

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

O GOZO E O PODER
SOBRE A DIMENSÃO GENEALÓGICA DO GOZO

NOME: LEONARDO JOSÉ BARREIRA DANZIATO
PROFESSOR-ORIENTADOR : PROF. DOUTOR DANIEL SOARES LINS

JUNHO – 2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

O GOZO E O PODER
SOBRE A DIMENSÃO GENEALÓGICA DO GOZO

NOME: LEONARDO JOSÉ BARREIRA DANZIATO
PROFESSOR-ORIENTADOR : PROF. DOUTOR DANIEL SOARES LINS

Tese apresentada como exigência parcial
para obtenção do título de Doutor em
Sociologia pela Universidade Federal do
Ceará (UFC)

JUNHO – 2006

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e defendida no dia 21 de junho de 2006.

Membros da Banca Avaliadora

Prof. Doutor Daniel Soares Lins (Professor-Orientador)

Prof. Doutor Henrique Figueiredo Carneiro

Prof Doutor Mario Bruno

Prof. Doutor Miroslav Milovic

Prof. Doutor Sylvio Gadelha

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Daniel Lins que pela segunda vez me acompanha nesse percurso de produção, escutando diferencialmente as angústias e as dificuldades próprias da escrita.

Aos professores Henrique Figueiredo Carneiro, Mario Bruno Miroslav Milovic, Sylvio Gadelha e Zaira Ary, pela leitura e avaliação deste trabalho, esperando que deste encontro possa originar-se uma interlocução.

À Fundação Cearense de Apoio a Pesquisa (FUNCAP) pelo financiamento deste tempo de pesquisa; à Universidade de Fortaleza (UNIFOR), pelo incentivo à produção acadêmica.

Para Octávia, Pietro e Bruno, que fazem da letra da vida poesia
e diversão...

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO – Tempos Gozosos _____	03
INTRODUÇÃO – A Dimensão Política do Gozo _____	12
I. A Via do Gozo _____	12
II. Psicanálise e Genealogia _____	21
III. Duas Interrogação Fundamentais _____	33
 <u>PRIMEIRA PARTE – O GOZO E A ORDEM NO CAMPO DA PSICANÁLISE</u>	
CAPÍTULO I – O Gozo a Genealogia e a História _____	37
I. Psicanálise e História _____	37
II. A Genealogia e o Corpo _____	44
III. A Heterogeneidade Gozo-Poder _____	53
IV. A Genealogia Interroga a Psicanálise _____	57
CAPÍTULO II – O Gozo Para Além do Princípio do Prazer _____	64
I. Freud e a Ordem da Realidade _____	64
II. Freud e o Além do Princípio do Prazer _____	68
III. O Masoquismo Moral da Psicanálise _____	80
CAPÍTULO III – Uma Topologia de Regulamentação Cultural do Gozo _____	86
I. Uma Gestão Cultural do Gozo em Freud _____	86
II. Totem e Tabu e a Exceção do Soberano _____	93
III. Uma Genealogia do Pai _____	105
IV. A Função Política do Lugar do Pai _____	110
V. A Política do Mal-Estar e o Gozo _____	122
 <u>SEGUNDA PARTE – O GOZO E O PODER NA GENEALOGIA DA MODERNIDADE</u>	
INTRODUÇÃO _____	137
CAPÍTULO IV – Uma Genealogia da Ética _____	146
I. Uma Genealogia da Ética _____	146
II. A Modernidade e o “Serviço dos Bens” _____	161
IV. Gozo e Modernidade: Uma Nova Injunção do Supereu _____	167
CAPÍTULO V – O Saber, A Verdade e o Gozo na Modernidade _____	176
I. A Função Política do Saber na Modernidade _____	176
II. Modernidade, Ciência e Capitalismo _____	178
III. Os Discursos e o Gozo na Modernidade _____	187
IV. A Equivalência entre a “mais-valia” e o “mais-de-gozar” _____	216

CAPÍTULO VI – O Corpo, o Sexo e o Gozo nos Diagramas da Modernidade_	223
I. Foucault e a Produção das Subjetividades _____	225
II. O Corpo como Objeto nos Cálculos do Poder _____	235
III. Novos Corpos, Novos Gozos _____	251
IV. Da Vontade de Saber à Vontade de Gozo _____	257
CAPÍTULO VII – O Gozo, o Poder e o Sujeito na Pós-Modernidade _____	279
I. Considerações sobre a Pós-Modernidade _____	279
II. Capitalismo e Subjetividade: Os Efeitos do Capitalismo _____	291
III. O Real e o Gozo na Pós-Modernidade _____	305
CONCLUSÃO – O Gozo: a Verdade da Política _____	319
BIBLIOGRAFIA _____	333

RESUMO

O trabalho “O Gozo e o Poder” realiza uma leitura genealógica da dimensão do gozo, demonstrando que essas preocupações se originam nas proposições iniciais de Freud com a descoberta política do conflito entre a pulsão e a cultura. A partir daí o campo da psicanálise passa a estabelecer uma “topologia de regulamentação cultural do gozo”, abalizada pela referência fundamental do lugar do pai.

O desenvolvimento teórico-clínico do campo do gozo na obra de Lacan, possibilita uma ultrapassagem das concepções universalistas de Freud, introduzindo preocupações genealógicas, muito especialmente no que tange a gênese da ética moderna e aos processos discursivos relacionados a emergência do capitalismo e do discurso científico, que vieram a produzir uma nova relação entre o saber e a verdade, fundando um mercado do saber e um mercado do gozo.

Essas preocupações possibilitam pensar em termos genealógicos as alterações culturais e subjetivas pelas quais passamos, situando-as nos deslocamentos discursivos e diagramáticos da modernidade e da contemporaneidade. Articulando as proposições topológicas lacanianas, especialmente a “topologia dos quatro discursos”, com uma genealogia foucaultiana da modernidade e com os atuais estudos sobre a contemporaneidade e a “sociedade do controle”, o autor realiza uma leitura dos processos de subjetivação modernos e contemporâneos, sinalizando para seus efeitos numa alteração na “topologia de regulamentação cultural do gozo” e seus efeitos para uma “economia de gozo do sujeito”.

Sugere que os processos de subjetivação modernos e contemporâneos que produziram o corpo, o sexo e a vida como objetos, também funcionavam operando, recuperando e produzindo isso que Lacan veio denominar de o campo do humano: o gozo.

...a intrusão na política só pode ser feita reconhecendo-se que não há discurso – e não apenas o analítico – que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade.
(Lacan)

O poder que, assim, toma a seu cargo a sexualidade, assume como dever um roçar os corpos; acaricia-os com os olhos; intensifica regiões; eletriza superfícies; dramatiza movimentos conturbados. Açambarca o corpo sexual. Há, sem dúvida, aumento da eficácia e extensão do domínio sob controle, mas também sensualização do poder e benefício do prazer. O que produz duplo efeito: o poder ganha impulso pelo seu próprio exercício; o controle vigilante é recompensado por uma emoção que o reforça; a intensidade da confissão relança a curiosidade do questionário; o prazer descoberto reflui em direção ao poder e o cerca. Mas tantas questões urgentes singularizam no questionado os prazeres que experimenta; o olhar os fixa, a atenção os isola e anima. O poder funciona como um mecanismo de apelação, atrai, extrai essas estranhezas pelas quais se desvela. O prazer se difunde através do poder cerceador e este fixa o prazer que acaba de desvendar.
(Foucault).

APRESENTAÇÃO

TEMPOS GOZOSOS

Parece não haver termo mais adequado para pensar a contemporaneidade do que o “gozo”. Ele se encaixa muito bem num tempo dos excessos e das intensidades, no qual vivemos. Habitamos um “mundo sem limites” (Lebrun, 2004) e sem fronteiras, organizado politicamente por uma lógica imperial (Hardt e Negri, 2001), e experimentado subjetivamente através dos excessos do consumo dos objetos oferecidos pelo capitalismo recente. Tais excessos não se apresentam só na lógica consumista – lógica de mercado – que domina o mundo contemporâneo, mas também nas formas de relacionamentos sociais e subjetivos, nas “formas de subjetivação” (Foucault, 1988), no campo da ética, numa certa “diet-ética” no “uso dos prazeres” (Foucault, 1984).

Um tempo dos excessos não é outro senão um tempo onde uma certa “regulamentação cultural do gozo” parece ter sofrido uma alteração. Um tempo, pois, que aparenta ter rompido um certo limiar nas relações topológicas que o mundo simbólico estabelecia com o real¹. Os limites, por assim, dizer, encontram-se “desterritorializados” (Deleuze e Guattari, 1976). Não é por acaso que vivemos hoje uma certa invasão do real, mesmo que em certas formas “imaginarizadas”, que Zizek, citando Badiou, diagnosticou como característica do século XX, uma “paixão pelo real”(Zizek, 2003: 19).

A excessiva virtualização da realidade dos tempos atuais termina por estabelecer uma outra relação com o real, um retorno do real em pelo menos duas formas: na forma de **um real virtualizado, espetacularizado**² – um “semblante”³ – que encontramos seja no retorno de uma relação com um “fantástico” (Melman, 2003: 158/159) em nossa sociedade, sejam nos novos

¹ Utilizamos as dimensões topológicas lacanianas – Real, Simbólico e Imaginário – que formam um enodamento borromeano, ou seja, não podem ser pensadas separadamente. Ver Lacan, 2002.

² Vários autores se referem a esse aspecto da nossa contemporaneidade, mas seguimos especialmente as indicações e leituras de Melman (2003a) e Zizek (2003).

³ Termo que Lacan utiliza para se referir a forma que toma o objeto pequeno *a* em sua relação com a dimensão do real. Sendo o real o que causa horror, o objeto, em sua feição feminina, apresenta-se como um semblante (Lacan, 1985).

misticismos, novas seitas e novas terapêuticas da alma, seja na nova relação com o corpo com sua excessiva imaginarização⁴; por outro lado **esse real retorna na forma de uma invasão ou de um ataque**, cuja lógica terrorista é paradigmática, mas que também encontramos na constante angústia que acompanha o sujeito contemporâneo, na forma de uma “angústia sinal”⁵, diante do risco de um ataque interno, uma “pane”.

Do ponto de vista sócio-cultural, parece haver uma constatação geral de que o mundo contemporâneo marcado pela intensificação do capitalismo, pela revolução científica e tecnológica, concentrada na evolução das tecnociências e nas tecnologias da informação (Castells, 1999: 39) – a informática, as telecomunicações e as biotecnologias – têm produzido importantes modificações diagramáticas, políticas, práticas, discursivas, éticas, estéticas, com conseqüentes efeitos nas relações sociais, na produção das subjetividades, na “experiência”⁶ cultural de vivência do corpo, do sexo e dos prazeres.

Os autores da pós-modernidade não se cansam de dizer que vivemos num tempo de “mutação” histórica e cultural, que se caracteriza por uma exarcebação do “individualismo” (Lipovetsky, 1989), do “narcisismo e da personalização” (Lash, 1999), da “desregulamentação” (Bauman, 1998: 09), do “declínio do homem público” (Sennett, 1988); processos que estariam produzindo uma febre de valores hedonistas (Lipovetsky, op.cit: 09), de desregulamentação da sociedade disciplinar⁷ em direção a um outro tipo de controle, desta feita, mais personalista. Tais mutações teriam se instituído a partir de uma implantação global de uma lógica do “consumo sem resistências”, lógica própria de um capitalismo triunfante, ou um “capitalismo tardio”, como o nomeia Jamenson (Jamenson, 2000).

A rapidez e a radicalidade dessas “mutações” parecem anunciar outros tempos que aportam trazendo seus efeitos, muitos deles

⁴ No sentido lacaniano da imagem narcísica do corpo.

⁵ Freud se refere a angústia como um sinal diante de um perigo (Freud, 1976i).

⁶ Utilizamos a noção de “experiência”, tal como aparece na obra de Foucault (Foucault, 1984).

⁷ Vários autores sinalizam para essa passagem: Lipovetsky, 1989; Deleuze, 1992; Hardt e Negri, 2001; entre outros.

inesperados – efeitos colaterais – surpreendentes e preocupantes, vindo a determinar também uma movimentação na lógica e na estrutura dos saberes e do pensamento atual, na tentativa de abarcar esses fenômenos “imprevistos”.

Seus efeitos se fizeram notar nas mudanças dos costumes, nas relações sociais e nas formações subjetivas, de maneira que parecem ter produzido uma abertura e uma convocação a uma escuta do contemporâneo, pois com sua originalidade e intensidade de fluxos, em suas decodificações (Deleuze e Guattari, 1976: 177) e em suas funções de desterritorializações e reterritorializações (Deleuze e Guattari, op.cit.), o contemporâneo parece estar convocando os mais variados campos e saberes a produzirem novos conceitos que permitam alguma compreensão razoável das origens históricas, políticas e discursivas de tais modificações e seus efeitos.

De uma outra forma, autores como Foucault, Deleuze e Guattari, já sinalizavam os processos de intensificação dos corpos e dos prazeres (Foucault 1988), assim como as conseqüências de uma “deterritorialização” (Deleuze e Guattari, op.cit) produzida pelo capitalismo e seus efeitos nas subjetividades.

Por outro lado, a partir da clínica psicanalítica há uma constatação explícita de uma ultrapassagem da prudência na relação com os objetos⁸ que se apresenta de maneira clara na forma do que vem se denominando de “novas formas clínicas”, de uma “nova economia psíquica” (Melman, 2003), ou “novas doenças da alma”⁹, como nomeia Kristeva. São constatações objetivas que dizem respeito às afetações dos indivíduos no que tange as suas condutas, às suas dificuldades subjetivas – seja na configuração de seus sintomas ou na articulação discursiva de seus sofrimentos – assim como na disposição ética com relação ao outro nos laços sociais, ou em sua “economia de gozo” (Lacan, 2004) na relação com o objeto.

⁸ A noção de objeto não se resume ao sentido comum que comporta. Existe toda uma discussão acerca do estatuto do objeto, especialmente no campo da psicanálise, sobre a qual retornaremos posteriormente.

⁹ Várias são as produções atuais no campo da psicanálise sobre o assunto. As publicações mais citadas são: Melman, 2002 (2003a); Kristeva, 2001; Lebrun, 2004; Roudinesco, 2000; 2003; entre outros.

Referimo-nos a fenômenos como as delinquências, os estados-limites, as depressões, as toxicomanias, as anorexias, as bulimias, a “anomia”¹⁰, quadros que estariam envolvidos com uma adição do “objeto” – na definição de Lacan o objeto pequeno a¹¹ – cuja denominação “a-viciados”, sugerida por Souza (Souza, 2004) é bastante pertinente. Em suma, quadros bastante contemporâneos, que passaram a interrogar a clínica, tal como foi constituída na experiência freudiana, produzindo uma preocupação significativa e importante para a leitura que a psicanálise faz do contemporâneo.

A clínica informa sobre o que as discussões atuais confirmam; estamos nos deparando com um sujeito que não se manifesta subjetivamente mais da mesma forma como o sujeito com o qual Freud lidava. Mesmo que ainda encontremos os quadros clássicos em nossas clínicas, boa parte dos analisantes, contudo, não reclamam mais apenas de uma impotência em tudo saber, ou almejam saber o que não sabem – modelo por excelência do saber inconsciente e da neurose moderna. Os sujeitos contemporâneos, afetados pelo seu tempo, pelo descarado consumo do objeto oferecido pelo capitalismo recente, deprimidos pela maníaca conjuntura de gozo, não reclamam apenas de um não saber, mas de um descontrole em sua “economia de gozo” e de uma insuficiência subjetiva em recompô-la. Não se trata mais apenas de um gozo com os sintomas e seus benefícios secundários – como descrevera Freud sobre as psiconeuroses¹² - mas de um gozo de morte por uma proximidade excessiva e destrutiva do objeto.

O que pode ter produzido tais efeitos de subjetivação, tais efeitos de gozo?

Se por um lado observamos uma constatação a partir da clínica psicanalítica de “novas formas” de organização subjetivas, e por outro uma série de fenômenos que nos fazem interrogar as sustentações dos laços sociais, das

¹⁰ Quadro sugerido por Melmam, 2003a.

¹¹ A noção de “objeto pequeno a” – ou simplesmente objeto a – encontra-se desenvolvida na maior parte da obra de Lacan, mas foi originalmente desenvolvido a partir do seminário sobre a Identificação no ano de 1958-59. Ver LACAN, Jacques. A Identificação. Publicação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife (CEF – Recife). (Seminário, 9), s/d.

¹² O termo “psiconeuroses” era como Freud definia o que hoje nomeamos comumente de “neurose”. Trata-se de uma concepção diluída em toda a obra de Freud.

relações sociais, da ética nessas relações, não podemos deixar de buscar uma articulação evidente desses fenômenos com essas mutações históricas, políticas econômicas e discursivas na cultura, características destes períodos denominados de modernidade e pós-modernidade.

Ao nos introduzirmos no centro dessa polêmica, algumas questões emergiram, e para as quais buscamos respostas possíveis. Elas nos servem de abertura, assim como para um balizamento de nossas pesquisas e interlocuções, pois parecem perpassar de forma transdiscursiva os debates em vários campos. Poderíamos formulá-las da seguinte maneira: **como explicar a gênese e os efeitos dessas modificações históricas e discursivas na composição das relações sociais contemporâneas e na origem de determinadas práticas sociais? Através de quais mecanismos e mutações elas afetaram os indivíduos nos limites de suas singularidades, ou seja, no que tange às suas condutas, às suas dificuldades subjetivas e à ética nos laços sociais, ou mesmo, produzindo os efeitos sintomáticos e estruturais que os psicanalistas delatam em suas clínicas?**

Ou ainda, de maneira mais estrutural poderíamos interrogar: como pensar as incidências e o exercício de uma economia política e cultural sobre os indivíduos, sem desconsiderar sua base material e econômica – as modificações do capitalismo recente – mas também sem recair numa lógica centralizada da dominação, ou nos modelos morais e ideológicos clássicos? Como abordar a problemática dos controles sociais e dos poderes sem desconsiderar os processos de subjetivação contemporâneos, e sem incorrer no equívoco secular das dualidades metafísicas entre o social e o individual, entre o objetivo e o subjetivo, entre o sujeito e o coletivo?

Para iniciar nossas tentativas de respondê-las, partimos do seguinte ponto de análise: acreditamos que esses fenômenos nos servem de ilustrações das conseqüências do que supomos ser uma série de deslocamentos genealógicos, portanto, culturais, políticos, discursivos, econômicos e subjetivantes no mundo moderno e contemporâneo. Deslocamentos que fundamentam nossa hipótese fundamental; ou seja, a suposição de que esses

fenômenos podem ser entendidos como efeitos subjetivos e subjetivantes de uma **“alteração na topologia de regulamentação dos gozos na cultura”**, ou como sugere Bursztein, uma **“mutação do gozo no laço social”** (Bursztein, 1998: 21), ou ainda, como propõe Melman, uma **“mutação cultural”**, que está operando uma transformação, de **“uma economia [psíquica] organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo”** (Melman, op.cit: 16).

Podemos propor que o que ocorre fundamentalmente nesta passagem em direção à modernidade – e a conseqüente pós-modernidade – e que afeta os sujeitos em suas subjetividades, é uma mutação na “economia política de gozo” na cultura, sustentada, certamente, por transformações de ordem genealógica numa “economia política” (Marx, 1982) discursiva e capitalista, com suas conseqüências para uma “economia fantasmática”¹³ do sujeito.

Essa hipótese já foi formulada de uma forma ou de outra por vários autores que discutem as transformações modernas e contemporâneas do capitalismo e do discurso científico, muito embora não se tenha introduzido com veemência, a dimensão política do gozo, ou seja, as alterações que tais dispositivos discursivos produziram nesta topologia cultural de regulamentação dos gozos. Em alguns casos de autores psicanalistas, como Melman e Zizek, a dimensão do gozo é considerada e desenvolvida, mas não se engajam num trabalho de reconstrução genealógica desses deslocamentos e seus efeitos; ou quando o fazem referem-se a uma topologia e uma genealogia especificamente psicanalítica amparada pelo lugar do pai¹⁴.

As várias leituras da modernidade e da contemporaneidade, oriundas dos vários campos tais como as ciências sociais, a filosofia e a psicanálise, apontam, pois, para os efeitos dos deslocamentos arqueogenealógicos que a emergência do capitalismo e do discurso científico causaram no solo cultural do ocidente. Buscamos retornar à esses “pontos de

¹³ A economia psíquica do sujeito, do ponto de vista psicanalítico, se sustenta por um fantasma, que Lacan matemiza na equação $\$ \langle a \rangle$; ou seja, a relação do sujeito com o objeto pequeno a , objeto que causa o desejo, mas que também pode ser imaginarizado na forma de um objeto da realidade. Ver Lacan, 1998d, entre outros.

¹⁴ Os trabalhos de Melman parecem estar mais preocupados com o esvaziamento do lugar do pai. Já os de Zizek enveredam de maneira mais direta nas relações políticas e topológicas na contemporaneidade.

deslocamento”, de maneira que possamos retirar deles outras conseqüências, principalmente acerca dos seus efeitos políticos de subjetivação e suas afetações na economia de gozo do sujeito.

