente por isso que insistimos em seu teor de discussão, pois, como o limite, a mulher não tem um oposto que a defina, não está na nomenclatura administrada da polaridade, e, dessa forma, está próxima da definição de alteridade para a psicanálise; visto que a alteridade é uma diferença sem um oposto complementar. (BARROS, 2012)

A alteridade, como a mulher, diz de uma política cujo “Todo”, ou o complementar por pura oposição, ela não compactua. Se na fronteira temos a possibilidade de apontar o outro lado; no limite, tudo o que temos é a impossibilidade de nomeá-lo, justamente porque além do limite, “do meu limite”, como muitos pacientes dizem na clínica, “nem sei do que seria capaz”. E, não sabemos mesmo nem do nosso, muito menos o do outro.

O limite – como a mulher, a arte e a noção de alteridade – não faz parte do complementar, é suplementar; e, assim, é dessa ética política da impossibilidade de administrarmos ou capitalizarmos o limite feito fronteira delimitada e demarcada a ferro, fogo e muita política cujo discurso capitalista engole, que tratamos nesta pesquisa.

Não é sem razão, que o objeto *a* carrega, em cada um dos quatro discursos lacanianos, o estatuto desta mesma impossibilidade de dizer o que é a mulher. Freud não foi um mestre a dizer o que era uma mulher, também não foi um universitário a classificá-la, muito menos um capitalista que tentou lançá-la no mercado como um *new gadget* a suprir faltas e prometer o impossível.

No que diz respeito ao governar, Lacan (1969-70/1992) é pontual ao dizer que é impossível ao mestre pôr o outro a trabalhar por completo, assim como é impossível ao universitário o domínio pleno do conhecimento. Freud esteve mais próximo da histerização discursiva sobre a mulher, pois ele rateou, deslizou, suspendeu e esburacou decantando o irreduzível daquela como um escuro, um ponto sem contato, do qual se emperra. Como no umbigo do sonho e na garganta de Irma, Freud não soube muito bem em que território estava, por isso não traçou fronteiras, mas pontuou seu limite teórico.

Vislumbramos também, desse modo, que a mulher é esse ponto intratável, inapreensível, feito umbigo, garganta, escuro e pássaro, sempre a vigorar, marcando um limite, ou um ponto de aproximação que bordejia o real. Mais amiga do real, ratifica Miller (2010), mais próxima do real, afirmaríamos, visto que, dessa amizade, não sabemos dizer ao certo quais efeitos podem vir.

É impossível conhecer, educar, analisar e governar o real implacável, como é impossível uma definição normativa e administrada de mulher que o mestre, o universitário e o par capital-ciência postulam. “O discurso do mestre, por exemplo, seu fim é que as coisas caminhem no passo de todos. Bom isso não é a mesma coisa que o real, pois, este é o que não caminha [...]” (LACAN, 1974/2005, p. 16). Eis o real da psicanálise como registro do que,

afinal, não anda e empaca, sendo a própria conjunção da impossibilidade de obliterar a falta na base da estrutura dos discursos.

Diante do real inanalísável, ineducável e ingovernável, que impede que possamos sair presumindo qualquer coisa sobre a mulher – ou tomando-a pelo plural: “as mulheres” – Lacan avança por lançar uma outra posição, a do cientista – *savant*, colocando esse empuxo a nomeação administrada à prova. Em *O triunfo da religião* (1974/2005), uma de suas peças orais, Lacan articula, sobre tal posição, o empuxo ao sentido e à nominação do real, marcando que, além de irrepresentável, o real não é universal, como pretende a tecnociência, essa ciência que se excede. Prova disso é que frente ao *phatos* da ciência com seu atropelo rumo à classificação, está o que escapa, o que emperra, e não vai adiante da angústia dos cientistas ao constatar a impossibilidade da universalização frente ao que do sujeito rateia.