Sugerimos concordando com Foucault (1988), que esses deslocamentos arqueogenealógicos ocorridos na modernidade e na pós-modernidade, afetam os sujeitos através de suas políticas de subjetivação, produzindo subjetividades; mas nos parece que falta aqui um elemento que possa dar uma maior precisão ao que vem a ser “subjetividade”. cremos que a psicanálise pode contribuir, já que a partir de um determinado ponto da obra de Lacan, o “campo do gozo” (Lacan, 1992) passa a ser concebido como o campo de subjetivação do sujeito.

Poderíamos pensar também, acompanhando Foucault, que essas passagens podem ser situadas e explicadas a partir das mudanças de “dispositivos” (Foucault, 1988), assim como das rearrumações genealógicas e diagramáticas do poder (Foucault, 1977) numa determinada época, instaurando outras relações de imanência entre o gozo e o poder, e com isso, novas condições políticas de subjetivação e novas formas de uma economia político-subjetiva do gozo.

Neste mesmo sentido, seria razoável considerar que o discurso científico e o capitalismo, ou melhor, a “economia política capitalista”, teria operado efeitos significativos numa economia de gozo do sujeito – tal como sugeriu Lacan (2004) – modificando a lógica simbólico-cultural da renúncia em prol de uma relação imaginária de recuperação do gozo.

Encontramos em Lacan uma sustentação dessa idéia, já que em sua leitura dos deslocamentos discursivos da modernidade ele sugere que o capitalismo produziu uma equivalência entre o “mais-de-gozar” e a “mais-valia”¹⁵; ou seja, uma nova forma de contabilização e recuperação mercadológica do gozo renunciado.

¹⁵ Acompanhamos a equivalência sugerida por Lacan entre sua noção de “mais-de-gozar” e a noção de “mais-valia” em Marx; Lacan a desenvolve principalmente em dois de seus seminários: seminário 16 e 17. Ver Lacan, [1967/68] e 1992.

Essa hipótese pressupõe uma sustentação anterior que postula a existência de uma “regulamentação do gozo” na cultura. Que isso pode querer dizer? Não estaríamos ampliando demasiadamente uma noção clínica para situá-la na cultura? Não estaríamos incorrendo no mesmo equívoco da leitura culturalista¹⁶ da psicanálise? Não estaríamos trocando mais uma vez noções radicais e impertinentes – como a noção de pulsão – que resguardam a singularidade da inadequação do sujeito a uma ordem, por noções anêmicas, assexuadas como a de cultura¹⁷? Haveria, então, uma ingerência política sobre o gozo? Isto não estaria em desacordo com uma concepção singular do sujeito, tão cara a psicanálise, especialmente a lacaniana?

Para responder parcialmente essas questões, é necessário deixar claro o que é o gozo, e se essa “dimensão” do campo psicanalítico comporta uma leitura genealógica.

O objetivo deste trabalho não é outro senão autorizar-se a uma intrusão na política pela via do gozo, inoculando esse “elemento paradoxal”, esse elemento exclusivamente humano, esse “campo do humano”, nos cálculos sempre incompletos da política. É demonstrar que o poder – pelo menos neste período tão bem descrito por Foucault como a passagem da idade clássica para a idade moderna (Foucault, 1977; 1988) – introduziu em seus cálculos o campo do gozo; e mais ainda, buscou recuperar os restos desta operação, através desta equivalência, sugerida por Lacan, entre a “mais-valia” e o “mais-de-gozar”, assim como por uma modificação nas relações entre o saber e a verdade.

Não podemos deixar de considerar, então, que a política de subjetivação contemporânea é cada vez mais uma “bio-política”, de maneira que nada parece escapar da sua lógica de capitalização. O corpo e o gozo não poderiam estar de fora desses cálculos políticos, seja na forma de uma incidência do “bio-poder”, tal como descreveu Foucault, seja na capitalização do gozo exercida por um “mais-de-poder”. Este parece ser a novidade que a pós-modernidade nos traz em termos políticos: um poder imanente que funciona através de uma recuperação e capitalização do que resta das operações políticas,

¹⁶ Fazemos referência ao movimento culturalista no campo da psicanálise encabeçado por Eric Fromm.

¹⁷ Sobre essa crítica ao culturalismo ver Žizek, 1992 e Jacoby, 1977.

simbólicas e subjetivantes, que justifica sua imanência na produção e no oferecimento de formas de gozo para o sujeito.

Diante da crescente imanência da bio-política e da capitalização do gozo, arriscamos interrogar: o que escapa aos cálculos do poder? Diante desse processo intenso de instalação de uma bio-política e de uma lógica de mercado com seu conseqüente “controle” em nossa sociedade pós-disciplinar, diante do estabelecimento e da “naturalização” desse movimento de recuperação política e mercadológica dos restos, cabe interrogar: o que resta, então?

Teríamos que aceitar resignados que nessas condições, o que resta é uma reação de gozo do sujeito com uma submissão e um “voto de morte”, um “gozo do trágico” diante do mestre absoluto: a morte? Seria essa a única “escolha” possível? Esta é certamente a que indica o efeito colateral desse processo “cego” pelo qual passamos, onde o olhar não passa de um objeto imaginarizado no campo mercadológico do Outro (A), mas certamente não é a única.

É preciso apostar que os processos de subjetivação fazem aberturas outras, buracos inesperados, efeitos colaterais, que antes de serem tomados como adoecimentos, podem sinalizar a gênese de outros devires, loucas surpresas, que interrogam a “naturalidade” de nossas posições consolidadas numa comodidade teórica.

Buscamos com esse trabalho uma abertura para surpresa, com o cuidado de não recair no imediatismo reativo do susto ou do “pânico”, facilitando os “trilhamentos” do riso, que indica uma democratização e uma socialização da angústia e uma positividade da dor. Como não seguir aqui a dimensão do gozo?

INTRODUÇÃO

A DIMENSÃO POLÍTICA DO GOZO

I. A Via do Gozo

O corpo goza. Esta é uma constatação estrutural da psicanálise; a segunda grande descoberta de Freud, depois de ter estabelecido uma teoria de um saber inconsciente, e a sua grande descoberta intensiva. Sendo um dado de estrutura, ele é uma condição originária, universal do humano na sua relação com a estrutura de linguagem (Lacan, 1998f). Não há humano se não houver linguagem; não há gozo se não houver linguagem. Nossa relação com a linguagem – o inconsciente – é uma relação pela via do gozo. O gozo, portanto, é o “campo do humano” (Lacan, 1985). Isto não quer dizer que seja natural, já que estrutural não lhe é sinônimo. O que o século XX nos ensinou, foi que o humano é algo que vai contra a natureza (Lévi-Strauss, 1982), algo que escapa aos cânones instintivos da biologia; o humano, como estamos constatando da pior maneira possível nos dias atuais, é o que inocula uma desestabilização, um abuso e uma destruição da natureza, como nenhum outro ser vivo. Nossos excessos, nossos gozos abusados estão destruindo nossos “bens”. Como diz Lacan (1988), um “bem” é para ser usado, mas não abusado: “O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los” (Lacan, 1985: 11). Quando se ultrapassa essa prudência com o abuso, estamos no campo do gozo e, portanto, na lógica da destruição.

A proposição freudiana¹⁸ sobre a pulsão corrobora com essas afirmações. Freud descobre que o corpo humano é um corpo alterado em sua biologia, porque corre e suas veias algo mais do que sangue: há um excesso, que marca esses “trilhamentos” (Freud, 1977) do corpo. A biologia, esse dado de estrutura universal do humano é originalmente pervertida¹⁹ por um abuso, um

¹⁸ A noção de pulsão em Freud perpassa toda sua obra, mas tem momentos fundamentais, como o texto “Três Ensaio para uma Teoria da Sexualidade”, “A Pulsão e seus Destinos”, “Além do Princípio do Prazer”, entre outros.

¹⁹ Para Freud “a pulsão é perversa” (Freud, 1972b). O termo “pervertida”, longe de indicar uma conotação moral ou psicopatológica, sugere uma condição estrutural do corpo humano.

excesso que insiste em não se domar. O gozo é indomável, a pulsão, impossível de ser amansada (Freud, 1976a).

Para Lacan o gozo é o efeito da linguagem no corpo; efeito dos cortes e recortes que o significante produz no corpo, estabelecendo os orifícios pulsionais e os objetos que daí caem, constituindo um lugar e um circuito pulsional (Lacan, 1988a) com o outro. Lidamos com o outro através dos orifícios do corpo e seus objetos correspondentes: a boca e o seio, o ânus e os excrementos, o olho e o olhar, o ouvido e a voz – para elencar os mais conhecidos; mas poderíamos também dizer: as narinas e o odor, os poros e o suor, os músculos e o movimento...Enfim, tudo no corpo humano goza.

Assim, para lidar com o outro, para estabelecer um laço social é necessário ter buracos²⁰. O buraco é a condição social do humano, pois é em torno dele que a história, o social, o cultural, o simbólico e o imaginário, os discursos em geral, orbitam. Conclusão lacaniana: a linguagem e seus efeitos, que não são outros senão o inconsciente, o corpo gozoso e seus orifícios, são as condições de possibilidade da cultura, da sociedade, da história, dos discursos.

O gozo, portanto, nessa condição de excesso, deve ser entendido como um elemento intruso, paradoxal, que perpassa a relação do sujeito com outro, com o corpo e com a ordem simbólica²¹ – seja ela entendida em sua lógica social, ou como uma estrutura de linguagem – mas de uma maneira que marca uma impossibilidade de gestão ou de reciprocidade: “Não há reciprocidade no gozo”, diz Braunstein (1990: 13). Sendo esse elemento “do corpo e pelo corpo” (op.cit.: 13), ele implica em uma não alteridade com o outro ou com a ordem; ou seja, ele é um resto que não se inscreve em qualquer tábula significante.

Como sabemos, o campo do gozo se apresentou à Freud, e para a psicanálise a partir de um paradoxo; como algo que veio introduzir um “elemento de impossibilidade” (Lacan, 1988) intrusivo na lógica do princípio do

²⁰ A noção de buraco é desenvolvida por Lacan no seminário “RSI” (2002).

²¹ A idéia de uma ordem simbólica é comum ao campo da psicanálise, da filosofia e da sociologia, entre outras disciplinas. Existe, contudo, uma preocupação central a partir de Lacan, com essa correlação entre o sujeito e a ordem simbólica, que é entendida a partir de uma redução do simbólico a estrutura de linguagem. Ver Lacan, 1998e.

prazer, um “além do princípio do prazer” (Freud, 1976a), ou mesmo como uma “impossibilidade da felicidade” (Freud, 1974: 95); enfim, um “mal-estar”, inevitável e fundamental na vida humana e em sua relação com o outro no laço social.

Talvez essa seja a melhor definição do que é o gozo: um intruso, um resto. Foi assim que ele se apresentou à Freud em seu percurso teórico, e, portanto, na clínica psicanalítica, e foi assim que ele foi relido por Lacan; e é por sua intrusão que ele ganha sua importância política, pois ele se apresenta como o que produz um “mal-estar” inevitável nos discursos e nas propostas universalizantes (*Weltanschauung*), sejam elas políticas, educativas ou clínicas.

O gozo é um intruso porque, em sua singularidade, ele delata que algo nunca funciona de maneira plenamente adequada, porque cria uma impossibilidade estrutural de uma consecução totalizante de qualquer projeto político, ideológico ou mesmo clínico. Ele carrega o traço “real” da impossibilidade de um encontro como o outro. Podemos até dizer que o gozo é o que fica escamoteado, como um “núcleo duro do real” (Zizek, 1992), no miolo de todo projeto que visa uma consecução totalizante.

O campo do gozo ganha sua dimensão política, porque por um lado situa o sujeito em sua relação com o outro do laço social, inserida numa “topologia de regulamentação do gozo”, e por outro, emerge como esse elemento intrusivo e paradoxal que determina a impossibilidade dos projetos políticos de totalização, em torno do qual as estratégias e os cálculos do poder orbitam. **Ele é o elemento intrusivo no corpo e na política; o que “entrava”, mas o que, paradoxalmente, faz funcionar as estratégias e os discursos políticos. Por isso mesmo que a cultura e a política podem ser pensadas como gestões morais, éticas e discursivas do gozo, como tentativas de “grafar”²² os restos desta operação marcada pela impossibilidade.**

Exatamente daí que podemos retirar uma relação política paradoxal entre o gozo e o poder; ou seja, como um movimento discursivo que implica uma tentativa de reinscrever o que sempre escapa ou resiste as

²² Esse é o termo que Lacan utiliza para dizer da relação dos discursos com o gozo. Para Lacan os discursos permitem uma grafia do gozo (Lacan, 1992).

totalizações do poder. O poder está sempre buscando reconduzir esses restos, seja na forma de uma “politização dos prazeres” (Foucault, 1988), ou através de “agenciamentos dos desejos” (Deleuze e Guattari, 1976), ou ainda, numa “capitalização do mais-de-gozar” (Lacan, 2004).

Esse traço de real, esse ponto inefável, nos leva a entender a gestão do gozo, seja ela no campo dos discursos na cultura, seja na lógica do fantasma²³, como uma tentativa de grafar aquilo que escapa a qualquer intensão de recolher o que resta de uma operação simbólica.

A relação da dimensão do “real”²⁴ com o gozo, o saber e a verdade, na obra de Lacan ganha aqui todo o seu alcance, oferecendo um caminho para pensar a clínica e a política; isto porque a partir da “topologia dos quatro discursos” (Lacan, 1992), podemos pensar essa “regulamentação cultural do gozo” em suas formas discursivas que orbitariam em torno de um “buraco”²⁵ do real.

Enquanto uma categoria-dimensão²⁶ o “gozo” ultrapassa uma gestão meramente individual e, por outro lado, exclusivamente universalizante da cultura sobre o sujeito. Como diz Pommier, o gozo e seu controle, ou seja, suas possibilidades e impossibilidades são “o motivo principal da vida em sociedade” (Pommier, 1989: 16). O gozo é o que tenta ser gerido e grafado pelo laço social, e por isso mesmo permite esse enlace, mas é também o que contém o germe do seu fracasso, da sua “impossibilidade” (Lacan, 1992). Essa impossibilidade do gozo, a inexistência do “todo”, essa “falha estrutural” (Lacan, 2004), essa “carência central” (Pommier, op.cit.: 19) é que vai fazer o sujeito buscar no outro, enquanto imagem do Eu ou como “Ideal do Eu” (Freud, 1976), uma recuperação deste gozo perdido.

²³ Fazemos referência a idéia psicanalítica de fantasma como o que marca uma posição subjetiva e subjetivante do sujeito na relação com o outro (Lacan, 2004, [1966/67]).

²⁴ Lacan trata suas trilogia inicialmente como três “registros” (Lacan, 1998f), mas modifica no decorrer de sua obra, passando a nomeá-los de “dimensões”, cuja homofonia em francês, ‘dimension’, faz Lacan nomeá-las como *dit-mension*, ou “mansões do dizer”(Lacan, 2002 [1974/75]).

²⁵ Topologicamente a noção de buraco ganha um relevo central na obra de Lacan, principalmente quando trabalha com a topologia dos nós borromeanos. O buraco é o centro do nó e sua sustentação (Lacan, 2002[1974/75]).

²⁶ Consideramos que o gozo não é apenas uma categoria teórica a mais no campo da psicanálise; ele se configura como um campo – o campo do gozo (Lacan, 1992) – portanto, muito mais como uma dimensão.

Portanto, a topologia que desenha a relação do sujeito com o outro e o gozo²⁷ ultrapassa uma dualidade metafísica entre o sujeito e o coletivo, entre o social e o individual, entre o gozo e o poder. O gozo não é uma categoria individual, mesmo que seja singular²⁸, porque por mais que se ancore no corpo²⁹, não há o corpo de cada um que não implique o corpo do outro em suas três versões: sua imagem, seu traço e sua carne³⁰. Não podemos dizer, contudo, que o gozo é coletivo, porque implica o real do corpo de cada um: o organismo e suas vísceras; o impossível da relação (*rapport*) sexual. Mas podemos afirmar a partir daí que o coletivo, o laço social, tem por função um controle, uma interveniência na “experiência”³¹ e na economia de gozo do sujeito, através de suas referências simbólicas e imaginárias, na “a-bordagem” do real do corpo³².

Por uma Genealogia do Gozo

Enquanto esse elemento inefável, como o que determina uma impossibilidade no âmago da gestão, seja do ponto de vista singular do “fantasma” do sujeito, seja na lógica dos discursos na cultura, o gozo vem recolocar uma questão ética e política fundamental que diz respeito aos limites do poder e seus paradoxos; ou seja, seus efeitos colaterais, suas “inconsciências” quanto ao que há de subjetividade na política, o “sexo do poder” (Lins, 1998); enfim, uma interrogação fundamental: quais os efeitos subjetivantes e de gozo produzidos pelos “cálculos do poder” (Foucault, 1977)? Como escapar das diagramações totalizantes do poder? Quais os seus ‘furos’? Quais as subversões possíveis? O que resiste aos “cálculos do poder” (Foucault, op.cit)?

²⁷ Esclarecemos que os termos sujeito e gozo não foram utilizados por Freud. Eles foram sinalizados por Lacan em sua releitura de Freud, e assim nomeados. Não custa dizer que podemos encontrar a idéia e o funcionamento nos textos freudianos. Ver Freud, [1920], 1976a, entre outros.

²⁸ Importante salientar a distinção entre ‘individual’ e ‘singular’. Para a psicanálise, que não sugere a noção de indivíduo, o singular diz respeito não ao particular, mas ao traço que marca a relação do sujeito com o Outro(A).

²⁹ É importante salientar que o corpo em psicanálise exige algumas considerações que fogem aos objetivos deste trabalho.

³⁰ Com Lacan podemos também nomear como o “corpo imaginário”, o “corpo simbólico” e o “corpo real”.

³¹ Utilizamos o termo ‘experiência’ de forma semelhante com Foucault entende uma experiência numa determinada cultura e numa determinada época (Foucault, 1984).

³² Para Lacan, as dimensões do simbólico e do imaginário possibilitam produzir bordas sobre o real; é o que se pode fazer, um *savoir-faire* com o real (Lacan, 2002).

Por outro lado, sabemos que as operações do poder consideram o que lhes escapa, através de um movimento de “recuperação do poder” (Foucault, 2004). Essas operações são análogas aos processos de imaginarização e simbolização, assim como se aproximam do que Lacan descreve como uma tentativa de recuperação do “mais-de-gozar” (Lacan, 2004). Diante das resistências e subversões, como se dão os movimentos de “recuperação do poder”? Qual a lógica dos seus “agenciamentos” (Deleuze e Guattari, 1976; 1995a), suas “capitalizações”, suas reapropriações disso que resiste, que escapa a sua ânsia universalizante e individualizante?

Não podemos desconsiderar que vivemos um tempo onde uma bio-política se torna cada vez mais imanente, quase imperceptível, de maneira que o poder habita de forma “natural” o corpo e o campo de subjetivação.

Essas constatações nos encaminham para questões mais amplas que dizem respeito a uma possibilidade de pensar a constituição genealógica dessa “imanência”³³ entre o corpo, o gozo e os poderes na cultura. Dessa intensão decorre uma série de outras indagações acerca da pertinência de uma leitura política e genealógica do gozo: o campo do gozo, tal como constituído na experiência psicanalítica a partir da obra de Freud e de sua releitura operada por Lacan, comportaria ele uma dimensão política? Poderia uma “teoria do gozo”, gestada no campo da psicanálise – especialmente na obra de Lacan – contribuir para uma “analítica”³⁴ das condições políticas e discursivas de “subjetivação”³⁵ no mundo moderno-contemporâneo? É possível imaginá-lo como fazendo parte do drama subjetivante operado pelos poderes na modernidade? Através de quais noções, quais categorias, por quais vias teóricas poderia a psicanálise ajudar a pensar a constituição das atuais condições culturais e sócio-políticas na produção das formas de subjetivação contemporâneas? É possível encontrar na psicanálise

³³ Trabalhamos com o conceito de imanência, tal como se apresenta na obra de Foucault, mesmo que também nos aproximemos de uma concepção própria à Deleuze e Guattari (1976).

³⁴ Referimo-nos a forma como Foucault denomina seu método. Ver Foucault, 1988; Dreyfus e Rabinow, 1995.

³⁵ Utilizamos a noção de “subjetivação” tal como construída pelas obras finais de Foucault, especialmente Foucault, 1988; 1984; 1985. Ou seja, ou certa posição do sujeito em seu “cuidado de si”, em sua relação ética com a sexualidade.

uma dimensão que nos autorize a uma “intrusão”³⁶ no campo da política sem perder o caráter de singularidade que o sujeito freudiano nos impõe pela via da clínica? Mais, ainda: poderia o gozo, enquanto o que há de específico na psicanálise e em seu sujeito, redimensionar sua posição política, retirando-a de sua “vergonha (...) em história e em política” (Deleuze e Guattari, op.cit.: 134), ressitando uma economia subjetiva em sua relação produtiva com uma economia política? Ou por outra, estaria mesmo a psicanálise assentada sobre esse equívoco e essa ingenuidade política que pressupõe um sujeito fora de suas condições genealógicas de constituição?

Observamos aqui uma proximidade relevante entre o campo da psicanálise e os estudos genealógicos de Foucault. E isto nos permite interrogar também se encontraríamos no campo da psicanálise alguma abertura nocional para pensar questões políticas semelhantes às levantadas por esses trabalhos genealógicos. O que poderia dizer a psicanálise sobre as descobertas fundamentais da genealogia de Foucault, que analisa e diagnostica as “relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna” (Dreyfus e Rabinow, 1995: 117) e seus efeitos? Estaria a psicanálise em consonância com os desenvolvimentos dessa “analítica interpretativa do poder” (op.cit: 131)?