Em meio aos imperativos do discurso do capitalista, a tentativa de foraclusão não é outra, mas justamente do limite, da noção de limite da qual tratávamos: do limite como borda ao real. No que o discurso supracitado capitaliza as diferenças que sustentam a alteridade, ao movimentar diversos segmentos do mercado. Os objetos do capitalismo lotam vitrines massificadas por slogans dirigidos previamente, cujo apelo a ir além desse real intransponível é posto em cheque. Exemplo disso a clínica nos traz todos os dias. Uma paciente assim, certa vez, disse: “No momento exato em que tirei a blusa, diante do seu olhar que já não sabia se era de elogio ou horror, ele me perguntou: ‘– E esse peito? É seu?’. Mas me saí bem e, no meio da mais completa vergonha, respondi: – Sim, é meu, eu comprei, parcelado, mas comprei, é meu!”. Ela ostentava orgulhosa a bela prótese.

A psicanálise sustenta um discurso avesso ao discurso da civilização. Aversa aos discursos de dominação, a psicanálise elabora o discurso do analista, ímpar, inaugurado dentro de um campo que faz furo na possibilidade de tudo saber, com o *a* no lugar de agente, o que não é qualquer possibilidade em tempos de obliteração da verdade como semi-dita, no que tudo se diz, tudo se pode e tudo se transforma.

Os desígnios do contexto que se opõe a ética analítica trazem a necessidade de os analistas se inserirem em uma prática política de intervenção na cultura. De fazer uma interrogação passar pela cultura, como a arte interroga ao resistir a produção massificante, e talvez seja esse nosso objetivo ao lançar essa questão de pesquisa. Lacan assevera, em *Função e Campo da fala e da Linguagem na Psicanálise*, de 1953, que antes renuncie sua prática, um analista que não puder alcançar a subjetividade de seu tempo. Sua Babel caótica.

Se em *Ninfomaníaca* Von Trier pontua a tensão da torção discursiva de nosso século, é para apontar a mortífera empreitada de transformar o gozo particular, em mais-gozar comum, quando estamos literalmente passando dos limites. Sua Joe, mulher-máquina-gozante, comparece obliterando a noção da mulher como borda sustentada pela ética desejante da psicanálise. Sem limite, Joe é, somente, a capitalização desenfreada de seu gozo sem borda e sem interrogação.

Com Almodóvar, a lupa na tela continua, é o século XXI mais além dos limiares, nos quais as fronteiras estão com a demarcação administrada pelo cientificismo louco, como se pudessemos dar ao corpo o estatuto que queremos: sem real, sem furo. A transformação de Vicente em Vera foi esse mais além da ciência sobre a intervenção no corpo, cuja libido capitalizada aparece sem cisão, sem borda, rumo a uma política do ter, na qual a alteridade é subtraída:

Contra o imperativo do ter, a psicanálise propõe a ética da falta-a-ter, que se chama desejo, e a gestão, não do capital financeiro, mas do capital da libido, por definição sempre negativo. Contra o imperativo da competitividade neoliberal, a ética da diferença (QUINET, 2006, p. 22).

Atento ao seu tempo, o artista, como o analista, lança na tela a foraclusão discursiva da qual a clínica nos remete, marcando que no campo das pulsões nada passa ileso, muito menos ao século XXI. Não há medida para a pulsão e, assim,

`Seja um empreendedor de ti mesmo, você não é o empreendedor de mais ninguém.`É isso a solução sob medida. E isso é uma variante do supereu que é paradoxal. Ao mesmo tempo em que se exige uma distinção absoluta, isso é efeito a partir de um processo comum a todos. A experiência subjetiva no século XXI tem que lidar com esse supereu sob medida (LAURENT, 2011, p. 4).

Tomar a cultura como o lugar do tempo do mal-estar, reatualiza a arte, tal qual a mulher, sob o estatuto de invólucro. O que nos permite reatualizar também o lugar do mal-estar, esse lugar ímpar, no qual a questão freudiana pulsa e interroga.

Se nas telas, Von Trier e Almodóvar lançam nossas possibilidades mortíferas diante de um discurso que foraclui a falta; na escrita, Nelson Rodriguez esteve sempre próximo a *Babel de seu tempo*, como pondera Lacan (1998/1953, p. 322) ao falar do analista. Na obra *Viúva, porém honesta*, é possível pinçar um pequeno fragmento que traz a figura de Ivonete, uma mulher que ficou viúva e nunca mais sentou. O pai desesperado pedia ajuda a conceituados

especialistas para solucionar a questão: o psicanalista, o otorrino, a ex cocote e o Diabo. Todos foram convocados a dizer sobre a estranheza dessa mulher, Ivonete.