Em nosso trabalho nos permitimos tais indagações de forma a experimentar algumas possibilidades de articulação conceitual. Não se trata aqui de uma tentativa de enveredar por uma redução ou expansão da psicanálise para campos que lhes são heterogêneos. O que propomos é interrogar exatamente a devida heterogeneidade, porque nos parece que, se por um lado não podemos expandir as noções psicanalíticas ao ponto de transformá-las numa *Weltanschauung* – como recusava Freud – por outro lado não podemos desconsiderar que habita na psicanálise uma problemática que além de fundamentalmente clínica, também podemos recuperá-la como radicalmente genealógica, e que diz respeito exatamente as relações entre o poder, o saber, a verdade e o corpo.

³⁶ Consideramos, seguindo Lacan, que a relação da psicanálise com a política e da ordem de uma intrusão. Posteriormente esclareceremos essa idéia (Lacan, 1992.).

Essas são noções e articulações que curiosamente encontramos de forma paralela tanto em Foucault (1999b), como em Lacan (1992). Isto não quer dizer que se ambos falaram dessas questões, temos necessariamente aí uma abertura para articulações. Os mesmos termos, as mesmas noções se diferenciam no funcionamento de um determinado corpo teórico. Mas podemos, mesmo guardando tais cuidados, permitirmos-nos levar em conta os efeitos que as descobertas de um campo podem produzir em saberes avizinados.

Estamos aqui num terreno delicado, pois se por um lado a categoria gozo é “estranha” (*Unheimlich*)³⁷ ao campo das ciências sociais e da teoria política³⁸, por outro há uma desconfiança própria ao campo da psicanálise quanto as articulações sócio-políticas de seus conceitos. Qual horror pode causar, por um lado, o estranho de uma dimensão psicanalítica aos cientistas sociais e filósofos, e por outro, qual o horror pode causar aos psicanalistas o desvelamento de uma dimensão política do gozo? Como aceitar a “extensão”³⁹ de uma categoria clínica para o campo sócio-político? Seria possível ultrapassar a justa desconfiança do campo da psicanálise quanto a uma “sociologização” apressada de seus pressupostos? É possível fazê-lo sem incorrer no mesmo equívoco de desfazer o caráter de singularidade do sujeito e do inconsciente?

Por outro lado; seria possível pensar uma “genealogia do gozo”? Haveria no campo da psicanálise uma abertura e instrumentos conceituais que possibilitem tal leitura genealógica das regulamentações culturais e políticas do gozo? A psicanálise suportaria uma leitura genealógica dos seus axiomas estruturais? Estaria a dimensão genealógica recalcada no campo psicanalítico?

³⁷ Tentaremos demonstrar que não é uma categoria tão estranha assim, ou mesmo que mais se aproxima do que Freud denominou de *Unheimlich*, traduzido como o “estranho”, mas cuja característica é de um “estranho familiar” (Freud, 1976d, [1919]).

³⁸ É possível questionar essa inexistência da dimensão do gozo, seja no campo das ciências sociais, seja no campo da teoria política, seja no campo da filosofia, pois, se não se apresenta aí uma teoria do gozo, tal como encontramos no campo da psicanálise, isso não quer dizer que não se saiba de seus efeitos. Encontramos, por exemplo, nos teóricos de Frankfurt, uma sinalização para essa dimensão no campo da política, assim como em Nietzsche e Deleuze no campo da filosofia.

³⁹ Lacan estabelece uma distinção entre uma “psicanálise em intensão” (clínica) e uma “psicanálise em extensão”, cujo traço seria a extensão de seus conceitos para problemáticas “fora-clínica” (Lacan, 2003c).

Mais especificamente: seria possível um entendimento do gozo em sua relação de “imanência” política, com uma lógica diagramática⁴⁰ da cultura? Podemos localizá-lo em sua relação de produção com os deslocamentos genealógicos da modernidade e da contemporaneidade? Ou seja, é possível pensar como o gozo foi produzido e gerenciado a partir dos movimentos históricos, políticos, econômicos e discursivos em sua correlação produtiva com a dimensão histórica e política? Poderia o gozo, articulado em sua produção no laço social, ultrapassar a tendência transcendente e biunívoca⁴¹ dos conceitos psicanalíticos? Ele poderia reposicionar uma posição política da psicanálise e seus conceitos numa imanência na produção social, considerando o traço de singularidade que o sujeito freudiano impõe?

Não temos, obviamente, a pretensão de responder a tantas questões. Apenas consideramos, como se pode deduzir do que dissemos até agora, que essa via nos possibilita uma leitura genealógica não só da dimensão corpórea do gozo, mas da própria psicanálise; ou seja, nos permite situar essas dimensões numa certa regulamentação cultural e histórica do gozo, sem desconsiderar o caráter de singularidade que caracteriza sua definição no campo da psicanálise. Ela nos permite adentrar numa discussão política, pois interroga a própria gestão política do gozo e delata seu fracasso. É possível, nesta polêmica, considerar o que há de mais radical no campo da psicanálise: sua noção de sujeito e sua heterogeneidade na relação com o outro e com o próprio corpo; pois é no fracasso do universal que se apresenta esse sujeito intervalar que é o sujeito do inconsciente.

Portanto, estamos sugerindo a possibilidade de realizar uma “genealogia do gozo” a partir da consideração que o gozo e o poder podem e devem ser pensados como genealógicamente inseridos num “campo de imanência”⁴² e não como uma dualidade categorial. **Há uma imanência**

⁴⁰ Utilizamos aqui a noção de “diagrama”, tal como concebido por Foucault (1977) e esclarecido por Deleuze (1987).

⁴¹ Estamos nos referindo a crítica que perpassa o “Anti-Édipo” (Deleuze e Guattari, 1976).

⁴² A noção de imanência que utilizamos, faz referência primeiramente a como Foucault a utiliza (Foucault, 1988), mas também tem suas ressonâncias como concepção de Deleuze (1993).

“diagramática” na cultura entre o gozo e o poder, já que podemos considerar a civilização⁴³ como uma “maneira como combina em si esses diferentes aparelhos de gozo” (Bursztein, 1998: 20); ou como sugeria Freud, a cultura como o que busca gerenciar a agressão (Freud, 1974) e a destruição que essa dimensão do gozo no humano termina por manifestar.

A partir daí é possível pensar que mesmo como um dado de estrutura, o gozo também é produzido a partir de suas formas históricas e culturais de regulamentação, assim como a partir de determinados deslocamentos genealógicos, que como já nos indicava Foucault, produz os corpos e as subjetividades. Quais as formas de gozo autorizadas numa determinada época? Como gozamos na atualidade? Quais as relações dessas formas de gozo com a “moral do poder” (Lacan, 1988)? Qual tipo de gozo convém a determinada forma de poder, já que o poder constitui o corpo, como sugere Foucault (Foucault, 1977)? Como se apresentam hoje o corpo e o gozo após esse processo de instalação de uma bio-política na contemporaneidade?

Articular politicamente o gozo e o poder implica, pois, em considerar uma questão ética e política originária e ampla que diz respeito aos efeitos do exercício e da incidência dos poderes, das coerções e regulamentos sociais (Freud, 1974b) sobre os sujeitos, dos “biopoderes” (Foucault, 1988) sobre os seus corpos, ou mesmo, da administração dos gozos (Lacan, 2004), no “governo se si” (Foucault, 1984) e do outro; ou seja, os efeitos de subjetivação e os “modos de sujeição” (Foucault, op.cit: 27) de uma cultura; questão que nos aproxima das interrogações foucaultianas: “como se exerce o poder” (Foucault, 1995b: 239), quais suas nuances e estratégias? Quais os seus efeitos?

II. Psicanálise e Genealogia

A partir daí é necessário interrogar outras condições para a realização do nosso trabalho: haveria no campo da psicanálise instrumentos conceituais que possibilitem tal leitura genealógica das gestões culturais e

⁴³ Bursztein faz uma distinção entre cultura e civilização, mas achamos inócua adentrar nessa discussão. Preferimos a posição de Freud, de não diferenciá-los, pelo menos a princípio.

políticas do gozo? Como interrogamos acima; a psicanálise suportaria uma leitura genealógica dos seus axiomas estruturais?

Esse trabalho só poderia se inscrever neste espaço de confronto crítico e teórico que dispõe uma convocação política à psicanálise, pois se o gozo é esse elemento inefável que as gestões políticas e discursivas buscam agenciar e capitalizar, é preciso esclarecer qual a posição da psicanálise neste processo. Para além do purismo epistemológico ingênuo, consideramos fundamental sinalizar seus comprometimentos genealógicos provenientes de sua emergência na modernidade; esse traço logocêntrico (Derrida, 2002), a transcendência do seu familialismo e de sua edipianização furiosa, mas também seu compromisso quase cego com o patriarcado e o “*pathos* cristão” (Bruno, 2004: 03) que marcou toda a sua difusão e implantação no mundo ocidental.

Não se trata de acusar ou defender reativamente a “pureza” da psicanálise, já que seria um contra-senso, considerando que ela se fundamenta exatamente naquilo que pode haver de “impuro” para o sujeito. Buscamos apenas encontrar no campo da psicanálise, não uma resposta a esses comprometimentos, mas um movimento que visa trabalhar com seus limites internos e suas contradições inevitáveis e inesgotáveis. Um saber como o psicanalítico não poderia ter escapado dos movimentos genealógicos de sua época, assim como nenhum outro. Contudo, existem os saberes que simplesmente respondem as demandas políticas da modernidade, de disciplinamento, de ordem, de controle moral e de sacralização do corpo e do gozo, desconhecendo as impossibilidades de totalização e realizando uma forclusão do sujeito (Lacan, 1998h); e existem aqueles que, mesmo não podendo escapar completamente desses movimentos, inoculam uma possibilidade de um “pensamento outro” (Lins, 1997), e uma prática que busca escutar a singularidade e não simplesmente diluí-la no universal da “moral do poder” (Lacan, 1988).

Esse movimento de ultrapassagem “interna”, de “reversão interna” (Deleuze e Guattari, 1976: 109) podemos encontrá-lo no percurso do campo psicanalítico, que vai das preocupações freudianas originais com essas gestões culturais, e que se prendem a uma lógica do lugar e da “nostalgia do pai”,

até as considerações finais de Lacan acerca das relações entre o saber, a verdade, o gozo, e suas construções teóricas que tentam dar conta desses movimentos, a partir da “topologia dos quatro discursos” (Lacan, 1992) e das relações dimensionais entre o real o simbólico e o imaginário.

Nossa pretensão é demonstrar que uma leitura do campo do gozo, tal como foi desenvolvido na obra de Lacan, permite ultrapassar um certo aprisionamento “transcendente”⁴⁴ sofrido pela psicanálise e seus conceitos, já que a partir de um determinado momento desta obra, especificamente no momento da construção da topologia dos quatro discursos⁴⁵, o gozo passa a ser entendido de forma mais contundente, em sua “imanência” com o coletivo, em sua produção articulada com uma lógica dos discursos no laço social.

O campo do gozo passa a ser pensado como campo do humano (Lacan, 1985), lugar dos efeitos e das afetações do sujeito pelo campo da linguagem, cuja lógica é a do significante; essa lógica, contudo, longe de reduzir-se a uma lógica da significação, reflete o espaço corpóreo das possibilidades e impossibilidades do sujeito: a dimensão do real, das intensidades do corpo e das dispersões da linguagem.

A construção do objeto pequeno *a* em seu movimento teórico em direção ao real e a elaboração de uma topologia dos quatro discursos, permitiram a Lacan realizar uma homologia entre sua noção “mais-de-gozar” e a categoria marxista de “mais-valia”⁴⁶. Para além de uma abordagem sociológica, ele faz um desvelamento do campo do gozo em sua imanência com o funcionamento produtivo do *socius*. Demonstra que o gozo tem uma engrenagem discursiva, uma aparelhagem significativa – inconsciente – que se revela no laço social. Desta forma ele reposiciona a dimensão do gozo em sua relação imanente com o campo social e faz uma abertura para uma ultrapassagem desse traço transcendente das noções psicanalíticas.

⁴⁴ O termo ‘transcendente’ faz menção a crítica de Deleuze e Guattari elaborado no “Anti-Édipo” (1976), em oposição a uma imanência dos conceitos.

⁴⁵ Lacan elabora essa topologia de transição entre uma ‘topologia do significante’ e uma ‘topologia dos nós borromeanos’ nos seminários “De um Outro ao outro” (2004) e “O Avesso da Psicanálise” (1992).

⁴⁶ Lacan elabora essa equivalência no seminário “De um Outro ao outro” (2004).

Pretendemos, assim, demonstrar que há um movimento no campo da psicanálise, mas muito especialmente desenvolvido na obra de Lacan – esse já referido deslocamento em direção a dimensão do real e ao conseqüente campo do gozo – que introduziu na psicanálise uma relação de imanência entre o gozo e o laço social. Isso se observa pelo fato de que ele vai posicionar como causa estrutural, não um sujeito, nem propriamente um objeto, mas um “buraco”⁴⁷, cuja vibração nos permite no máximo uma borda: *a*.

Estamos sugerindo, portanto, que essa leitura genealógica do gozo nos é possibilitada também por considerações teóricas próprias da psicanálise, por mais que tenhamos que lançar mão de proposições externas a seu campo, cujo modelo nos advém da genealogia foucaultiana. A psicanálise evoluiu no entendimento de uma imanência na relação entre o gozo e os poderes da cultura a partir de um entendimento da radicalidade do sujeito concebido como efeito de uma “falha” na estrutura (Lacan, 2004), que diz respeito a dimensão do real e do gozo.

Uma Regulamentação Cultural do Gozo?

Não podemos dizer, contudo, que encontramos no campo da psicanálise de maneira geral, e mais especificamente em Freud, preocupações propriamente genealógicas. Freud parte de uma lógica “mítica” para esclarecer uma gestão cultural das pulsões. A problemática que se apresenta para ele se enquadra no que poderíamos denominar de “analítico-política”, pois diz respeito a uma questão aberta pela descoberta da dinâmica das pulsões e suas relações com uma ordem cultural e simbólica.

A partir de um determinado momento em sua obra, Freud preocupa-se com a constituição de uma teoria que permita pensar as correlações topológicas entre o sujeito e as interdições culturais, ou como sugere, entre as moções pulsionais e as restrições da cultura. Em textos fundamentais como

⁴⁷ É importante ressaltar que a noção de estrutura em Lacan não se confunde com a idéia estruturalista, mas reduz a dimensão de um buraco. Lacan desenvolve a noção de buraco em sua topologia dos nós borromeanos no seminário “RSI” (2002).

“Totem e Tabu”, “Psicologia das Massas e Análise de Eu”, “Moisés e o Monoteísmo”, “O Futuro e uma Ilusão”, “O Mal-Estar na Cultura” – para citar alguns dos textos que consideramos “analíticos-políticos”⁴⁸ – mas também em textos considerados “puramente” psicanalíticos como “Introdução ao Narcisismo”, “O Eu e o Isso”, entre outros, Freud desenvolve uma série de proposições que sinalizam para uma relação conflituosa, trágica entre o sujeito pulsional e uma ordem simbólica, cultural e, porque não dizer, política.

Por mais que esses textos não apresentem uma lógica nem uma preocupação genealógica com os conceitos que produzem, eles já desenham uma topologia constitutiva entre o sujeito e a cultura e tentam estabelecer uma correlação de imanência entre a pulsão e a cultura⁴⁹, que se encena através de uma gestão política, simbólica e moral da experiência “psíquica” da sexualidade.

Há todo um desenvolvimento teórico tanto em Freud, como em Lacan, que demonstra haver um entendimento constitutivo entre um espaço sócio-cultural e o subjetivo. Já é recorrente para falar deste tema utilizar a conhecida citação de Freud em “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, quando em sua introdução afirma que “...a psicologia individual...é ao mesmo tempo, também psicologia social” (Freud, 1976: 91). É uma afirmação que faz uma torção möebiana⁵⁰ na dualidade metafísica entre o individual e o coletivo, afirmando uma homologia entre uma topologia do espaço sócio-cultural e o espaço subjetivo. Nesse mesmo sentido Lacan viria a afirmar que “o inconsciente é o social”, demonstrando que a lógica inconsciente não implica numa privacidade psicológica do sujeito e do gozo, mas em sua relação de inscrição e constituição no laço com o Outro (A).

A psicanálise estabelece, portanto, desde Freud, uma “topologia de regulamentação cultural do gozo” demonstrando, assim, que o drama subjetivante do sujeito se encena fundamentalmente em suas correlações

⁴⁸ Preferimos denominar esses textos de ‘analíticos-políticos’, ao invés de textos sociológicos ou antropológicos, já que consideramos que eles não saem do campo da psicanálise, mesmo que realizem um trabalho de “psicanálise em extensão”.

⁴⁹ Essa suposição podemos encontrar em vários textos de Freud. Ver Freud, 1972; 1976; 1974; entre outros.

⁵⁰ Referimo-nos a figura topológica “faixa de möebius”, introduzida por Lacan. Ver nota no. 35 e Darmon, 1994.

éticas e políticas entre o pulsional e o cultural⁵¹, o que estabelece uma dialética da perda, da renúncia do objeto primordial (castração) e de uma recuperação através dos ideais fálicos da cultura (Freud, 1972; 1976c).

É possível pensar no campo da psicanálise uma teoria do laço social, que entende a cultura a partir de suas configurações topológicas, ou seja, como uma topologia de regulamentação do gozo que não se limita a uma lógica da proibição. Essa teoria pode nos esclarecer acerca do funcionamento dessa gestão do gozo na cultura, na forma de uma “topologia de regulamentação política e discursiva dos gozos”, sua dinâmica, suas mutações e seus efeitos nas subjetividades. O campo do gozo estaria situado aí, em meio aos processos de subjetivação e regulamentações simbólicas, tais como as formações morais, políticas, culturais, discursivas, etc.

Essa topologia foi primeiramente desenhada por Freud, como dissemos, quando esclarece as correlações imanentes, entre a pulsão e a cultura, em seus textos analíticos-políticos. Posteriormente obtiveram um desenvolvimento a partir da dimensão do gozo na obra de Lacan, retraduzidas na sua forma topológica fundamental – relação do sujeito com o Outro(A)⁵² – sendo sistematizada de maneira mais direta em sua topologia dos quatro discursos (Lacan 1992).

No desenvolvimento que dá a essas questões, Freud prioriza o lugar da Lei, da interdição do incesto (Freud, 1972), e seus processos de inscrição psíquica – recalçamento⁵³. Neste movimento o lugar do pai como operador e representante da Lei é fundamental, assim como os efeitos destas inscrições na constituição de instâncias psíquicas, como o desejo, o supereu e o ideal do eu (Freud, 1976c). Como “herdeiros do complexo de Édipo” essas instâncias respondem pela internalização da Lei, mas também por todos os paradoxos que isso implica; seus efeitos de gozo, de alienação no desejo do outro, mas também seus efeitos de subversão do desejo (Lacan, 1998d), de singularização subjetiva.

⁵¹ Ver Freud, 1972; 1972a; 1974, entre outros.

⁵² Perpassa a obra de Lacan uma topologia fundamental que se desenha na forma da relação do sujeito com o Outro(A). Esses lugares se modificam e se deslocam a partir de uma concepção moebiana do espaço. A faixa de Möebius, é uma figura topológica produzida por uma torção na faixa, que não contém lados interno e externo. Ver Lacan, 1998d; Darmon, 1994.

⁵³ Perpassa em toda a obra de Freud, uma teoria do recalque (Freud, 1972b; 1974d)

Esses paradoxos – como veremos mais adiante – sinalizam para uma impossibilidade de adequação radical do sujeito a uma ordem, seja ela simbólica, cultural, ou política, que Freud denominou simplesmente de “O Mal-Estar na Cultura” (Freud, 1974).

De forma geral podemos dizer que essa teoria se sustenta numa determinada forma de entendimento do laço social no campo da psicanálise, como uma “estrutura de distribuição e de censura do gozo inconsciente” (Bursztein, 1998: 16); ou seja, o laço social como o que gerencia, a partir de suas proposições e lugares simbólicos e discursivos, as trocas libidinais, e as formas autorizadas de gozo numa cultura.

A psicanálise nos possibilita pensar uma gestão simbólica e política do gozo como uma tentativa de gestão discursiva, ou melhor, de regulamentação discursiva desta dimensão intrusiva e resistente aos cálculos do poder, que Lacan definiu como a dimensão do real e a impossibilidade do gozo que ela determina.

Um Contrato Social?

O campo do gozo nos dispõe, portanto, diante de uma problemática análoga a que anima a teoria política desde os teóricos do “contrato social”⁵⁴, e que diz respeito a adequação, ou melhor, a submissão do sujeito a uma ordem comum; ou seja, uma tentativa de esclarecimento deste acordo que sustenta a convivência social, que do ponto de vista psicanalítico gira em torno de uma (im)possível gestão do gozo. Não é casual que a mesma problemática política encontrada em Hobbes no “Leviatã”, retorne alguns séculos mais tarde, no texto freudiano especialmente no “Mal-Estar na Cultura” e em “O Futuro de uma Ilusão”. O conflito político-pulsional entre as exigências da satisfação pulsional e os regulamentos e coerções sociais se apresenta, de maneira peculiar, na teoria política e na psicanálise.

⁵⁴ Referimo-nos aos teóricos clássicos tais como Hobbes, Locke, Rousseau, entre outros.

Podemos dizer que, por vias que depois viriam a se desenvolver nas linhas de trabalho inauguradas pelo texto “Totem e Tabu”, e desenvolvidas no “O Mal-Estar na Cultura”, Freud nos apresenta essa problemática nuclear da teoria política, para produzir uma versão psicanalítica desta relação “contratual”, mas assinalando de forma peremptória o inevitável efeito de “mal-estar” produzido por esse núcleo de inadequação radical das pulsões e do gozo a uma ordem social simbólica.

É possível estabelecer, contudo, uma diferença entre a teoria política e a psicanálise que pode ser dita a partir de uma peculiaridade lógica e discursiva no tratamento que cada uma dá a essa impossibilidade estrutural. Enquanto na política busca-se uma adequação “forçada”, ou mesmo se crê na possibilidade de um acordo entre os indivíduos, numa tentativa de canalização jurídica e moral do gozo, a psicanálise retira deste “furo”⁵⁵ discursivo, a própria noção de sujeito e sua singularidade. O sujeito é exatamente o efeito de uma ‘falha’ (Lacan, 2004) na estrutura.

Para a psicanálise, nisso que fracassa, nesse furo na adaptação, nesse buraco que acusa sempre uma impossibilidade, é exatamente aí onde podemos encontrar o sujeito. Essa singularidade, que pode se apresentar mesmo como um “sintoma”, é o que caracteriza o sujeito freudiano⁵⁶. O sintoma, como nos diz Lacan, é o que acusa que algo não funciona bem (Lacan, 2004) em qualquer projeto totalizante. Não é por acaso que, enquanto um significante, o sintoma representa o sujeito para outro significante⁵⁷.

A psicanálise aqui pode nos servir como um saber crítico diante das pretensões da política. E isso Freud já havia anunciado, ao incluir a política juntamente com a educação, e a própria psicanálise, no rol das profissões impossíveis⁵⁸.

⁵⁵ Topologicamente Lacan trabalha com as noções de ‘furo’ e de ‘buraco’, que não são idênticas. É possível pensar o furo como da dimensão do simbólico e o buraco da dimensão do real (Lacan, 2002, [1974/75]).

⁵⁶ Por isso mesmo o sujeito freudiano não pode ser reduzido ao sujeito transcendental kantiano, ou mesmo ao sujeito histórico que encontramos nas ciências sociais e humanas.

⁵⁷ Fazemos referência a proposição lacaniana que postula que “um significante representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1998f).

⁵⁸ Freud faz uma afirmação bastante citada a respeito disso no texto “Análise Terminável e Interminável”. Diz ele: “Quase parece como se a análise fosse a terceira daquelas profissões ‘impossíveis’ quanto às quais de antemão se pode estar seguro de chegar a resultados insatisfatórios. As outras duas, conhecidas há muito mais

É possível compreender, ainda, que a psicanálise nos permite sair de uma concepção meramente jurídicista ou economicista acerca do contrato social. Ela interpreta o drama ético-subjetivo que se encena nas malhas discursivas e políticas das correlações entre cultura e subjetividade. **Ela demonstra que a dinâmica do laço social implica uma gestão do gozo** – e essa conclusão é fundamental para nosso trabalho – esse elemento que está sempre escapando a uma *orthos logos* (Lacan, 1988: 42), seja através de uma interdição – por meio dos sistemas complexos – seja através de uma troca por seus ideais, seja no oferecimento de “objetos-outros”⁵⁹ – objetos mercadorias⁶⁰, por assim dizer – para o usufruto no mercado capitalista.

A psicanálise pode nos ajudar a demonstrar, como sugere Legendre, os processos envolvidos na lógica do poder, tais como a mobilização dos símbolos, a mitologização da lei e a divinização do poder; assim como a desvelar o texto inconsciente das instituições e seus ideais, além da relação do poder com o sexo e o gozo (Legendre, 1976)

Não é por acaso que a noção de gozo chegue até Lacan, através da filosofia do direito de Hegel, em meio as preocupações jurídico-políticas de regulação dos direitos de “usufruto”⁶¹, de gozo da propriedade⁶². Como bem lembra Braunstein a dimensão do gozo perpassa essa discussão já que o corpo é “a primeira propriedade de cada sujeito” (Braunstein, 1990: 16 [tradução nossa]).

Ou seja, nesta relação entre o sujeito e o outro do laço social, há um funcionamento de uma estrutura significante, de uma estrutura discursiva que implica uma economia de trocas, mas que não se resume às trocas dos “serviços dos bens” (Lacan, 1988), ou a “troca de mulheres”, como definia Lévi-

tempo, são a educação e o governo” (Freud, 1975).

⁵⁹ Fazemos uma referência ao desenvolvimento do conceito de objeto pequeno a em Lacan, que inicialmente prefigura como um ‘outro especular’, um semelhante, situado, portanto, na dimensão imaginária, para tornar-se ao fim de sua obra num objeto da dimensão do real: um buraco. Ver Lacan, 1998b; 1998f; [1974/75], 2002.

⁶⁰ Posteriormente retornaremos a referência que Lacan faz a Marx e seu capítulo sobre a fetichização da mercadoria (Marx, 1982; Lacan, 1992).

⁶¹ Lacan desenvolve essa aproximação entre gozo e usufruto no seminário sobre “A Ética da Psicanálise” (1988).

⁶² Não nos passa despercebido o fato de que a lógica da propriedade privada altera e produz uma “economia de gozo” do sujeito. Retornaremos a essa linha investigativa posteriormente.

Strauss (1982). Essa economia pressupõe um mercado e um controle do gozo, como efeito da interveniência dessa estrutura na constituição do sujeito.

É importante considerar, a partir de psicanálise, que a correlação entre cultura e subjetividade, entre política e singularidade, entre o gozo e o poder, implica pelo menos dois movimentos que consideramos suplementares:

1. uma impossibilidade, seja ela de um gozo pleno e absoluto, ou de sua inscrição completa na dimensão do simbólico, ou nos “cálculos do poder”;
2. mas também uma tentativa de produzir e administrar algumas vias e “meios de gozo”⁶³ que são ofertados no “mercado cultural dos gozos”.

Essa dinâmica repete a lógica psicanalítica de renúncia e a recuperação do gozo, descoberta por Freud e Lacan, assim como implica uma gestão discursiva do que Lacan denominou de “mais-de-gozar” (Lacan, 2004), esse resto de gozo que sempre se perde, e nunca se recupera.

É importante atentar para um detalhe fundamental: esses meios de gozo ofertados pela cultura podem ter um caráter simbólico – como no caso dos ideais culturais referidos por Freud, ou seja, “ideais fálicos” – mas também uma feição imaginária – objetos imaginarizados⁶⁴ – que é o que parece mais próximo das formas de gestão do mal-estar em nossa contemporaneidade, marcada pelo gozo capitalista da mercadoria.

O Real e a Política

⁶³ Lacan nos ensina que um saber é um meio de gozo. Ora, nada mais adequado para dizer de uma certa relação contemporânea entre o saber e o gozo (Lacan, 1992).

⁶⁴ O imaginário em Lacan, também corresponde a forma como se apresenta a ‘realidade empírica’. Os objetos imaginarizados, são aqueles que se oferecem como mercadorias na realidade empírica. Ver Lacan, 1992; [1974/75], 2002.

Essa concepção do gozo, do sujeito e do sintoma, implica em considerar no campo da política, o mesmo movimento realizado por Lacan no campo da psicanálise, ou seja, o de colocar a dimensão do real no centro da estrutura⁶⁵. Como dissemos, a relação da dimensão do “real” com o gozo, o saber e a verdade, na obra de Lacan se nos apresenta como fundamental, oferecendo um caminho para pensar a clínica e a política.

Essa direção na abordagem das relações do sujeito com a cultura – ou com o Outro(A) – já estava dada por Freud em seu texto referencial “O Mal-Estar na Cultura”. Ali ele introduz um “elemento de impossibilidade” (Lacan, 1992), na forma de uma “impossibilidade da felicidade” (Freud, 1974: 95) com as quais o sujeito se depara diante das restrições e limites impostos pela cultura, pelo corpo e pelo outro.

Desta forma, por mais que seja possível uma interrogação crítica aos limites genealógicos que tais formulações estabelecem – e faremos essa crítica – parece-nos que através do campo do gozo podemos redimensionar uma posição política da psicanálise. Porque em sua vertente política o gozo comporta esse “elemento de impossibilidade” (Lacan, 1992) e um traço de crítica incansável, de resistência, já que por definição implica um núcleo do real⁶⁶ e, portanto, uma impossibilidade estrutural na relação com os discursos.

Em um primeiro momento do nosso trabalho queremos ressaltar exatamente esse caráter de “inadequação radical” (Lacan, 1988) de como o gozo se apresenta no corpo e na relação com o outro, ou seja, no laço social. É a partir dessa concepção de gozo que devemos desenvolver nossas principais articulações e nosso entendimento da dimensão política do gozo, ou seja, como um resto das operações simbólicas, mas que, exatamente pela sua impossibilidade, funciona como a “causa”, o motivo das operações discursivas, simbólicas e políticas de agenciamento.

⁶⁵ O desenvolvimento da obra de Lacan em sua relação com as três dimensões – Real, Simbólico e Imaginário – faz um movimento que vai de um primeiro momento onde o imaginário era priorizado, passando por um segundo onde o simbólico ganha maior visibilidade, até que a dimensão do real passa a ocupar um lugar central na idéia de estrutura. Para maiores esclarecimento, ver o excelente livro de Souza (2004).

⁶⁶ Fazemos referência a dimensão do real em Lacan, que por definição implica numa impossibilidade de se significar completamente. Ver Lacan, [1974/75], 2002; entre outros.

Se pretendemos considerar as singularidades do sujeito freudiano, sua lógica inconsciente, seu traço subversivo numa relação lógica e discursiva com o laço social, não podemos deixar de considerar uma heterogeneidade entre os “cálculos do poder” e as singularidades, inoculando nessa lógica político-discursiva esse “elemento intruso” que, do ponto de vista da psicanálise, diz respeito à dimensão do real e do gozo.

O sujeito, do ponto de vista psicanalítico, pode e deve ser pensado em sua relação constitutiva com o Outro(A), o que permite ultrapassar a idéia de um sujeito psicológico situando-o numa relação de imanência com a cultura. Temos aqui um ponto de articulação e de crítica, porque se por um lado a psicanálise criou uma abertura para o entendimento das correlações constitutivas entre o sujeito e a cultura, por outro parece ter recaído numa transcendência da estrutura. Essa crítica não corresponde propriamente a uma crítica ao estruturalismo da psicanálise. Sabemos que não se trata de um estruturalismo no sentido de uma submissão do sujeito a uma estrutura “dura” que o ultrapassa, porque o sujeito freudiano deve ser situado exatamente nesta hiância aberta por essa impossibilidade de uma complementaridade na relação com o outro⁶⁷. O sujeito não deixa de ser um efeito de estrutura⁶⁸, mas – ao contrário do que se concebe normalmente em outros saberes – ele é um efeito desta “falha” (Lacan, 2004), efeito colateral do que a estrutura não alcança, do que não consegue inserir em sua gestão: uma singularidade. O sujeito é o que escapa a universalização dos discursos; ele tem a forma de um sintoma – ou das “formações do inconsciente” (Lacan, 1999) – pois delata com o desejo e o gozo o fracasso desta gestão – política? – do Outro(A). O sujeito comporta, então, um efeito de subversão. Neste sentido sua relação com o gozo e com o corpo é constitutiva, já que o gozo se apresenta como um “elemento intruso”, como o que

⁶⁷ Lacan sugere um axioma para essa impossibilidade: “a relação (rapport) sexual não existe” (Lacan, 1985; 2003; entre outros).

⁶⁸ Lacan desenvolve uma discussão no seminário XVI, afirmando que a psicanálise não pode ser confundida com o estruturalismo. Por mais que Lacan tenha se utilizado no início de sua obra, de autores declaradamente estruturalistas – especialmente Saussure e Lévi-Strauss – ele desenvolve a partir daí uma noção de estrutura que comporta em seu núcleo um buraco. Diz Lacan “a estrutura é o real”, ou seja, é a dimensão do real, o buraco enquanto uma impossibilidade que sustenta a estrutura. Ver Lacan, 2004,[1968/69]; 1992; 2002,[1974/75]; entre outros.

não se inclui completamente nos “cálculos do poder”, mas, pelo contrário, é o que está sempre a acusar seu furo.

Nossa tentativa de articular politicamente o gozo e o poder, busca fazê-lo exatamente a partir dessa singularidade. Buscamos considerar a noção de sujeito em sua radical aceção, ou seja, não como o que responde a uma ingerência do Outro(A), mas como o que opera uma “subversão”, como o que escapa as tentativas recorrentes de totalização do saber e do poder.

Não se trata, portanto, de desconsiderar o traço de singularidade do sujeito, mas de entender que aí se encena um “drama” ético e político. O sujeito, contudo, não é subversivo per se, ele necessita de uma condição discursiva de escuta, condição esta que se fundou na modernidade e que Lacan nomeou de o “discurso do analista” (Lacan, 1992). Mais do que uma mera condição de escuta veremos que o “discurso do analista” só foi possível pelos movimentos políticos, econômicos e discursivos operados na modernidade. Nessas condições é que o sujeito se funda, já que só a partir daí o real ganha uma escritura⁶⁹.

As possibilidades de se escutar e de considerar simbolicamente, “publicamente” a realização do desejo, não são universais; elas dependem da forma genealógica como se trata o real e o gozo numa determinada cultura; como se o agencia, como se o interdita, quais os lugares de instauração de uma perda simbólica, quais os lugares do “impossível” e, portanto, causadores do desejo.

A tese que dirige este trabalho parte da indicação clínica e teórica que o campo do gozo comporta uma dimensão ética e política, que permite reintroduzir, repensar e renovar uma série de questões que nos parecem habituais nessa interlocução polêmica entre psicanálise e política. Trata-se de uma categoria-dimensão que funcionou para o campo da psicanálise como um “ponto de bastamento”⁷⁰, um ponto de retorno e de releitura que produziu, a partir da obra de Lacan, uma série de desconstruções na teoria e na clínica, renovando

⁶⁹ Retornarmos a esse relação entre o real e a modernidade posteriormente.

⁷⁰ Fazemos referência a noção de “ponto de basta”, desenvolvido por Lacan para construir o que ficou conhecido em sua obra como o “grafo do desejo”. Encontramos essa produção em um determinado período de sua obra, mas que o acompanha em todo seu percurso. Ver Lacan, 1999; 1998d; entre outros.

a prática. Acreditamos que é possível realizar o mesmo movimento no que tange ao que ficou não muito explícito quanto ao caráter político, não só do campo do gozo, mas da própria psicanálise.

III. Duas Interrogações Fundamentais

Essa investigação sobre uma dimensão genealógica do gozo abre pelo menos duas questões fundamentais, que permitem uma interrogação e uma ampliação ao campo da política, em torno das quais deve girar nosso trabalho.

- 1. A Relação entre o Gozo e a Ordem:** a primeira questão diz respeito a relação do gozo com a ordem e os processos de subjetivação: a dimensão do gozo nos apresenta o traço subversivo do sujeito (Lacan, 1998d) e do corpo diante das tentativas de gestão, sejam elas políticas, discursivas ou morais.

O que se encena aqui é um drama ético e político do sujeito na relação com o campo do Outro(A), se o entendemos, com Lacan, como o campo da linguagem⁷¹. Nesta relação é onde se constitui o sujeito, não pela adequação as normas ou a lei no sentido imaginário⁷², mas por um efeito de subversão do desejo, que marca uma singularidade do sujeito.

O caráter político que encontramos aqui se refere a essa heterogeneidade radical com relação ao Outro (A) que a noção de sujeito em psicanálise estabelece. Há um paradoxo aqui, pois o sujeito para se constituir, deve submeter-se a uma lógica simbólica da cultura – a linguagem – mas só deve fazê-lo ao preço de uma perda e uma subversão. Há, como sugere Lacan, uma “inadequação radical” (Lacan, 1988), que caracteriza o sujeito em sua alteridade com o outro.

⁷¹ Para Lacan, desde o início de sua obra, o outro é tomado como o campo da linguagem (Lacan, 1998e; 1998f; entre outros).

⁷² Imaginário no sentido das três dimensões de Lacan: Real, Simbólico e Imaginário.

De que forma se constitui sujeito; através de uma adequação as normas ou a lei no sentido imaginário, ou por um efeito de subversão do desejo, que marca uma singularidade? Nossas considerações nos levarão a **um entendimento do gozo como o que nos apresenta o traço subversivo do sujeito e do corpo diante das tentativas de gestão, sejam elas políticas, discursivas ou morais**. É neste sentido que ele ocupa um lugar nos “cálculos do poder”; o gozo pode ser pensado como o que sempre escapa as tentativas recorrentes de adaptação, de significação, de moralização, de disciplinamento dos corpos e das subjetividades; como uma dimensão trágica que escapa à ordem mesmo que seja pela via da pulsão de morte (Freud, 1976a). Essa concepção do gozo devemos a psicanálise, muito especialmente aos desenvolvimentos encontrados na obra de Lacan; o que nos indica uma via por onde podemos enveredar no entendimento das gestões das singularidades, assim como sinaliza para uma via privilegiada por onde podemos pensar acerca da dimensão política não só da categoria gozo, mas da própria psicanálise.

Essa primeira interrogação nos dispõe diante de um possível impasse: o que dizer, então, dos efeitos para as operações subjetivantes e de instauração de uma ética do desejo, numa cultura onde as estratégias de reapropriação do poder se tornam cada vez mais imanentes e comandam os processos de subjetivação, determinando cada vez mais uma capitalização desses restos? Quais os efeitos para os processos de singularização, o funcionamento de uma sociedade que capitaliza e imaginariza a diferença e o singular, fazendo da subversão uma “moda”?

2. **A imanência gozo-poder**: uma segunda questão, mas certamente mais central, diz respeito a um possível entendimento do gozo em sua relação de imanência política, com uma lógica diagramática da cultura: **estaria o gozo numa relação de imanência, de produção com uma lógica diagramática na cultura, ou a singularidade corpórea com a qual aparentemente se reveste não permitiria pensarmos tal posição? Seria**

o gozo um conceito transcendente ou imanente (Deleuze e Guattari, 1976) em sua produção social?

Trata-se de tentar situar o gozo em sua relação de produção com os deslocamentos genealógicos da modernidade e da contemporaneidade; ou seja, pensar como o gozo foi produzido e gerenciado a partir dos movimentos históricos, políticos, econômicos e discursivos: sua correlação produtiva com a dimensão histórica e política.

É necessário considerar e investigar os efeitos subjetivantes e de gozo da instauração de uma bio-política na modernidade, onde a vida e o corpo não só foram produzidos, mas intensificados em seus fluxos, e politizados em seus prazeres. Impossível não ver aí uma mutação política e cultural nos processos de regulamentação/produção de uma “economia política do gozo”.

Apesar da separação didática, veremos que essas duas questões se articulam em torno de uma problemática genealógica única. Fazemos essa distinção em nome de um esforço inicial de esclarecimento, mas com o compromisso de refundi-las posteriormente. Façamos então uma primeira apreciação desses pontos.

Devemos inicialmente discutir o percurso da constituição do gozo se apresentou no campo da psicanálise, que do nosso ponto de vista diz respeito a sua relação com a lógica da ordem, inoculando uma desordem, e suas possibilidades e impossibilidades de gestão.

Estabelecido esse percurso, nos voltaremos para uma leitura genealógica do gozo, ultrapassando os limites do campo psicanalítico.

PRIMEIRA PARTE

O GOZO E A ORDEM NO CAMPO DA PSICANÁLISE

CAPÍTULO I

O GOZO, A GENEALOGIA E A HISTÓRIA

I. Psicanálise e História

O gozo pode ser situado como uma segunda grande descoberta de Freud. Como sugere Lacan (1992: 73), a descoberta primeira de um saber inconsciente articulado o levou a uma segunda, o “além do princípio do prazer” (Freud, 1976a), que se apresentou clinicamente como fenômenos da ordem da repetição e do gozo.

Foi necessário esperarmos por Lacan para retirar dessa descoberta suas conseqüências as mais radicais. Ele não só nomeou o “além do

princípio do prazer” por um termo mais adequado – o gozo – mas também, a partir daí, pode realizar um segundo “retorno à Freud”, como sugere Braunstein (1990: 15).

O gozo parece funcionar como um segundo “ponto do bastamento”⁷³, que produz um retorno *à posteriori* às questões anteriores, renovando-as. Por isso que Brausntein, faz uma convocação a todos os psicanalistas ao afirmar que “o gozo obriga a reescrever e a refazer a psicanálise” (Braunstein, op.cit: 43).

Na condição desse elemento infável, esse real incalculável, o gozo possibilita, como dissemos, uma via para redimensionar a posição política e genealógica da psicanálise. Pois, para além do seu “logocentrismo”⁷⁴, e do imperialismo do Édipo, é possível considerá-lo como esse elemento “estranho” (*Unheimlich*), que recoloca para a psicanálise a questão ética e política da gestão cultural das singularidades, do governo de si e do outro.