O teatro de farsa na qual Nelson atravessa de forma vertiginosa as mudanças de seu tempo, de nosso tempo, propõe uma crítica audaz ao intervir a questão: por que, afinal, Ivonete não senta? Eis a narrativa:

“– E minha filha, já sentou? Perguntava o pai em profundo desespero.

– Continua de pé! Respondiam os técnicos.

– Meu Deus todas as mulheres sentam, menos minha filha! Dizia o pai desolado”.

Na figura de Ivonete, que não sentava, Nelson introduz uma singularidade pulsante, seja ela: Ivonete avessa ao pai, aos técnicos e a um saber que pudesse responder seu enigma. Ivonete ao invés de dizer, interroga, ou semi-diz.

É a interrogação política, tal qual Freud nos lança, que Nelson sustenta em sua escrita burlesca. Como a estrutura de um chiste, a escrita de Nelson não diz de todo sobre Ivonete, mas apenas sustenta sua verdade de semi-dizer ao construir uma realidade particular e ficcional. Na trama de Ivonete:

“– Quando minha filha se casou, toda sua primeira noite, de fio a pavio, foi orientada por especialistas, dizia o pai de Ivonete”. E Nelson questionava: e a ex cocote? Orientava? E no adultério? Mulher também pode ser orientada? Sem respostas para o além dos limites de Ivonete, o pai ainda arvorava-se:

“– Ivonete não senta porque pode ter tipo um flerte, no entanto, logo vinha um buraco”. Ivonete não sabia nem o que era essa palavra esquisita: flerte. Enquanto isso, Ivonete permanecia ali, viúva, altiva, quase muda e de pé, no que todas as outras mulheres desta obra de Nelson sentavam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ALBERTI, S. A estrutura e as redes da psicanálise. In: ALBERTI, S.; Figueiredo, A. C. (orgs). **Psicanálise e saúde mental: uma aposta**. Rio de Janeiro: Companhia das Freud, 2006.

_____. “Psicanálise, Psiquiatrias e Neurociências”. In: ALBERTI, S; FIGUEIREDO, A.C. (orgs.). **Psicanálise e saúde mental: uma aposta**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

_____. Psicanálise e universidade e a instauração de discursividades. In: RINALDI, D.; COUTINHO JORGE, M. A. (orgs). **Saber, Verdade e Gozo: leituras de O Seminário, 17 de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

_____. **O Discurso do Capitalista e o mal estar na cultura**. 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: 03.05.13.

_____. Lustprinzip. In: **Heteridade**. Revista de psicanálise: As realidades sexuais e o inconsciente. Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano. Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – IF-epfcl, n.6. Encontro internacional: Paris, 2006.

ALEMÁN, J. **Derivas del discurso capitalista: notas sobre psicoanálisis y política**. Buenos Aires: Miguel Gómez Ediciones. 2003.

ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BARROS, R. R. Da diferença sexual à diferença feminina. In: **Opção Lacaniana online**, ano 3, número 9, novembro 2013. Disponível em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_9/Da_diferenca_sexual_a_diferenca_feminina.pdf. Acesso em: 03.07.15.

BASTOS, F. C. P. **O discurso do capitalista e a cultura do mal-estar**. 134 f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Pesquisa e Clínica em Psicanálise). Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.

BASTOS & CARDOZA. **O feminino e o discurso do capitalista: a mulher à venda**. Inédito.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAYON, P.A. El empoderamiento de la mujer y el psicoanálisis. In: **Observatorio 1: La violencia y las mujeres en Latinoamérica**. Disponível em: <http://www.fapol.org/es/notas/2>
Acesso em: 10.09.15.

BROUSSE, M - H. **Los 4 discursos y el Otro de la modernidad**. Santiago de Cali: Letra, 2000.

CALDAS, H., MURTA, A., MURTA, C. (Orgs.). **O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico**. Belo Horizonte: Scriptum Livros, EBP, 2012.