É como uma resposta a essa convocação – essa de renovar a psicanálise constantemente, que acompanha a todo psicanalista – que estamos propondo essa leitura da dimensão do gozo no campo da psicanálise, que implica a consideração de uma localização incomum deste “campo do humano” (Lacan, 1992), já que mesmo não desconsiderando sua lógica estrutural – lógica peculiar ao campo psicanalítico – achamos possível localizá-lo numa condição histórica na qual se encena.

Trata-se de articular psicanálise e história? Não haveria aí uma contradição comprometedora em nosso trabalho? A lógica estrutural promovida por Freud e Lacan não estaria para além da história, da hermenêutica e da

⁷³ “Ponto de Bastamento”, ou “Ponto de Basta”, ou ainda, “Ponto de Estofo”, são as várias traduções possíveis para uma proposição contida no que Lacan denominou de “Grafo do Desejo”, em seu escrito, “A Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano”(1998d). Trata-se de um ponto de retorno *a posteriori* que permite os efeitos de significação.

⁷⁴ Há uma crítica pertinente dirigida à psicanálise, formulada por autores como Derrida (2002), Foucault (1999c), Deleuze e Guattari (1976), que diz respeito a sua insistência em reposicionar o real no campo da significação e do saber, seja na mitologia edípica, seja na lógica do significante. Mais do que um ‘equivoco’ da psicanálise, os autores demonstram que esse é um traço genealógico do mundo ocidental. É lógico que podemos relativizar essa crítica a partir da dimensão do real e do gozo – é o que estamos buscando – mas isso não retira a pertinência da sinalização para o campo psicanalítico.

fenomenologia? Nossas análises não se fazem, como sugerimos, sem o suporte de uma leitura histórica e genealógica de uma série de proposições, inclusive psicanalíticas. Isto nos coloca diante de um risco que seria historicizar determinadas proposições que do ponto de vista psicanalítico escapam a uma determinação histórica. Isto poderia nos contrapor diante de uma condição estrutural do sujeito, condição esta afirmada principalmente por Lacan.

Acreditamos que é possível pensar essa lógica estrutural e suas afetações diante de transformações e deslocamentos genealógicos, já que a dimensão estrutural em psicanálise não se adequa a uma naturalidade. **É exatamente pela via do gozo que é possível estabelecer essa leitura, sem desconsiderar a singularidade estrutural da lógica psicanalítica, mas também sem desconhecer seus limites e deficiências no que tange a uma localização genealógica dos seus conceitos. Por isso nossa pretensão em situar geneologicamente a dimensão do gozo implica numa certa leitura de uma regulamentação cultural de uma economia de gozo, e seus deslocamentos promovidos pelas transformações genealógicas do mundo moderno e contemporâneo.**

Sabemos, contudo, que Lacan rejeita explicitamente uma certa concepção de história. No seminário “*Encore*”, diz ter as melhores razões para detestar a história, já que “a história é precisamente feita para nos dar a idéia de que ela tem um sentido qualquer” (Lacan, 1985: 63)⁷⁵.

Sendo um seminário sobre o gozo – *en corps* – Lacan não poderia tomar outra posição, já que o gozo implica exatamente numa exclusão do sentido na história, um furo no saber, um limite entre o real e o simbólico. Para Lacan, a história funcionaria como um equívoco *a posteriori*, de onde faria remeter um exagero de sentido, encobrando assim, a experiência com o real. Como esclarece Zizek, para Lacan a história seria sempre ideológica, pois não passaria de um bastamento que introduz a ordem retroativamente (Zizek, 1991: 198). Ela

⁷⁵ Este seminário está traduzido como “Mais, ainda”. O título do seminário ‘*Encore*’ faz uma homofonia com ‘*en corps*’ (no corpo). Trata-se de uma referência ao gozo do corpo, ao mesmo tempo em que também se refere a uma fala das mulheres francesas durante a relação sexual.

incorreria numa fixação de um ponto de significação, produzindo um “ponto de saturação significativa que fecha o campo de significação” (op.cit.: 200). Todo o objetivo da história seria, por meio de um “passe de mágica”, fazer de conta que controla o núcleo do real que determina a impossibilidade de totalização (idem: 200/201).

Essa história certamente estaria em desacordo com as proposições que apresentamos até aqui, já que acompanhamos a idéia freudolacaniana de uma impossibilidade radical de completude, de gozo, ou mesmo de significação. Seguimos a idéia, tal como formulada por Žižek, de que “o processo da historicização comporta um lugar vazio, um núcleo a-histórico em torno do qual se articula a rede simbólica” (idem: 178). **A história comporta um lugar vazio da coisa (*das Ding*), que funciona mesmo como o motor da história; há um núcleo a-histórico na história que permite a historicização e a simbolização. Isto não é outra coisa, senão a dimensão do Real, que Lacan deslocou, no percurso de sua obra, para o centro da estrutura. O real é o motor e a causa da história.**

Pensar a história a partir daí, muda completamente as possibilidades de introdução desse vetor no campo da psicanálise, pois nos permite considerar o que há de mais radical neste campo, sem incorrer numa ideologização, ou numa universalização, ou numa “historicização apressada” (idem: 15).

Podemos, então, acompanhando Juranville, objetar as restrições lacanianas, e pensar a história não necessariamente como um fechamento das possibilidades de significação, mas pelo contrário, como uma “experiência do real que abre os possíveis” (Juranville, 1995: 385). Para Juranville a emergência do mundo histórico implica uma ruptura com um mundo tradicional, de maneira que,

estabelece-se um mundo diferente onde a indagação pode ser colocada, onde o pensamento absoluto é possível. Mundo histórico, ordenado pelo político, para que se mantenha a possibilidade da indagação. Mundo onde o sagrado se apaga. É nesse mundo histórico que

o pensamento absoluto se enuncia através do discurso filosófico (idem: 384).

A ruptura que a história estabelece com o mundo tradicional, não só permite o pensamento filosófico, como também a própria idéia de inconsciente, ou mesmo, o discurso do analista, como sugere Lacan (1992), que nem sempre esteve aí. Isso implica uma abertura para a dimensão do real, por mais que possa também produzir algumas suturas simbólicas e imaginárias.

Do nosso ponto de vista, entendemos que é possível uma referência a história, como tantas que Lacan fez – para as quais retornaremos posteriormente – mas de maneira que se a considere em sua topologia “tórica”. Lacan utiliza-se de uma figura topológica que lhe é bastante cara, o “toro”. Trata-se de uma figura em forma de câmara de ar, e que por isso contem dois vazios: um vazio interno, por onde passa o ar, e um outro, que as bordas da câmara desenham, e que curiosamente, não podemos dizer com certeza se é interno, ou externo; ele partilha de uma “extimidade”⁷⁶, como sugere Lacan. Utiliza-se dessa figura topológica para dizer das relações entre o desejo e a demanda do sujeito com o Outro(A).

Podemos olhar e fazer uma história, portanto, cuja topologia seja “his-tórica”; considerando aí esse elemento de real tão cara a obra de Lacan. **É possível pensar que a história gira em torno desse real do sexo e da morte; que a cultura, a política, os discursos de uma maneira geral buscam circundar esse vazio, produzindo assim, formas históricas de gerenciamento simbólico e imaginário desse núcleo a-histórico do real.**

Assim, introduzir uma dimensão histórica na leitura das condições culturais, discursivas, topológicas e políticas de gestão do gozo, não se contrapõe necessariamente a essa topologia e a essa “política” psicanalítica, que postula o real no centro da estrutura. Pelo contrário, nos possibilita pensar como se exerce uma “colonização imaginária” (Lacan, 1988: 125) desse real da coisa.

Concordamos, portanto, com Bursztein ao sugerir que a psicanálise aplicada a história – nesta perspectiva – não sai de seu campo de

⁷⁶ Neologismo utilizado por Lacan para dizer dessa ‘intimidade estranha’ que o vazio e o buraco apresentam para o sujeito. Ver Lacan, 2002.

competência (Bursztein, 1998: 13). Neste sentido deve-se entender a história como o “campo onde se desenrola o gozo humano” (op.cit.: 20). E concluindo diz o autor:

*Os diferentes discursos que estruturam cada forma de civilização devem ser concebidos como modos de aparelhamento e de produção do gozo que se produz e se reproduz na História. Nessa ótica psicanalítica, **cada civilização será caracterizada pela maneira como combina em si esses diferentes aparelhos de gozo** (idem: 20).*

Na construção da sua topologia dos quatro discursos, além de uma leitura primorosa dos deslocamentos políticos e discursivos da modernidade, Lacan nos fornece uma série de instrumentos que nos possibilitam considerar o real na história

Em nossa leitura devemos utilizar a idéia fundamental de Lacan que sugere a existência de discursos que funcionam como lógicas inconscientes que organizam a distribuição e o controle do gozo numa cultura. Como afirma Burzstein, “essas 4 lógicas [e acrescentaríamos uma quinta, a do capitalista] ‘são articuladas e formam uma espécie de trama’ inconsciente que condiciona a produção e a reprodução de toda cultura” (Burzstein , 1998: 22, [comentário nosso]).

Considerando que os discursos giram em torno do real e do gozo, podemos pensar que a lógica discursiva dominante numa determinada época, estabelece as relações topológicas entre os elementos significantes e os lugares no discurso em torno de uma grafia possível, ou mesmo autorizada desse real; e que as relações do sujeito com o outro, o saber, a verdade e o gozo funcionam a partir de uma forma topológica específica, de acordo como a “dominância de um discurso” trate o real do sexo e da morte, portanto, o real do corpo. A topologia discursiva dominante em uma determinada época, é o que organiza as grafias possíveis do sujeito em torno do real, estabelecendo as relações topológicas entre o sujeito e o outro, entre o saber e a verdade, e seus efeitos de gozo.

Podemos afirmar, portanto, que a topologia dos discursos em Lacan nos indica uma proposição axiomática: **o real anima a história**. Os movimentos históricos são fundamentados pelas formas discursivas de uma determinada época. Essas formas discursivas, por sua vez, são produzidas e suscitadas pela maneira como naquele momento é possível tratar o real da verdade e do corpo. As condições de possibilidade e de pensabilidade de uma época são determinadas pela localização que se faz do real nos discursos.

Se quisermos saber como se pensa, se fala, se vive, se subjetiviza, enfim, como se goza em um determinado tempo histórico, devemos pesquisar, estudar nas formações discursivas de uma época, a maneira como tratam o real e sua especial relação com a verdade. Ou seja: é possível pensar que historicamente há uma dominância de uma topologia discursiva, que possibilita uma “economia dos discursos” (Foucault, 1999b) e uma “política da verdade” (op.cit.), mas essa economia e essa política tratam fundamentalmente de uma economia política de gozo.

O que estamos propondo é que, se os movimentos históricos são caracterizados pelas formas discursivas de uma determinada época, **essas formas discursivas, por sua vez, são produzidas e suscitadas pela maneira como naquele momento é possível tratar o real. Cada época constitui seus discursos e práticas características, em função da forma como pode lidar com o real. Os discursos ilustram a maneira como uma determinada época trata o real do corpo, portanto, o real do sexo e da morte**. E a movimentação histórica, seus deslocamentos e rupturas implicam uma modificação, um deslocamento discursivo na forma de tratá-los.

É essa a leitura histórica que estamos propondo para a topologia lacaniana dos quatro discursos; ou seja, como dispositivos topológicos que tentam dizer das diversas formas como histórica e genealogicamente se trata o real do corpo; e que em cada época podemos observar uma dominância de um desses discursos, já que ele ganha um poder de significação da verdade, estabelecendo um lugar e uma relação entre o saber, a verdade e o gozo.

A partir daí acreditamos poder reconduzir nossa leitura para uma genealogia do gozo, pois a obra de Foucault já nos indicou as formas discursivas históricas dominantes como se tratou o corpo e o sexo na modernidade. Eis o ponto no qual podemos pensar a correlação discursiva entre o saber, a verdade, o corpo e o gozo na modernidade e na pós-modernidade; condição política da verdade já estabelecida por Foucault, que nos parece importante considerar.

Não podemos recusar, então, uma correlação genealógica entre o gozo e o poder. Essa compreensão genealógica nos será de grande valia para articulação teórica que pretendemos, já que ela funciona como uma “dobra” que nos permite passar de um lado para outro, do campo da política para o psicanalítico, e vice-versa – com o cuidado necessário a essas passagens.

Essa posição antecipa algumas de nossas conclusões, que são também premissas fundamentais, retiradas das formulações de Freud e Lacan, para uma possível interlocução com Foucault: **a cultura gerencia o mal-estar e o gozo, através dos seus ideais, através de uma topologia discursiva que busca grafar o real do corpo, sendo que essa topologia se organiza em referência a determinadas configurações diagramáticas⁷⁷, políticas que estabelecem uma relação específica, historicamente determinada com o saber, a verdade, o gozo e suas impossibilidades.** É preciso considerar, então, como cada configuração discursivo-diagramática apresenta um lugar para o real e para o impossível.

II. A Genealogia e o Corpo

As obras de Lacan e Foucault parecem correr de forma paralela em suas preocupações com a dimensão do real, mesmo que o olhar e os objetivos práticos sejam bem diferentes. Dizemos isso porque os temas com os quais trabalham giram em torno do real do sexo, da morte, da loucura, do corpo. Obviamente que não se trata do mesmo real em ambos os autores, mas sem

⁷⁷ Referimo-nos a idéia de diagrama tal como formulam Foucault, 1977 e Deleuze, 1987.

dúvida há uma mobilização de ambos pelos “eventos do real”, mesmo que determinando abordagens diferentes na leitura de uma condição discursiva e política do corpo. Existem pontos em comum, contudo, que nos indicam uma possibilidade de interlocução.

O corpo com um espaço de escritura⁷⁸ é uma delas. Quando Foucault define a genealogia como um “método” ele a ampara na sua relação com o corpo, retirando-o de sua naturalidade biológica. É a própria noção de corpo, sua naturalidade, sua essência e mesmo a sua biologia que ficam interrogados por um “olhar” desnaturalizante da pesquisa genealógica. É o corpo como um alvo e operador político que vai determinar um desvio do olhar na obra de Foucault para as práticas concretas e seus efeitos “materiais”. Com isso ele busca conjurar a “quimera da origem” (Foucault, 1979b: 19), da identidade e da profundidade.

A genealogia é um método produzido por Nietzsche e ampliado por Foucault, no momento em que constata em suas pesquisas, que o corpo toma outro lugar político na história ocidental moderna. Foi uma observação política do corpo que deu a ele a possibilidade de pesquisar e teorizar sobre uma mudança política fundamental da idade clássica para a modernidade, por ele definida como uma mudança de um poder soberano para um poder disciplinar e um bio-poder (Foucault, 1988). O corpo é o catalisador dessa mudança na mecânica do poder.

No texto “Nietzsche, Genealogia e a História”, ele mesmo define a genealogia a partir do corpo. Recusando a idéia de uma pesquisa pela origem, e substituindo-a por uma pesquisa da “proveniência” (Foucault, 1979b: 20) (*Herkunft*), define-a da seguinte forma: “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo. Que convicção lhe resistiria? Mais ainda, que saber?” (op.cit.: 21)

Essa passagem define muito bem a posição do genealogista em seu deslocamento constante, em sua desconstrução das convicções. Ora, do

⁷⁸ O termo escritura se refere a idéia de Lacan, que o simbólico (a linguagem), lida com o real fazendo escrituras, que mais do que uma escrita, implica numa borda com o significante (Lacan, 2002).

que poderia Foucault estar falando, senão de uma desnaturalização do corpo operado pela genealogia?

Neste mesmo texto, um pouco mais adiante, ele assim define o objeto da pesquisa da proveniência:

O corpo – e tudo que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da Herkunft: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.

*O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), **lugar de dissociação do Eu** (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como **análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história**. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (idem: 22 [grifo nosso]).*

A genealogia, portanto, é um método que se opõe a uma concepção tradicional da história já que busca uma proveniência das estratégias de dominação, a política da verdade, e não os significados profundos ou essenciais no progresso da história. Não há sujeito da história. Como esclarecem Dreyfus e Rabinow, os significados devem ser procurados “nas práticas superficiais e não nas profundidades misteriosas” (Dreyfus e Rabinow, 1995: 119);

Como se pode observar há uma proximidade entre as concepções de história de Foucault e Lacan, já que em ambas encontramos uma destituição dos significados profundos, ou do sentido da história. Para ambos não há sentido, não há sujeito da história, já que ela avança na lida com o real e o corpo.

O trabalho genealógico, portanto, implica em considerar o corpo como o efeito de uma escritura e de produção: “a genealogia é um diagnóstico que se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna” (op.cit.: 117). Trata-se de um procedimento que implica em retornar ao que Dreyfus e Rabinow chamam de o “empreendimento de Foucault”, ou seja, o de

tentar esclarecer “como o corpo se tornou o componente essencial para a operação das relações de poder na sociedade moderna” (idem: 125).

Consideramos extremamente importante esse esclarecimento sobre a radicalidade da crítica que a posição do genealogista comporta, pois, é a partir dela que poderemos inserir uma idéia de corpo como um alvo da política.

Esse olhar nos possibilita retornar criticamente a algumas concepções psicanalíticas de forma a conjurar não só a quimera da origem, mas também da estrutura. A genealogia nos possibilita uma redução histórica da origem, ou mesmo, uma redução ao real da história, através de uma pesquisa da “proveniência” (Foucault, 1979b: 20), de maneira que nos permita descobrir “que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (op.cit.: 21).

Trata-se de uma convocação para “historicizar” os conceitos, mas também para “histericizá-los”⁷⁹, trazendo-os para sua ancoragem no real do corpo, este “ponto de articulação entre o corpo e a história”.

Neste sentido não nos parece haver um equívoco em buscar um entendimento histórico daquilo que se apresenta como natural ou estrutural, nem mesmo para a psicanálise, pois como veremos, há na obra de Lacan, uma preocupação em situar a “emergência” (idem: 23) dos conceitos e da própria psicanálise em suas condições relativas ao tratamento discursivo dado ao real numa determinada época.

Obviamente que isso implica uma outra concepção de história, tal como nos referimos acima, que não parta das origens ou do fornecimento de um “sentido qualquer”, mas uma história que possa se libertar da “história supra-histórica” (idem: 33). Uma história que segundo Foucault possa comportar três usos:

1. “Um uso paródico e destruidor da realidade” (idem: 33);
2. Uma “dissociação sistemática de nossa identidade” (idem: 34);
3. Um “sacrifício do sujeito do conhecimento” (idem: 35).

⁷⁹ Lacan faz um jogo de palavras entre história e histeria, escrevendo a primeira a partir de uma contração “hystória”, dando a entender a articulação da história com o real do corpo (Lacan, 2002).

Não é difícil concluir que a dimensão do gozo com seus efeitos de desconstrução, seus efeitos de real, possibilita uma leitura dessa ordem, já que guarda em sua “estrutura” o vazio, um buraco, que não comporta nem a identidade, nem a origem, nem a verdade, mas se estabelece nessa tela de escritura que é o corpo.

É preciso, pois, introduzir uma materialidade do corpo e do gozo nesse drama político-subjetivante, tentando compreender como os poderes incidem e afetam os sujeitos em suas “economias subjetivas de gozo”⁸⁰, seja na forma das interdições – que não são as únicas – seja por meio de “modos de subjetivação” e de “sujeição” (Foucault, 1984), através de “proposições” discursivas de gozo, isto é, na produção e no oferecimento dos saberes – saber-poder – para se subjetivar, assim como de objetos para gozar, no consumo e usufruto capitalista.

O corpo, tal como concebido por Foucault como o espaço de incidência política por excelência nos processos genealógicos fundados na modernidade, possibilita-nos uma indagação acerca das “políticas do corpo” (Foucault, 1977). Neste mesmo sentido, o corpo, tal como tratado pela psicanálise e muito especialmente por Lacan, como um espaço não unicamente físico-fisiológico, mas como fazendo parte das dimensões do real, do simbólico e do imaginário, como espaço de uma “escritura” subjetiva, ética e política, abre a possibilidade de uma leitura genealógica da dimensão do gozo.

O Poder Positivo

Esse olhar genealógico dirigido ao corpo nos possibilita pensar que uma “economia de gozo” (Lacan, 2004) não se situa unicamente num espaço individual e fantasmático, mas a partir de uma relação topológica do sujeito com o outro do laço social (Lacan, 1992), onde se encena uma constituição moral e/ou ética sugerida e permitida pela cultura. Podemos pensar a partir de Lacan, que há

⁸⁰ Para Lacan a economia subjetiva do sujeito implica numa ‘lógica do fantasma’ que equaciona as relações do gozo do sujeito (Lacan, 1998d).

uma homologia discursiva e ética entre uma “economia subjetiva” – de gozo – e uma “economia política” que sugere e controla o gozo dos “bens” (Lacan, 1988), dos “objetos”, das “mercadorias”, e mesmo um “gozo do corpo”. **A economia subjetiva do sujeito implica, portanto, em sua constituição, uma economia política do gozo, que se encena nas estruturas discursivas de uma determinada sociedade.** Acompanha, pois, os deslocamentos históricos, discursivos, políticos e econômicos, já que o que se encena aí é uma história política e ética da verdade, do saber e do corpo.

Concordando com Foucault que o poder é positivo e produz saberes, discursos e uma economia política da verdade, e considerando o saber como um “meio de gozo” (Lacan, 1992), como afirma Lacan, podemos sugerir que o poder, em suas incidências sobre as subjetividades, também produz formas de gozo, através do controle e da produção de proposições discursivas historicamente determinadas. **Cada época, cada “situação estratégica” de uma determinada sociedade, sugere, propõe, impõe sutilmente, através de determinados “dispositivos” (Foucault, 1988) e diagramações discursivas, formas muito próprias de gozo, que incidem subjetivamente sobre os corpos e as subjetividades, mas que guardam uma relação discursiva com a história do seu momento político e econômico.**

Sabemos que Foucault propôs uma concepção do poder que ultrapassa a lógica centralizada da dominação jurídico-soberana (Foucault, 1977), definindo-o a partir de sua positividade, especialmente no que tange a produção das subjetividades. Ele explode uma concepção de um poder central e considera que o “poder está em toda parte” e “provém de todos os lugares” (Foucault, 1988: 89). Diz-nos, ainda, que “o poder (...) é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (op.cit.: 89) e que essa “situação estratégica complexa” é sustentada por uma certa “economia política dos discursos” (Foucault, 1999b) e por uma “história política da verdade”, que age de maneira positiva sobre os corpos, produzindo “subjetividades”. Um “poder positivo e produtivo” (Foucault, 1977; 1988); um poder que produz saberes e subjetividades, que arquiteta estrategicamente a inclusão do singular – e do “mais-

de-gozar” – em seus cálculos políticos; paradoxalmente através da própria produção do singular. Eis uma descrição sucinta de um “poder disciplinar” e de um “bio-poder” foucaultianos.

Essa “situação estratégica complexa” de uma sociedade, a cultura e seus poderes, interditam, mas também incitam, induzem, gerem, sugerem, produzem, excitam, formas de gozo, posições subjetivas de gozo, “modos de sujeição” (Foucault, 1984: 27), de acordo como se montam seus diagramas discursivos e políticos, sua “mecânica do poder” (Foucault, 1977: 52) em uma determinada época. Essa “diagramação discursiva”⁸¹ estabelece uma gestão moral e ética das trocas, das relações sociais, das relações lingüísticas – estabelecendo uma “economia discursiva”, como propõe Foucault (1999b) e Lacan (1992) – enfim, uma gestão das possibilidades de gozo do sujeito numa cultura. Essa mecânica do poder incita, suscita, produz e administra uma “economia de gozo” dos sujeitos, dirigindo assim, a produção singular de uma economia subjetiva – fantasmática⁸² – de gozo – lugar por excelência da subjetividade – na ânsia política de reinserir o singular na lógica discursiva predominante daquela cultura (no nosso caso, uma lógica do mercado – diga-se de passagem, para não ser cansativo com esse termo – globalizado).

Essa articulação topológica se apresentou para nós a partir de um atrevimentos teórico de aproximar concepções de campos distintos, mas que nos parecem pertinentes para apreciar esse funcionamento; referimo-nos as noções de “diagrama”⁸³ e “dispositivo” (Foucault, 1988) desenvolvidas por Foucault, e as construções topológicas encontradas na obras de Freud, mas

⁸¹ Fazemos aqui uma “contração” entre duas proposições que nos parecem suplementares: a noção de diagrama em Foucault, e a noção de discurso em Lacan. Posteriormente retornaremos a ela.

⁸² A noção de fantasma em Lacan aparece aqui como fazendo litoral entre o que se inscreve do coletivo, ou do Outro (A) – através da demanda do sujeito dirigida ao Outro (A) – no espaço subjetivo, ou seja, na construção de uma “economia de gozo” do sujeito na sua relação com o objeto – no caso, o objeto definido por Lacan como objeto pequeno a ($\$ \diamond a$). Ver Lacan 1998d.

⁸³ Foucault fala pela primeira vez de ‘diagrama’ em “Vigiar e Punir”, mas utiliza-o em outros momentos de sua obra (Foucault, 1977).

fundamentalmente produzidas na topologia dos quatro discursos estabelecida por Lacan.

Foucault sugere que em cada sociedade existe uma disposição “discursivo-diagramática” por onde se exerce uma “lógica do poder”, variável de acordo como se compõem historicamente os compromissos políticos entre o poder, uma economia discursiva (saber) e a verdade. Em nossa sociedade ocidental, estabeleceu-se uma gestão política da verdade através de uma economia discursiva que produz uma subjetivação pelo sexo (Foucault, 1988); os poderes na cultura produziram práticas e saberes que intensificaram uma politização do corpo e dos prazeres.

Deleuze, em seu livro sobre Foucault, resume de maneira mais precisa essa idéia; diz ele:

...cada formação histórica estratificada remete para um diagrama de forças, como que para o seu de-fora. As nossas sociedades disciplinares passam por categorias de poder (ações sobre as ações) que podem ser definidas assim: impor uma qualquer tarefa ou produzir um efeito útil, controlar uma qualquer população ou gerir a vida. Mas as antigas sociedades de soberania definiam-se por outras categorias não menos diagramáticas: extrair (ação de extrair a partir de ações ou de produtos, força de extrair a partir de forças), e decidir da morte (“fazer morrer ou deixar viver”, o que é muito diferente de gerir a vida). Existe diagrama, tanto num caso como no outro (Deleuze, 1987: 115/116).

Deleuze ainda complementa afirmando que segundo Foucault, podemos falar também de um “diagrama pastoral”, de um “diagrama grego”, de um “diagrama romano”, ou de um “diagrama feudal” (idem: 116). Quer dizer: temos que pensar a organização discursivo-diagramática da cultura dentro de suas condições genealógicas. Isto porque “toda sociedade tem o seu diagrama ou os seus diagramas” (idem: 60), que de uma forma positiva produz um novo tipo de realidade, um novo tipo de verdade: “o poder produz o verdadeiro enquanto problema” (idem: 114).

Ainda com Deleuze, podemos caracterizar o diagrama como uma “exposição dos relacionamentos de forças que constituem o poder” (idem: 61), ou como uma máquina abstrata imanente a todo o campo social, que funciona

como causa dos agenciamentos concretos, visíveis nas instituições como a escola, a oficina, o exército etc. Por isso mesmo é necessário considerar que “existe uma história dos agenciamentos, assim como há um devir e mutações de diagrama” (idem: 67). Esta afirmativa nos encaminha para pensar as conseqüências dessa história, dessas mutações de diagramas e seus efeitos numa economia de gozo do sujeito.

É preciso entender o poder, portanto, em sua “genea-lógica” positiva e produtiva, e não a partir de uma “hipótese repressiva” (Foucault, 1988) ou da interdição. É importante considerar um certo caráter contingente dessa diagramação discursiva na cultura, e tentar estabelecer suas condições de possibilidade e o que determina suas mutações. É necessário explodir uma concepção de um poder central e considerar que o “poder está em toda parte” e “provém de todos os lugares” (Foucault, 1988: 89). Faz parte de nossas hipóteses fundamentais, sem as quais esse trabalho não teria nenhum valor, essa compreensão foucaultiana que diz ser o poder uma “situação estratégica complexa numa sociedade determinada” e que essa “situação estratégica complexa” é sustentada por uma “economia política dos discursos” e por uma “história política da verdade”, que age de maneira positiva sobre os corpos, produzindo “subjetividades”.

Essa idéia nos possibilita reafirmar que em cada época, em cada cultura encontramos formas “discursivas dominantes” – apesar de não exclusivas – ou mesmo uma diagramação política peculiar, que revela as formas como a cultura, naquele momento, gerencia seus poderes através de proposições e interdições, produzindo, segundo Foucault uma “economia política da verdade” (Foucault, 1999b). Podemos dizer que, nesta mesma direção e seguindo as proposições de Lacan, que a cultura, ao produzir uma economia política da verdade, produz também uma “economia política do gozo”. A cultura com seus discursos – tais como a política, a educação, a moral, a ética, a ciência, a religião, ou mesmo a psicanálise – busca produzir, conduzir, grafar e interditar as formas

de gozo, através de uma “moral do poder” (Lacan, 1988), de uma ética, ou de uma “dietética” no “uso dos prazeres” (Foucault, 1984).

Dizendo de uma maneira mais direta, a partir da concepção de discurso em Lacan: os discursos são formas de barrar o gozo, mas ao mesmo tempo “meios de gozo” (Lacan, 1992) que são sugeridos pela cultura; são formações discursiva que buscam grafar, fazer borda no real implicado em toda relação do sujeito com a linguagem: o real do sexo e da morte.

O gozo aqui não é tomado simplesmente como uma “satisfação” mórbida, como podemos encontrar em Freud. Com Lacan, o gozo ganha o estatuto de “campo”, de um “campo de significação” (Lacan, 1985) do sujeito. Isso quer dizer que no decorrer da sua obra, a noção de gozo vai perdendo seu caráter meramente transgressivo, contrário a ética – tal como é tratado no seminário “A Ética da Psicanálise” – para alçar a condição de o “campo do humano”⁸⁴.

O gozo, portanto, é tratado por Lacan como o que habita o corpo humano, inevitavelmente. Não se cura do gozo, apenas se o administra na relação com o “outro”⁸⁵.

Isto implica que a relação da cultura, da Lei e fundamentalmente dos poderes modernos com o gozo, não é simplesmente de “proibição”, mas também de “proposição” de “meios de gozo” autorizados. Esse entendimento da relação entre cultura, Lei e gozo, deve nos servir, portanto, para pensar não só as possibilidades de articulação entre a psicanálise e a política, mas também, e fundamentalmente, os efeitos dessas configurações diagramáticas na cultura, sobre as subjetividades e sobre uma economia de gozo dos sujeitos.

Há, portanto, uma relação de imanência política e discursiva na produção das subjetividades, na incidência dos poderes sobre o corpo, na forma de controle e proposições de gozo. É necessário considerar o caráter histórico-

⁸⁴ Ou como solicita Lacan, o “campo lacaniano” (Lacan, 1992).

⁸⁵ O lugar do ‘outro’ é fundamental na lógica teórica da obra lacaniana. Se em um momento esse outro, foi tratado como um grande Outro (A), como um lugar conferido a uma dimensão simbólica, posteriormente esse outro ganha uma dimensão ‘real’; ou seja, ele passa a ser pensado como o lugar de uma impossibilidade na relação com o ‘outro’. Esse desenvolvimento perpassa toda a obra de Lacan. Ver Lacan, 1998f; [1967/68]; 1988a; 2002 [1974/75], entre outros.

político desta correlação, já que a incidência do poder sobre o gozo – na produção mesmo das suas minúcias – varia com a predominância discursiva de uma determinada época.

Para não incorrer numa história que fecha os sentidos, é necessário partir da idéia de que o real é o motor da história; o que nos leva a considerar em nossas pesquisas, como uma determinada época trata discursivamente o real do sexo e da morte; como uma cultura capitaliza ou investe os restos das operações dimensionais entre o real, o simbólico e o imaginário (Lacan, 2002); restos que Lacan define como o “mais-de-gozar” (Lacan, 2004).

III. A Heterogeneidade Gozo-Poder.

Considerar essa relação entre o gozo e o poder implica num olhar para essa gestão política do gozo de uma maneira diferente como se aborda tradicionalmente essas questões; ou seja, não simplesmente buscando entendimentos totalizantes, mas considerando que **o funcionamento do poder produz um movimento duplo que implica seu o fracasso, mas também sua tentativa incessante de recuperação ou de reinscrição do singular nos seus “cálculos”. A relação paradoxal entre o gozo e o poder caracteriza-se por um movimento discursivo que implica uma impossibilidade, mas também uma tentativa de reinscrever o que sempre escapa ou “resiste” as totalizações do poder.** O poder está sempre buscando reconduzir esses restos, seja na forma de uma “politização dos prazeres” (Foucault, 1988), ou através de “agenciamentos do desejo” (Deleuze e Guattari, 1976), ou ainda, numa “capitalização do gozo” (Lacan, 2004).

Como já desvelara Foucault, o poder mantém uma relação de imanência com as resistências de seu campo. Não existe poder sem resistência,

mesmo porque o poder está sempre em busca de, estrategicamente reinserir o que resiste em sua lógica diagramática.

O gozo apresenta o que “manca”⁸⁶ seja no projeto político, seja no governo de si e do outro, ou mesmo, como sugere Freud (1974), no que fracassa no projeto humano da busca da felicidade. Seria, pois o gozo o que resiste ao poder, o inadaptável ao princípio de realidade, como sugere Lacan (1988)? Seria o gozo o traço subversivo do corpo, diante do outro, e do poder? Mas por outro lado, não seria o gozo também um efeito da incidência dessas estratégias do poder, o que comanda os movimentos de cálculo e de politização, de agenciamento e de capitalização próprias do poder? Isto poderia nos levar facilmente a conclusão de que **é o gozo que causa as estratégias do poder**, da mesma forma como Lacan concluiu que é o real que causa a estrutura simbólica e imaginária; mas também nos permite genealogicamente supor que **o poder produz e oferece formas de gozo, a partir de suas configurações diagramáticas numa determinada época.**

Estamos aqui diante do paradoxo da relação do gozo com a Lei e com o poder. A Lei – ou a linguagem, do ponto de vista lacaniano – é o que interdita, mas ao mesmo tempo é o que inocula o gozo no corpo. É o significante que se inscrevendo na carne, produz um corpo que goza; mas, por outro lado, é o que constitui a via fálica como uma forma de permissão linguageira do gozo⁸⁷ na cultura. Vale ressaltar: pensar essas correlações entre o gozo e o poder implica em considerar essa lógica paradoxal de maneira que se ultrapasse uma definição negativa do poder.

O Gozo e os Cálculos do Poder

É preciso considerar, então, uma heterogeneidade entre os “cálculos do poder” e as singularidades, inoculando nessa lógica político-

⁸⁶ Lacan utiliza-se da palavra ‘*manque*’ em francês, para dizer desta falta que ao mesmo tempo é uma privação e um defeito. Traduz-se, perdendo-se a homofonia do francês, por mancar. Ver Lacan, 1998f.

⁸⁷ Posteriormente retornaremos a uma teoria do gozo em Freud e Lacan, onde esclareceremos os vários nomes do gozo sugeridos por Lacan. Por enquanto basta que esclareçamos que o gozo fálico é o gozo possível no campo da linguagem e da cultura, já que normatizado pelos ideais fálicos da cultura. Ver Lacan, [1968/69]; 1985; 1992; [1974/75], 2002; e Brausntein, 1990.

discursiva um “elemento de impossibilidade” que, do ponto de vista da psicanálise, diz respeito à dimensão do real e do gozo. Trata-se de levar em conta que as operações políticas de diagramação, de controle ou de regulamentação não são completas; pelo contrário elas sempre padecem de uma “falha estrutural” (Lacan, 2004), e que por isso mesmo buscam incessantemente reinscrever em suas lógicas o “resto”⁸⁸ oriundo da falha desta operação. Podemos escrever essa lógica de uma maneira mais direta na forma de uma primeira premissa, que para nós é fundamental:

as operações político-diagramáticas de regulamentação, controle e produção, nunca são completas; há sempre uma subversão possível, uma falha estrutural que deixa um resto; o poder sempre busca reinscrever em sua lógica aquilo que está sempre a lhe escapar.

Essa falha da estrutura não deve ser pensada como um defeito, ou um não funcionamento, ou ainda, como um negativo do poder; pelo contrário, essa impossibilidade é o núcleo duro da estrutura – o núcleo do real como define Lacan (1998a). É através deste furo que o poder busca suturar os “buracos”⁸⁹, e, ao mesmo tempo, é o que permite um funcionamento da estrutura; ou seja, esse elemento de impossibilidade não só faz parte do seu funcionamento normal, como é o que causa sua dinâmica.

Revelar essa heterogeneidade implica em inocular e desvelar no campo do pensamento político as intervenções e as estratégias do campo do poder por sobre as artimanhas singulares e corpóreas do gozo, sem desconsiderar uma constatação clínica e política que demonstra uma impossibilidade lógica e discursiva⁹⁰ de redução do singular ao universal; ou como sugere Lacan, de uma impossibilidade do encontro na relação entre o sujeito e o outro⁹¹.

⁸⁸ Termo utilizado por Lacan para falar disso que escapa a operação simbólica da linguagem; o objeto pequeno *a* (Lacan, 1988a).

⁸⁹ Há uma diferença topológica para Lacan entre o ‘furo’ e o ‘buraco’. Dizendo de maneira rápida, o furo seria da dimensão do simbólico e o buraco da dimensão do real. Ver Lacan, 2002.

⁹⁰ Retornaremos a idéia lacaniana de uma ‘impossibilidade’ estrutural na lógica dos discursos, sugerida em Lacan, 1998.

⁹¹ A obra de Lacan estabelece uma topologia fundamental da constituição do sujeito que se escreve como a relação do sujeito e o Outro. Trata-se de uma relação topológica que se modifica no decorrer da obra.

Um elemento de “real”, portanto, é o que parece animar esse espaço fecundo e paradoxal de articulação; um *troumatisme*⁹² original em torno do qual giram e geram-se as proposições político-discursivas; sempre às voltas com uma “repetição”⁹³, na tentativa de lidar com o “mal-estar” (Freud, 1974) inerente aos processos de gestão política: a morte, o sexo, a violência, a dominação, a servidão, o horror e, portanto, o gozo.

De uma forma semelhante, Guillaume sugere a existência de uma dialética da ordem e da desordem, no sentido de que a máquina social produz a ordem a partir da desordem, na forma de uma escritura (mitos, representações, moral, etc.) com o intuito de dar um sentido ao caos que se apresenta para o humano enquanto um ser faltoso. Seguindo Bataille, propõe que a normalização social deve ser entendida, nessa dialética, como uma resposta ao excesso, inserida nessa constante negociação entre a ordem e a desordem (Guillaume, 1978: 7-15). Como consequência dessa negociação o que se produz é sempre um “*plus de normes*” (idem: 09) semelhante a “mais-valia” na lógica do capital, e, acrescentamos, ao “mais-de-gozar” em sua equivalência estabelecida por Lacan (2004). A recomposição da ordem e da “moral do poder” (Lacan, 1988), sempre implica neste *plus* de norma – especialmente as sociedades com estrutura estatal – que anima a dialética entre a ordem e a desordem.

O gozo, portanto, como um excesso, pode ser entendido, então, como esse traço de desordem diante do qual as estratégias de normalização simbólicas, políticas e discursivas se dirigem e tomam como alvo. Foi exatamente essa leitura que Lacan realizou quando da construção de sua tipologia dos “quatro discursos” (Lacan, 1992); ou seja, **o gozo como o que estabelece uma relação de “intrusão” entre a psicanálise e a política, porque paradoxalmente é o que faz girar os discursos, mas ao mesmo tempo é o que parece ser escamoteado pelos mesmos, já que sinaliza o limite dos seus alcances.**

⁹² O termo ‘*troumatisme*’ é um neologismo utilizado por Lacan, para dizer de um ‘buraco’ fundamental na estrutura; *trou*, em francês, significa buraco. Há, portanto, uma homofonia entre *traumatisme* e *troumatisme*. (Lacan, [1974/75], 2002).

⁹³ O conceito de repetição contém uma grande amplitude, pois foi desenvolvido tanto no campo da psicanálise como na filosofia. Utilizaremos inicialmente, dentro do desenvolvimento estabelecido por Freud e Lacan. Ver Freud, [1920], 1976a/[1930], 1974; Lacan, 1988a.

O gozo apresenta-se como um intruso no corpo, na clínica e na política, tendo a psicanálise como sua porta-voz. Daí podemos pensar a situação da psicanálise na modernidade assim como sua dimensão política e crítica. Na condição de porta-voz das suas descobertas fundamentais – as duas grandes descobertas freudianas: um saber inconsciente e a dimensão trágica e política do gozo – a psicanálise parece inocular um elemento de “diferença”, permitindo um “pensamento-outro” (Lins, 1997) na lógica discursiva da modernidade. Ela abre buracos nos projetos políticos da ordenação e do disciplinamento, mesmo que incorra numa tentativa de um outro “agenciamento” político do desejo, em sua “edipianização furiosa” (Deleuze e Guattari, 1976: 73).

É necessário, portanto, acatar essa intrusão da psicanálise e da dimensão do gozo no campo da política, porque ela recoloca em questão o que é rechaçado pelos discursos: o gozo que os anima e que os faz circular⁹⁴.

IV. A Genealogia Interroga a Psicanálise

Apesar das aberturas e das possibilidades de uma abordagem genealógica desta dimensão psicanalítica do gozo, sabemos que essa interlocução não se faz de maneira tranqüila para nenhum dos lados; o que nos indica uma boa via de abertura e de escuta mútua para uma interlocução sadia.

Acreditamos ser importante considerar uma crítica genealógica dirigida ao transcendentalismo, ao estruturalismo e ao moralismo teórico que por vezes acompanha as proposições psicanalíticas; mas por outro lado, também nos parece fundamental fazer falar o texto psicanalítico de maneira a retirar dele suas conseqüências as mais radicais, mas sem fazer disso uma justificação reativa, ou uma recusa sintomática. É preciso aceitar que esse olhar genealógico sobre a dimensão do gozo, implica em interrogar os limites e o caráter de transcendência e idealismo que a lógica estrutural da psicanálise pode recair.