CALDAS, H. Discurso da histórica. In: **Scilicet: Os objetos a na experiência psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

_____. Uma versão do Feminino na Contemporaneidade. In: **O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico**. Belo Horizonte, Scriptum Livros, EBP, 2012.

_____. Salvar a pele que se habita. In: **Scilicet**. VIII Congresso da AMP. Paper núm.8, 2012. Disponível em: <http://www.congresoamp.com/pt/Papers/Papers-008.pdf>. Acesso em: 03.06.13.

CAÑIZAL, E. P. (orgs). **Urdidura de sigilos. Ensaio sobre o cinema de Almodóvar**. São Paulo: Annablume. ECA - USP, 1996.

CASTELLS, M. **La era de la información: la sociedade em red**. Madrid: Alianza, 2001, v.1.

_____. **A Galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

COSTA, F. C. Primeiro cinema. In: MASCARELLO, F. (org.). **História do cinema mundial**. Campinas, SP: Papyrus, 2006.

COUTINHO JORGE, M. A. Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In: RINALDI, D. & COUTINHO JORGE, M. A. (orgs) **Saber, Verdade e Gozo: leituras de O Seminário, 17 de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

_____. Apresentação. In: FINGERMANN, D.; DIAS, M. M. (orgs). **Por Causa do Pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DARRIBA, V. As injunções extracientíficas da divulgação científica. In: **Opção Lacaniana online**, ano 4, n.10, março 2013. Disponível em: http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_10/As_injuncoes_extracientificas.pdf. Acesso em: 07.03.15.

DIDIER-WEILL, A. Acordar, Despertar. In: MAURANO, D. et al. (orgs.). **Dimensões do despertar**. Contra Capa. Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2011.

DUNKER, C. I. L. Fazer cinema e fazer psicanálise. In: DUNKER, C. I. L.; RODRIGUES, A. L. **Cinema e Psicanálise**, v. 1, São Paulo: Versos, 2012.

ELIA, L. Apresentação. In: **Psicanálise, universidade e sociedade**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2009.

FARIAS, F. R. D.; MANSO DE BARROS, R. M. O ser mulher e as nervuras do social. In: **Cadernos de Psicanálise**. Sociedade de Psicanálise da cidade do Rio de Janeiro, v.19, n.22, 2003.

FINGERMANN, D. Os destinos do mal: perversão e capitalismo. In: **Por Causa do Pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FILHO, H. M. O dogma 95. In: B. M. & M. F. (Org). **Cinema mundial contemporâneo**. Campinas: Papyrus, 2008.

FLAVO, A. Discurso capitalista. In: **Scilicet**. Os objetos a na experiência psicanalítica. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

_____. **Freud e a cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FREUD, S. (1905). Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 07.

_____. (1913). Totem e tabu. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 11.

_____. (1921). Psicologia das massas e análise do ego. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v11.

_____. (1923). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 19.

_____. (1924). A Dissolução do Complexo de Édipo. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 19.

_____. (1925). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 19.

_____. (1926). A questão da análise leiga. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 20.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 21.

_____. (1930). Mal-estar na civilização. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 21.

_____. (1931). Sexualidade feminina. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 21.

_____. (1932-1933). Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 22.

_____. (1933) A feminilidade. In:_____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 22.

FUKS, B. B. A cor da carne. In: RUGDE, A. M. (org). **Traumas.** São Paulo: Escuta, 2006.

GALEANO, E. *Mulheres.* Porto Alegre: L&PM, 2007.

GAY, P. **Freud: uma vida para nosso tempo.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GELLER, S. O discurso do Mestre. In: **Scilicet: Os objetos a na experiência psicanalítica.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

GIDDENS. A. **As consequências da modernidade.** São Paulo: UNESP, 1991.

GOLDENBERG, R. D. **Política e Psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GONÇALVES, L. H. P. **O Discurso do Capitalista: uma montagem em curto-circuito.** São Paulo: Via Lettera, 2000.

JIMENEZ. S. **No cinema com Lacan: o que os filmes nos ensinam sobre os conceitos da topologia lacaniana.** Rio de Janeiro: Ponteio, 2014.

LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar Ed, 1998.

_____. (1959-60) **O Seminário, livro VII: A ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. (1960). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1998.