Deleuze e Guattari (1976) realizam uma pertinente e fundamental crítica a essa lógica transcendente da psicanálise. Fazem uma

⁹⁴ É neste sentido que Lacan vai afirmar que, no discurso do analista, este ocupa o lugar do que foi rechaçado pelo discurso – no caso o lugar grafado pelo objeto pequeno *a* (Lacan, 1992).

devassa no processo de edipianização da cultura, promovido pela sua difusão e demonstram uma ingenuidade e comprometimento político da psicanálise com relação a esse movimento. O modelo do Édipo, assim como o mito da Horda Primitiva, ou seja, as construções mitológicas freudianas que sustentam essa topologia de regulação cultural, incorrem no equívoco político e genealógico de supô-la como uma idéia transcendente e familialista, ou estrutural (Lacan), como se não estivessem encarnadas, mundializadas em suas formas de subjetivação contemporâneas. Simbólico, Édipo, castração, pai, mãe, são tomados como personagens transcendentais e não imanentes; como se esses lugares não fossem produzidos por um movimento sócio-político e discursivo.

A crítica desses autores não pode ser refutada por uma contra-crítica de que desconheciam uma lógica estrutural do Édipo promovida por Lacan, pois consideram a leitura estrutural de Lacan, assim como as interpelações que dirige à concepção mítica de Freud e seu Édipo familiar. Chegam mesmo a citar a famosa passagem de Lacan, em seu seminário “O Averso as Psicanálise”, quando afirma que: “Falei então nesse nível sobre a metáfora paterna. **Nunca falei do Complexo de Édipo** a não ser desta forma...” (Lacan, 1992: 105). Dirigem suas críticas também à interpretação estrutural de Lacan, pois, ela se manteria numa lógica familialista transcendente, assim como numa religiosidade própria da lógica da falta e da lei, o que reintroduziria o “círculo da proibição e da transgressão” (Deleuze e Guattari, 1976: 146), da culpabilidade e da recorrência despótica da castração.

Essa crítica sinaliza para um comprometimento político da psicanálise e seu desconhecimento de sua localização genealógica numa tradição patriarcal judaico-cristã e num “*pathos* cristão”, cujas referências remontam a “Genealogia da Moral” de Nietzsche. Caberia aqui a interrogação: o que Freud descobre no “Além do Princípio do Prazer”, na forma de um gozo e uma repetição, não teria sido uma descoberta da “moral do ressentimento” (Nietzsche, 1998) alçada a condição de estrutura? Não seria necessário uma abertura genealógica para se poder pensar como se sofre e como se goza na modernidade, e como isso tem sido gestado pelos instrumentos da cultura? Ou como interroga Bruno, em

seu excelente trabalho sobre o seminário “A Ética da Psicanálise” de Lacan: “o ‘além do princípio do prazer’, enquanto pulsão de morte, é visto no *seminário 7* como algo capaz de realmente dissolver a oposição bem *versus* mal que constitui o âmago do moralismo?” (Bruno, 2004: 52).

É possível interrogar essa regulamentação cultural do gozo na psicanálise a partir de Nietzsche:

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como “verdade”, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como autênticos instrumentos da cultura; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores, eles mesmos representem a cultura (Nietzsche, 1998: 33/34).

É possível, pois, e até recomendável, interrogar essa “experiência de gozo”⁹⁵ sob a qual estamos submetidos na modernidade cristã, e como a psicanálise pode ou não ultrapassar uma tendência a transcendentalizar o que deveria ser tomado como uma “experiência” constituída genealógicamente.

Numa outra acepção de genealogia, mas na tradição nietzscheana, Foucault parece ter percebido as dificuldades da psicanálise nesse ponto, ou seja, de situar suas proposições em suas correlações imanentes com as diagramações políticas na cultura.

Foucault sinaliza para uma nostalgia do pai soberano na psicanálise e seu intuito ingênuo de recompô-lo, desconhecendo que a modernidade estabeleceu esse deslocamento de uma lógica do poder soberano para uma lógica disciplinar, assim como uma mudança de dispositivo, saindo de um “dispositivo de aliança” para um “dispositivo da sexualidade” (Foucault, 1988). Faltaria a psicanálise um entendimento genealógico das suas próprias relações de poder e da sua prática clínica, que para Foucault estão atrelados a constituição secular do que denomina de um “poder pastoral” (Foucault, 2003b; 2004).

⁹⁵ Como já nos referimos acima, o termo “experiência” remete-se a definição de Foucault (1984).

Realiza também uma crítica contundente ao tratamento que ela dispensa as relações genealógicas entre o sexo e o poder. Ele afirma que a psicanálise teria sido uma tentativa de “reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania” (Foucault, 1988: 140). Diante da crescente dissolução de um “dispositivo de aliança” e de um poder soberano, a psicanálise seria uma tentativa de reconstituição da lei da aliança e do “pai-soberano”, típicos de uma ordem antiga do poder.

Não é o momento de nos determos nesta fundamental discussão. Mas devemos deixar claro nossa posição quanto as críticas dirigidas à psicanálise. Longe de buscar uma resposta reativa às críticas, creditamos a elas a função sadia de produzir aberturas no corpo teórico de forma a buscar essa “reversão interna” sugerida por Deleuze e Guattari. É com elas que procuramos trabalhar. Mas não podemos deixar de revisar também essas críticas a partir de um entendimento interno à psicanálise.

É neste sentido que acatando a crítica foucaultiana, e promovendo-a, sugerimos uma substituição das relações entre o poder e o sexo, pelo par gozo/poder; já que, para a psicanálise não há possibilidade de uma reinscrição plena do gozo no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania.

Essa é uma discussão que não termina aqui, já que perpassa todo o nosso trabalho. Queremos apenas ressaltar, antecipando um pouco nossos desenvolvimentos posteriores, uma posição clínico-política da psicanálise; é que a constatação de uma desordem, de um *inaedequatio* (Lacan, 1988) próprio do sujeito e da pulsão, não determina, nem para Freud, nem para Lacan, uma proposição disciplinar no sentido da readequação do sujeito à lei e à ordem. Certamente esse é um ponto polêmico, já que abre uma discussão política e genealógica acerca das recomposições discursivas e morais da ordem, onde a psicanálise não deixou de contribuir⁹⁶.

Obviamente que é crucial considerar a importância da Lei, enquanto lei simbólica, assim como a função de uma normatização social do gozo

⁹⁶ Apenas a título de ilustração, e para não sair do campo psicanalítico, basta lembrar as críticas de Lacan aos ideais da psicanálise, especialmente de uma “primazia genital” promovida pelos pós-freudianos. Ver Lacan, 1988.

para um entendimento de uma teoria política do laço social em psicanálise. A psicanálise não prega a anarquia ou a perversão, já que ambas seriam movidas pelo gozo; mas sua noção de sujeito implica numa “subversão” do campo do Outro(A), ou em outros termos, uma subversão da totalização, da massificação, da identificação plena do sujeito com o Outro, ou com o lugar do Pai – uma “*père-version*”⁹⁷ – promovendo uma via relativa a uma ética do desejo.

Ainda assim é possível formular uma justa interrogação a essa posição política da psicanálise, acusando um outro “agenciamento” político da psicanálise, a partir de uma “edipianização furiosa”, ou seus compromissos genealógicos com um “poder-saber” ocidental, especialmente um “poder pastoral” (Foucault, 2003b), um “poder epistemológico”, ou ainda, em seu logocentrismo ocidental⁹⁸.

Que a psicanálise tenha respondido a essas demandas genealógicas era inevitável; não há pureza epistemológica ou política; a obra de Foucault nos possibilitou essa constatação. O que queremos sustentar, contudo, é que esses compromissos genealógicos da psicanálise não desfazem o fato de que há um duplo movimento, um movimento político pendular na relação com o saber – que não se restringe ao campo da psicanálise, mas se aplica a uma lógica política do saber no ocidente – que reabre uma “fenda” (Lacan, 1988a) – *spaltung* – na lógica moderna da totalização do saber. Do nosso ponto de vista isso pode ser explicitado a partir dos desenvolvimentos psicanalíticos da dimensão do real e do campo do gozo. Pois, como sugere Lacan, não há um saber do gozo, não há complementaridade entre o saber e a verdade (Lacan, 2004; 1992), “não há relação sexual” (Lacan, 2003: 411).

Como observa o próprio Derrida (2002), para Freud, desde o início, existe um elemento que fica de fora da escritura e que resiste ao campo de significação. Esse elemento viria retornar na obra de Freud de maneira mais

⁹⁷ Lacan refere-se a essa identificação total com a lei e com o Outro, como uma impossibilidade somente realizada no campo de “*père-version*”, ou seja, uma versão do pai perversa. O que se deduz que não há aí uma proposta dirigida ao sujeito, mas uma constatação de um conflito. Ver Lacan, 2002.

⁹⁸ Apesar das críticas, Derrida crê que a psicanálise não se encerra no logocentrismo ocidental. Derrida, 2002: 181.

radical, a partir dos anos 20, com a escrita do “Além do Princípio do Prazer”. Queremos dizer com isso, que a dimensão do real e o campo do gozo que se inauguram no campo da psicanálise a partir daí, permitem “assimilar” essas críticas, não no sentido de anestesiá-las, mas para considerá-las no próprio corpo teórico da psicanálise.

Como bem lembra Bruno (2004: 58-59), para Derrida existe em Freud uma teoria da resistência anterior ao recalçamento, no sentido de que algo do campo das intensidades escapa a lógica do recalque e das representações, e que nos parece não ser outra coisa senão o gozo.

O gozo, portanto, convida a reescrever não só a psicanálise, mas o que se diz sobre sua posição política. Ele produziu “buracos” renovadores da teoria e da prática, no percurso das obras de seus maiores autores: Freud e Lacan. E é através dele que a psicanálise pode ser ressituada em sua genealogia no mundo ocidental, rompendo com seus próprios compromissos políticos – muitas vezes inconfessáveis – com as relações de “poder-saber”⁹⁹, esse “poder epistemológico” (Foucault, 1999c) furioso que organizou as relações políticas e subjetivantes no mundo ocidental.

Antes de irmos adiante, precisamos reconsiderar um percurso dessas proposições psicanalíticas de maneira a promover uma leitura das suas facetas políticas, buscando demonstrar que a psicanálise com sua dimensão do real e no campo do gozo, serve como um instrumento crítico às pretensões políticas e discursivas da cultura. Para tanto é necessário inocular o gozo no seio do discurso político, acusando o fracasso de todo projeto totalizante. Trata-se de sugerir que os discursos buscam grafar aquilo que os faz fracassar; o que escapa a plenitude de toda proposta de adaptação. Eles giram em torno desta “inadequação” do sujeito a uma lógica universalizante do princípio de realidade.

É necessário esclarecer como a psicanálise chega a essas proposições. Neste momento vamos iniciar uma leitura que busca refazer o

⁹⁹ Foucault desenvolve as relações de “poder-saber” em vários pontos de sua teoria, mas especialmente em “Vigiar e Punir” (1977), “A Vontade de Saber” (1988), “O Uso dos Prazeres” (1984) “O Cuidado de Si” (1985).

percurso desses esburacamentos na teoria, que não é outro senão o percurso do deslocamento em direção ao real e a descoberta da noção de gozo. Acompanharemos esses desenvolvimentos na obra de Freud e suas reformulações e avanços posteriores na obra de Lacan, de maneira que essa leitura já nos permita ultrapassar alguns obstáculos no entendimento de categorias psicanalíticas, mas também nos possibilite extrair seu traço político.

CAPÍTULO II

O GOZO PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER

V. Freud e a Ordem da Realidade

Desde o início se apresenta para Freud uma problemática relativa a adaptação do sujeito a uma ordem que lhe é exterior. E desde lá ela se configura como uma questão paradoxal, já que o que se estabelece entre o sujeito e a ordem é um conflito, um desencontro fundamental que caracteriza todo o drama do sujeito freudiano.

Podemos dizer que logo cedo Freud se deparou com o traço paradoxal e subversivo do sujeito em sua relação com a ordem. A primeira forma como ele elaborou esse conflito, foi do ponto de vista econômico. Essa heterogeneidade entre uma “ordem inscritora” e seus efeitos e marcas sobre o aparelho psíquico, fundamentou a produção de textos inaugurais como o “Projeto” (Freud, 1977, [1950]), que viria a servir de base para a *Traumdeutung* (Freud, 1972c).

Ele descobre que há uma heterogeneidade entre o que se espera em termos de ordem – uma demanda do Outro(A), na escrita de Lacan – e o que se obtém como efeito de sua inscrição psíquica – o inconsciente, o desejo e o gozo. Isso está exposto por Freud em suas proposições econômicas iniciais, a partir de uma relação conflitante entre o que denomina de “princípio do prazer” e “princípio de realidade”¹⁰⁰.

Suas primeiras formulações produzem uma idéia de um aparelho psíquico regido por um princípio que busca o prazer e evita o desprazer. Esta dialética dos princípios acompanha uma lógica energética, onde a dualidade

¹⁰⁰ Freud desenvolve essas idéias em seus textos iniciais (Freud, 1972c, [1914], entre outros).

prazer/desprazer implicava um funcionamento relativo ao par descarga/tensão. O prazer equivaleria a uma descarga e o despreazer um acúmulo de tensão.

Trata-se de uma hipótese econômica que fundamentava suas formulações iniciais, especificamente no que tange ao que denominou de “Primeira Tópica”, ou seja, suas suposições acerca das “instâncias” psíquicas denominadas de inconsciente e pré-consciente/consciente¹⁰¹. Essa proposição articula a dupla de pares prazer-descarga e despreazer-tensão.

PRAZER ----- DESCARGA
 DESPRAZER----- TENSÃO

Numa passagem sugestiva no texto “Formulações Sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental”, Freud descreve essa heterogeneidade da seguinte forma:

*A característica mais estranha dos processos inconscientes (reprimidos), à qual nenhum pesquisador se pode acostumar sem o exercício de grande autodisciplina, deve-se ao seu **inteiro desprezo pelo teste de realidade**; eles equiparam a realidade do pensamento com a realidade externa e os desejos com sua realização — com o fato — tal como acontece automaticamente sob o domínio do antigo princípio de prazer. Daí também a dificuldade de distinguir fantasias inconscientes de lembranças que se tornaram inconscientes. Mas nunca nos devemos permitir ser levados erradamente a aplicar os padrões da realidade a estruturas psíquicas reprimidas e, talvez por causa disso, a menosprezar a importância das fantasias na formação dos sintomas, sob o pretexto de elas não serem realidades...(Freud, s/d, [1911]).*

Não nos interessa desenvolver de forma aprofundada esse ponto, já que fugiria um pouco de nossos objetivos. Queremos apenas demarcar esse caráter heterogêneo, entre o que Freud denominava de aparelho psíquico e a realidade externa. O que consideramos mais importante para sinalizar uma posição que termina por se constituir não só como teórica mas também como ética e política, é que Freud sabe da impossibilidade de subtrair essa discrepância, essa distância entre o “ego-prazer” e o “ego-realidade”. Diz ele:

¹⁰¹ Freud desenvolve essas hipóteses em “A Interpretação dos Sonhos”, muito particularmente no conhecido capítulo VII, “A Psicologia dos Processos Oníricos” (Freud, 1972c).

*Tal como o ego-prazer nada pode fazer a não ser querer, trabalhar para produzir prazer e evitar o desprazer, assim o ego-realidade nada necessita fazer a não ser lutar pelo que é útil e resguardar-se contra danos. Na realidade, **a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção (op.cit).***

Na verdade essa heterogeneidade prazer-realidade acompanhará Freud por toda sua obra, deslocando-se, obviamente. Sua importância reside no fato de que a psicanálise dá a ela uma “positividade”; não só sabe que não é possível subtraí-la, como encontra nela uma lógica na definição das suas descobertas fundamentais: o inconsciente e o gozo. É por essa “hiância” (Lacan, 1988a), como define Lacan, que podemos caracterizar o inconsciente freudiano e sua relação com o gozo.

Lacan e o Ethos

Não passou despercebido a Lacan, que a oposição freudiana entre o princípio do prazer e princípio de realidade, dispunha a psicanálise diante de uma problemática dos “princípios”; significante curioso que remete a uma conotação moral e ética. Tanto que ele retomou essa dualidade em seu seminário sobre “A Ética da Psicanálise” (1988).

Lacan assinala que essa oposição acusa uma problemática mais fundamental que diz respeito a uma “inadequação radical” (op.cit.: 40/41) do aparelho psíquico a isto que Freud denomina de *wirklichkeit*, ou seja, realidade. Toda a descrição de Freud nos leva a considerar que a relação do sujeito com a realidade é precária, e que não há um decalque, ou uma adequação plena do sujeito a uma realidade. Mesmo porque, na descrição freudiana, o sujeito, movido pelo princípio do prazer, tende a produzir uma “realização alucinatória” (Freud, 1972c) independente da realidade exterior. O princípio do prazer que caracteriza um aparelho que primariamente tende à descarga – e curiosamente a “inércia”¹⁰² –

¹⁰² Trata-se de um termo que Freud utiliza-se para propor seu “princípio de nirvana”, uma tendência do aparelho ao nível mais baixo de tensão (Freud, 1976a).

está sempre a necessitar de uma “retificação” (Lacan, op.cit.: 40) que se lhe impõe pelo princípio de realidade. Quer dizer: existe sempre um erro de cálculo, uma “anomalia no cálculo do prazer” (Dunker, 2002: 49), que poderíamos denominar simplesmente de gozo.

Por trás de uma problemática aparentemente energética, habita uma questão eminentemente ética e política, já que implica não só uma adequação do sujeito a realidade, mas também as retificações morais e políticas que a cultura impõe ao sujeito: retificações dirigidas ao gozo.

Lacan produziu pelo menos duas leituras possíveis da energética de Freud, que não são excludentes, mas complementares: uma primeira que encontramos exatamente aqui, ou seja, no seminário sobre “A Ética da Psicanálise”, onde propõe uma leitura a partir de uma aproximação com a problemática relativa ao *ethos*; e uma segunda, desenvolvida a partir do seminário “De um Outro ao outro”, onde demonstra sua correlação com a uma “economia política”, o que faz com que aproxime sua noção “mais-de-gozar”, com a noção marxista da “mais-valia”. Essas leituras se complementam num momento *a posteriori*. Por enquanto nos deteremos nessa primeira leitura e suas conseqüências éticas e políticas oriundas desta aproximação da energética freudiana à questão do *ethos*.

Lacan demonstrou que essa “econômica”¹⁰³ de Freud, apesar da sua apresentação na forma de uma energética, ainda assim seria possível nela encontrar uma problemática relativa ao *ethos*, ou seja, uma interrogação incômoda acerca da adaptação do sujeito a realidade e a ordem. Sobre isso diz Lacan:

*O estabelecimento do ethos é feito como que diferenciando o ser vivo do ser inanimado, inerte. Com salienta Aristóteles, por mais vezes que vocês lancem uma pedra no ar ela não se habituará à sua trajetória, enquanto que o homem, este, se habitua – esse é o ethos. E esse ethos trata-se de obtê-lo conforma ao ethos, ou seja, a uma ordem que é preciso reunir, na perspectiva lógica que é a de Aristóteles, num Bem Supremo, **ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais***

¹⁰³ Freud estabelece três pontos de vista de sua metapsicologia: o topográfico, o econômico e o dinâmico. Desenvolve essa três aspectos em seus “Artigos de Metapsicologia” (Freud, 1974c).

universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além numa imitação da ordem cósmica. Macrocosmo e microcosmo estão supostos no princípio de toda a meditação aristotélica (Lacan, 1988: 33).

Ele retoma a questão da moral de Aristóteles sobre uma direção ética, de uma correção, de uma *orthos logos* (*op.cit.*: 42), para dizer do paradoxo da relação do sujeito com a ordem: “O problema se coloca, então, da maneira pela qual essa ordem pode ser estabelecida no sujeito. Como é que, no sujeito, a adequação pode ser obtida, quem o fará entrar nessa ordem e submeter-se a ela?” (*idem*: 33).

O que se recoloca aqui é uma questão recorrente relativa a teoria política, que neste momento é tratada por Freud a partir dessa dualidade entre o princípio do prazer e o princípio de realidade.

VI. Freud e O Além do Princípio do Prazer.

O que Freud se apercebe posteriormente, é que essa oposição prazer/realidade é insuficiente para dizer dos paradoxos da relação do sujeito com a ordem. Por mais que ele soubesse dessa inadequação radical do sujeito – do “umbigo do sonho” (Freud, 1972c) – havia ainda a ilusão clínica de uma retradução¹⁰⁴ em termos representativos – simbólicos – daquilo que escapava à ordem da representação.

A direção da clínica e da cura neste momento inicial seguia a lógica da interpretação do traumático, da significação, mesmo por repetição¹⁰⁵ na transferência. A própria noção de repetição, que posteriormente com Lacan viria a girar em torno da dimensão do real (Lacan, 1988a), mantinha-se neste momento em sua lógica simbólica. Repetir para resignificar: trata-se de uma repetição

¹⁰⁴ Freud apresenta essa lógica da tradução no “Projeto para uma Psicologia Científica” (1950 [1895]) e na “Carta 52”.

¹⁰⁵ A repetição na obra de Freud sofre uma série de modificações na sua acepção. Ver Freud, [1914]; 1976a.

simbólica¹⁰⁶. A clínica funcionava ainda, numa lógica da interpretação/conscientização logocêntrica.

Essas hipóteses se mostraram insuficientes para dar conta de determinados fenômenos que se apresentaram clinicamente e sobre os quais Freud discorreu em alguns de seus textos posteriores, dentre eles, “Além do Princípio do Prazer”, “O Problema Econômico do Masoquismo”, “Análise Terminável e Interminável”, “O Estranho”, entre outros. Fenômenos que se apresentaram como intrusivos diante desta lógica econômica, questionando-a.