_____. (1964). **O Seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2008.

_____. (1962). **O Seminário, livro IX: A Identificação**. (Inédito).

_____. (1965). Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

_____. (1965). A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

_____. (1966). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1966). O Lugar da Psicanálise na Medicina. In: **Revista Opção Lacaniana**, n. 32, São Paulo, Dez. 2001.

_____. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. (1968-69). **O Seminário, Livro XVI: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1969-70). **O Seminário, Livro XVII: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1970). Radiofonia. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. (1971). **O Seminário, Livro XVI: de um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. (1971-72). **O saber do psicanalista**. Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1997. (Inédito).

_____. (1971-72). Du discours psicanalitique. In : **Lacan en Itálie**. Paris: Éditions du Seuil. Inédito, p. 32-54.

_____. (1972). **Estou falando com as paredes: conversas na capela de Sainte-Anne**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

_____. (1972-73). **O Seminário, Livro XX: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. (1973). O Aturdido. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. (1974). **Televisão**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. (1974). A Terceira. In: **Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise**, n. 62, 2011.

_____. (1974). **O triunfo da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LAURENT, E. O supereu sob medida: uma entrevista de Eric Laurent sobre a nova ordem simbólica. In: **Scilicet**. VIII Congresso da AMP, N.8, 2012. Disponível em: <http://www.congressoamp.com/pt/Papers/Papers-008.pdf>. Acesso em: 03.06.13

_____. Da disparidade no amor. In: **Aleph**. As relações amorosas no século XXI. Nº 01, nov, 2010.

LEBRUN, J-P. **Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2004.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MAURANO, D. M. Em tempos de Qualidade Total... In: **Documentos**, n.13, 2000.

MILLER, J-A. **Os Signos do gozo**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

_____. Mulheres e semblantes I e II. In: **Opção Lacaniana** digital, ano 1, março 2010. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br/nranterior/numero1/texto1.html>

MOREL, G. Sexuação, gozo e identificação. In: **Latusa** – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. (EBP – Rio), ano 1, 1997.

POMMIER, G. **A exceção feminina: os impasses do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991.

QUINET, A. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

RIVERA, T. **Cinema, imagem e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 2011.

RODRIGUES, N. **Viúva, porém honesta**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

ROSA, M. (s/d). **Viver em tempos sombrios: do gozo à experiência compartilhada**. Texto inédito.

RUGDE, A. M. As teorias do sujeito contemporâneo e os destinos da psicanálise. In: RUDGE A. M. (org.). In: **Traumas**. São Paulo: Escuta, 2006.

SAFATLE, V. P. Depois da culpabilidade. In: DUNKER, C; AIDAR, J. L. (Orgs.). **Zizek crítico: política e psicanálise na época do multiculturalismo**. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

SALINAS –ROSÉS. A introdução da ‘pedra da loucura’. In: **Stylus: Revista de psicanálise**, n.22, maio de 2011.

SAURET, J–M. Psicanálise, Psicoterapias...Ainda. In: ALBERTI, S & FIGUEIREDO, A, C. (orgs.). **Psicanálise Saúde mental: uma aposta**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SOLER, C. O discurso capitalista. In: **Stylus: Revista de psicanálise**, n.22, maio de 2011.

_____. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

TUDANCA, L. Discurso Universitário. In: **Scilicet: Os objetos a na experiência psicanalítica**, Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

VIRILIO, P. **Velocidade e Política**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

VOLTOLINI, R. **O discurso do capitalista, a psicanálise e a educação**. In: LEITE, N.V.A, AIRES, S., VERAS, V. (orgs.). **Linguagem e gozo**. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

_____. **A “inclusão” conduz ao pior.** Colóquio do LEPSI - FEA-USP. Disponível em: <http://www.procedings.scielo.br/scielo>. Acesso em: 16.01.09.

WAINSTEIN, S. O discurso do mestre. In. VEGH, I. et al. **Os discursos e a cura.** Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2001.

ZALCBERG, M; et al. **Debate – uma lente de aumento sobre o feminino no século XXI.** Disponível em: www.malvinezalberg.com.br/escritos08.htm. Acesso: 07.01.11

ZIZEK. S. **O ano em que sonhamos perigosamente.** Boitempo: São Paulo, 2012.