Desde o início o princípio do prazer encontrava-se interrogado no que tange a lógica tensão/desprazer, já que, como sinaliza Valas, Freud constatava clinicamente a possibilidade paradoxal de “tensões agradáveis” (Valas, 2001: 19). Possibilidade que viria a se confirmar posteriormente numa passagem de um texto fundamental deste momento de reformulação teórica, intitulado “O Problema Econômico do Masoquismo”. Diz Freud:

*Parece que na série de sensações de tensão temos um sentido imediato do aumento e diminuição das quantidades de estímulo, e **não se pode duvidar que há tensões prazerosas e relaxamentos desprazerosos de tensão**. O estado de excitação sexual constitui o exemplo mais notável de um aumento prazeroso de estímulo desse tipo, mas certamente não o único.*

O prazer e o desprezer, portanto, não podem ser referidos a um aumento ou diminuição de uma quantidade (que descrevemos como ‘tensão devida a estímulo’), embora obviamente muito tenham a ver com esse fator. Parece que eles dependem, não desse fator quantitativo, mas de alguma característica dele que só podemos descrever como qualitativa (Freud, 1976b: 200).

Algo de extrema importância ocorre na obra freudiana, que vai marcar definitivamente seu percurso: a emergência do “além do princípio do prazer” modifica profundamente não só a estrutura teórica da psicanálise como, conseqüentemente sua prática clínica. Ela deixa de ser uma “arte interpretativa”

¹⁰⁶ Em “Recordar, Repetir e Elaborar”, Freud sustenta essa posição, na seguinte passagem: “Podemos agora perguntar o que é que ele de fato repete ou atua (acts out). A resposta é que repete tudo o que já avançou a partir das fontes do reprimido para sua personalidade manifesta — suas inibições, suas atitudes inúteis e seus traços patológicos de caráter. Repete também todos os seus sintomas, no decurso do tratamento” (Freud, 1914).

(Freud, 1976a: 31) para se transformar numa “experiência ética”¹⁰⁷ onde se encena esse drama ético, pulsional e político do sujeito em sua relação com o desejo, o gozo e o outro. Ele vem interrogar aquelas premissas iniciais, forçando Freud a rearticular incessantemente ao longo da sua obra a oposição princípio do prazer/princípio de realidade, assim como essa lógica representativa da conscientização.

Uma série de fenômenos clínicos impertinentes, intrusivos, tais como a satisfação obtida com os sintomas, o “desprazer neurótico” (op.cit: 21), a “neurose traumática”, a reação terapêutica negativa, o sentimento de culpa inconsciente¹⁰⁸, a compulsão a repetição, entre outros, indicaram para Freud a insuficiência de uma mera interpretação do desejo inconsciente, sinalizando algo para “além do princípio do prazer”. A relação do sujeito com o desejo implicava uma recusa paradoxal, uma reação negativa à verdade que ali se apresentava; isso fez com que considerasse teoricamente o caráter aporético do gozo, a partir do que denomina de “tendências masoquistas do eu” (idem: 25).

Freud passa a perceber que o sujeito estabelece uma relação com o desejo bem mais complexa do que imaginava, para além do campo de significação sustentado pela lógica do princípio do prazer, já que abre clinicamente a possibilidade de manter sua insatisfação, e mais do que isso, de gozar com ela. Ele se depara com essa dimensão ética contraditória, que inconscientemente boicotava sua própria condição de sujeito, ou a realização de algo do seu desejo. Com isso ele perde a ingenuidade quanto ao gozo, e a clínica psicanalítica modifica-se profundamente, saindo de uma problemática que era eminentemente simbólica, para sua real condição de uma experiência ética.

A grande questão aberta pelo “Além do Princípio do Prazer” diz respeito a esse caráter paradoxal da “compulsão à repetição” (op.cit: 32), ao sobrepujar o princípio do prazer (idem: 36). Como explicar a direção sugerida pelo princípio do prazer, se o sujeito teima em repetir o que lhe é mais desprazeroso?

¹⁰⁷ É esse movimento de ‘etificação’ da psicanálise que também encontramos na obra de Lacan.

¹⁰⁸ Ver Freud, [1923], 1976c. O sentimento de culpa como uma agressividade voltada para o Eu na forma de um ‘supereu’ é especialmente desenvolvido por Freud no “O Mal-Estar na Cultura”, na última parte (Freud, [1930], 1974).

Obviamente que Freud vai se dar conta de que é necessário ultrapassar tal lógica para poder compreender a repetição.

Exatamente por isso que Lacan poderá sugerir que neste momento Freud descobre o campo paradoxal do gozo – por mais que não o tenha assim nomeado¹⁰⁹. O caráter aporético desses fenômenos clínicos convenceu Freud da insuficiência de suas formulações iniciais produzindo uma virada teórica absolutamente fundamental para a psicanálise, levando-o na direção desse excesso que produz gozo.

Temos aqui um deslocamento de uma dimensão simbólica da repetição, para uma dimensão do real¹¹⁰. Se em um primeiro momento, a repetição definia-se pela reedição transferencial dos seus sintomas, suas inibições e suas angústias, ela passa a se definir como uma tentativa, sempre fracassada de “querer dominar retrospectivamente o estímulo” (Freud, op.cit.: 48), e, poderíamos acrescentar, o estímulo traumático.

Freud define o trauma neste momento, como “uma ruptura numa barreira sob outros aspectos eficaz contra os estímulos” (idem: 45), ou seja, um excesso que ultrapassa um “limiar”¹¹¹, e que produz efeitos, diante dos quais Freud busca teorizar. Podemos entender tal definição, como sugere Braunstein, como uma primeira definição do gozo, mesmo que ainda envolta nessas primeiras formulações energéticas, mecânicas e fisiológicas (Braunstein, 1990: 18-20). O gozo se apresenta primeiramente a Freud como um excesso da ordem do traumático, que marca o sujeito de maneira indelével.

Gozo e repetição se articulam de maneira direta, já que o sujeito repete o traumático como uma tentativa de se apropriar ativamente desse excesso, dessa ruptura diante da qual o sujeito sofreu passivamente. A repetição indicaria clinicamente uma tirania do trauma, isto é: o caráter compulsivo e paradoxal que o sujeito apresenta ao repetir “voluntariamente”¹¹² a situação traumática, seja, na sua vida comum, seja no laço transferencial. Haveria aí,

¹⁰⁹ O termo gozo não foi cunhado por Freud, que sempre se referia a um “além do princípio do prazer”, ou mesmo ao seu conceito de “pulsão de morte”. Coube a Lacan sua nomeação como “gozo”. O que não quer dizer que a lógica, ou o campo paradoxal do gozo não estivesse presente neste momento da obra de Freud. Ver Freud, 1976a e Lacan, 1988.

¹¹⁰ Lacan esclarece essa diferença no seminário “Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise” (1988a).

¹¹¹ Freud utiliza-se dessa hipótese dos limiares do psicofísico do século XIX Fechner. Ver Freud, 1976a.

então, alguma “satisfação”, muito própria do desprazer neurótico (Freud, 1976a: 21).

Esse caráter paradoxal da repetição exigiu de Freud uma explicação teórica mais contundente que ele pode formular problematizando o “problema econômico do masoquismo” (Freud, 1976b). Tal como fizera com outras categorias anteriormente, ele eleva o masoquismo a sua condição estrutural; ou seja, o masoquismo deixa de ser tratado como uma patologia – por mais que se mantenha como um “masoquismo erógeno” – para se configurar como uma posição básica do sujeito. Mais do que o prazer é o sofrimento, a dor que convida o sujeito ao gozo.

Sobre isso, logo no início do seu texto sobre o masoquismo, Freud apresenta sua hipótese e o paradoxo que ela encerra:

*A existência de uma tendência masoquista na vida instintual dos seres humanos pode corretamente ser descrita como misteriosa desde o ponto de vista econômico. Pois se os processos mentais são governados pelo princípio de prazer de modo tal que o seu primeiro objetivo é a evitação do desprazer e a obtenção do prazer, o masoquismo é incompreensível. **Se o sofrimento e o desprazer podem não ser simplesmente advertências, mas, em realidade, objetivos, o princípio de prazer é paralisado** — é como se o vigia de nossa vida mental fosse colocado fora de ação por uma droga (Freud, op.cit.: 199).*

O paradoxo constatado no masoquismo se apresenta para Freud como fundamental para a clínica e para o sujeito porque lhe concerne em sua estrutura. Masoquismo e gozo¹¹³ passam a ser considerados como parte da condição estrutural, o que coloca o sujeito numa posição curiosa diante do conflito pulsional que formulou no “Além do Princípio do Prazer”; isto é, a dualidade entre “Pulsão de Vida” e “Pulsão de Morte”.

Freud estabelece esse conflito lançando mão de hipóteses biológicas – forma comum em suas proposições – que merecem algumas considerações.

¹¹² O termo “voluntariamente” apresenta-se entre aspas, para dizer que não se trata de um querer consciente, mas de um voluntarismo próprio da repetição e do gozo que ela implica. Isso nos remete a uma discussão política em torno da “servidão voluntária”, para a qual retornaremos posteriormente. Ver La Boetie, 1999.

¹¹³ Já estamos traduzindo o “além do princípio do prazer” em Freud pela categoria gozo proposta por Lacan.

*Se remontarmos um pouco atrás, para nossa hipótese das duas classes de instintos que consideramos como operantes no organismo vivo, chegamos a outra derivação do masoquismo, a qual, porém, não está em contradição com a anterior. Nos organismos (multicelulares), a libido enfrenta o instinto de morte ou destruição neles dominante e procura desintegrar o organismo celular e conduzir cada organismo unicelular separado [que o compõe] para um **estado de estabilidade inorgânica** (por mais relativa que essa possa ser). **A libido tem a missão de tornar inócuo o instinto destruidor e a realiza desviando esse instinto, em grande parte, para fora — e em breve com o auxílio de um sistema orgânico especial, o aparelho muscular — no sentido de objetos do mundo externo. O instinto é então chamado de instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder. Uma parte do instinto é colocada diretamente a serviço da função sexual, onde tem um papel importante a desempenhar. Esse é o sadismo propriamente dito. Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante acima descrita, lá fica libidinalmente presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno** (idem: 204 [grifo nosso]).*

Esse masoquismo original erógeno marca, então, uma posição pulsional primordial do sujeito na sua relação com o outro. Quer dizer: a transformação exercida pela libido, como energia da pulsão de vida, não se realiza completamente. O sujeito fica com uma marca originária, um gozo, por assim dizer, preso ao próprio corpo; uma tendência impertinente em desfazer-se do movimento que o leva a vida, mantendo a tendência que o dirige a sua própria “destruição”¹¹⁴, e que se apresenta clinicamente como um masoquismo.

Só constatando o fracasso do princípio do prazer é que se dá conta que supondo um prazer na experiência de satisfação, estaria velando algo mais agudo na relação do sujeito com o gozo. O sujeito se lança numa repetição não por causa do prazer, mas do gozo. Ou, melhor dizendo com Lacan, por causa do “desperdício de gozo” (Lacan, 1992) que toda experiência deixa como resto; portanto, muito mais por causa do que não se realizou na “experiência de satisfação”, pelo que “permanece dentro do organismo” – no corpo – e não se

¹¹⁴ Trata-se da outra denominação que Freud dedica a “Pulsão de Morte”. Também a denomina de “pulsão de Destruição” (Freud, 1976a).

transforma em gozo do objeto. **É por esse resto que ficou por se gozar, que o sujeito repete, na vã tentativa de recuperá-lo**¹¹⁵.

Tentando dar conta dos fenômenos da “compulsão à repetição” e do masoquismo originário, Freud cria sua hipótese da “pulsão de morte” para dizer do caráter conservador da pulsão, e de sua “inércia” característica. Articulado pulsão e repetição, passa a conceber a pulsão como um “impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas”. E mais a frente acrescenta: “expressão da inércia inerente à vida orgânica” (Freud, 1976a: 54).

Importante ressaltar que o termo inércia, dependendo de como se o lê, pode ganhar uma conotação ética, no drama do sujeito em sua luta pela vida. Algo que nos permite lançar mão novamente das proposições de Lacan no seminário “A Ética da Psicanálise”, e sugerir que a inércia pode ser lida em sua oposição ao desejo. A vida ou a morte, a inércia ou o desejo: eis o drama ético-pulsional do sujeito.

Gostaríamos de ressaltar o traço eminentemente ético-político desta questão, que, como sugere Lacan, diz respeito a relação do sujeito com o outro, seu desejo (Lacan, 1998d) e seu discurso. O caráter alienante dos discursos na cultura tem como contraponto essa condição ético-política do sujeito. **Para abster-se de sua divisão subjetiva, da angústia que causa sua incompletude, o sujeito pode lançar-se numa “escolha”**¹¹⁶ **por uma sutura de sua angústia a partir de uma entrega subjetiva ao discurso e ao desejo do Outro ou da “massa”**. Freud já havia descrito esse processo denominando-o de uma “homogeneidade mental” produzida pelos movimentos de massa.

Em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1976) demonstra como o efeito de massa – análogo ao efeito da cultura – busca uma identificação dos seus membros produzindo uma “homogeneidade mental” (idem: 109), ou seja, uma tentativa de gestão das singularidades através de uma lógica da

¹¹⁵ Esse “desperdício de gozo”, esse resto, viria a fundamentar a concepção lacaniana do objeto pequeno *a* e seu gozo referente o mais-de-gozar.

¹¹⁶ O termo ‘escolha’ aqui deve ser entendido do ponto de vista psicanalítico; não deve ser confundido como uma opção ou uma vontade, mas como uma ‘escolha inconsciente’, ou seja, onde o sujeito é sustentado pelo desejo (Freud, escolha da neurose?).

universalização. Neste sentido o grupo, através das trocas libidinais entre os membros e a identificação com o líder, posiciona-se como que respondendo a um “ideal do eu” para o sujeito; busca responder a um ideal de completude, de ordem narcísica, portanto, colocando um “objeto no lugar do ideal do eu” (idem: 164). Uma oferta de completude imaginária¹¹⁷.

O que encontramos aqui pode ser entendido a partir da topologia fundamental de Lacan que estabelece uma relação entre o sujeito e o outro, ou ainda, na relação bélica entre as proposições universalizantes (*Weltanschauung*) e as singularidades do sujeito. O sujeito tem sempre a “escolha” ética e política de manter um traço de singularidade através de uma sustentação do seu desejo, ou entregar-se a um gozo de morte, aceitando as imposições imperativas e superegóicas do Outro(A), dissolvendo-se subjetivamente numa “homogeneidade mental”.

Dizendo de outra forma, utilizando uma passagem de Pommier, “é em relação a essa alienação estrutural que ele faz uma opção política. Ele pode preferir essa alienação, e o refúgio ôntico que ela propõe, à instabilidade de sua posição subjetiva” (Pommier, 1989: 24); instabilidade que diz respeito a divisão subjetiva e a fenda – *spaltung* – ontológica própria do inconsciente.

Sujeito ↔ Outro
Singularidade do desejo ↔ Gozo com a dissolução subjetiva
Divisão subjetiva ↔ Refúgio ôntico

Esse paradoxo ético-político nos servirá em outro momento, quando discutirmos os efeitos políticos das novas formas de subjetivação na contemporaneidade e sua relação com essa posição inconsciente de gozo do sujeito. Porque o que temos descrito aqui diz respeito a uma certa dialética da vida sócio-política, e a forma como sujeito nela se engaja, a partir da sua divisão subjetiva. Retornaremos a esse ponto posteriormente.

¹¹⁷ O termo imaginário aqui é utilizado no sentido que Lacan lhe dá, ou seja, como uma completude da ‘imagem’. A falta imaginária do falo sempre pode ser elidida por uma unificação imaginária do corpo. Ver Lacan, 1998c.

O que nos interessa por enquanto é deixar clara a correlação estabelecida entre o “além do princípio do prazer” e uma série de interrogações paradoxais abertas neste momento, cujas respostas enveredam por essas noções “estranhas”¹¹⁸ como a “compulsão a repetição”, o masoquismo primário e a pulsão de morte.

Trata-se de um momento onde Freud constata o paradoxo da relação do sujeito com seu desejo, e o mal-estar que isso implica, assim como a presença inevitável de um real irrealizável¹¹⁹. A problemática pulsional que se abre aqui pode ser entendida – como sugerimos acima – no cerne de um plano ético-político. Exatamente por isso que a psicanálise neste momento ultrapassa a mera lógica da interpretação, para constatar o drama ético-pulsional do sujeito.

As Conseqüências do Além do Princípio do Prazer

Como dissemos, o “além do princípio do prazer” modifica profundamente a estrutura teórica da psicanálise como também sua prática clínica. Ocorre aí um deslocamento que vai de uma clínica preocupada com uma lógica da conscientização do inconsciente, para uma clínica mais lúcida quanto a dimensão do gozo e das impossibilidades que ela implica. No nosso entender, esse deslocamento abre uma série de questões que não devem se limitar ao campo da clínica, mas fundam uma problemática ética e política para o sujeito e para a psicanálise.

Logo no início da parte III do “Além do Princípio do Prazer”, Freud faz uma justa reformulação crítica dos avanços da psicanálise. Constatando os limites da interpretação e da análise das resistências do paciente diante desses fenômenos, e o avanço que a repetição permitiu, ele afirma:

¹¹⁸ *Das Unheimlich*, termo alemão traduzido por “estranho” e que intitula um famoso artigo de Freud (Freud, 1919).

¹¹⁹ Estamos nos referindo aqui a especificidade da noção de real em Lacan, que se modifica no decorrer de sua obra, mas que se caracteriza como uma impossibilidade de completude, ou de significação plena do real pelo simbólico. Muitos são os textos onde podemos encontrar esse desenvolvimento da noção de estrutura em Lacan. Recomendamos para o momento da obra ao qual nos referimos o seminário “A Ética da Psicanálise” (Lacan, 1988), mas também o excelente trabalho de Aurélio Souza (Souza, 2004), que demonstra esse percurso na obra de Lacan.

A psicanálise era então, primeiro e acima de tudo, uma arte interpretativa. Uma vez que isso não solucionava o problema terapêutico, um outro objetivo rapidamente surgiu à vista: obrigar o paciente a confirmar a construção teórica do analista com sua própria memória.

E logo depois acrescenta:

Contudo, tornou-se cada vez mais claro que o objetivo que fora estabelecido — que o inconsciente deve tornar-se consciente — não era completamente atingível através desse método. O paciente não pode recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar pode ser exatamente a parte essencial. Dessa maneira, ele não adquire nenhum sentimento de convicção da correção da construção teórica que lhe foi comunicada. É obrigado a repetir o material reprimido como se fosse uma experiência contemporânea, em vez de, como o médico preferiria ver, recordá-lo como algo pertencente ao passado (Freud, 1976a: 31, [grifo nosso]).

A importância clínica e ético-política deste deslocamento, aponta para uma ruptura com qualquer proximidade com os discursos da conscientização. É importante, pois, considerar mais detalhadamente essas conseqüências, já que tais efeitos se farão sentir na estrutura discursiva da psicanálise e em suas interlocuções em outros pontos com o campo da política.

Uma primeira conseqüência, sobre a qual já nos referimos, diz respeito a esse deslocamento de uma clínica fundamentada exclusivamente numa lógica da representação, cuja direção do tratamento objetivava tornar consciente o inconsciente, para uma outra direção que implicava uma outra dificuldade de ordem ética. A partir daí a clínica tem que se deparar com esta “complicação” a mais do sujeito, que não simplesmente uma divisão na estrutura de representações – inconsciente/pré-consciente-consciente¹²⁰ – mas uma divisão que implica uma posição ética do sujeito na sua relação com o “além do princípio do prazer” e o “mal-estar” que sua relação com o outro comporta. Portanto uma clínica muito mais difícil e muito mais demorada, pois voltada para um deslocamento ético do sujeito.

¹²⁰ Topografia estabelecida por Freud no texto “A Interpretação do Sonhos” (Freud, (1900), ano?).

Freud se apercebe de uma divisão mais radical do sujeito, para além do campo representacional, uma posição muito mais paradoxal do que aquela proposta em sua primeira tópica. A chamada segunda tópica, desenvolvida no texto “O Eu e o Isso” (1976c), assinala essa etificação da psicanálise.

Trata-se de um deslocamento teórico, que vai de uma lógica inicial de uma economia das representações inconscientes, para uma consideração dos efeitos éticos para o sujeito da sua relação com a Lei, com o outro e com o gozo.

Constatando esta dificuldade a mais, Freud produz o que denominamos de uma decepção lúcida com a psicanálise, dedicando-lhe uma modéstia clínica, que o faz interrogar os efeitos simbólicos esperados naquele primeiro momento de sua obra. A análise – sugere Freud – passa a ser interminável, mesmo que tenha um fim.

Poderíamos dizer que neste momento um “real inalisável” se apresenta a Freud delimitando um limite da clínica. Em seu texto “Análise Terminável e Interminável” (1975), ele se refere a esses limites denominando-os como o “rochedo da castração”, para os homens, e a “invejado pênis” para as mulheres.

Freud reconhece uma impossibilidade de se grafar simbolicamente o todo da pulsão; um limite da clínica diante da pulsão, limite este que se insinua como um excesso do âmbito da quantidade, e que poderíamos traduzir como “gozo”. **Ou seja, com o que Freud se depara é com a impossibilidade da clínica dar conta dos efeitos de gozo que o processo de pulsionalização do corpo enxerta.** O paradoxo com o qual lida demonstra que o gozo é o limite da clínica, porque o efeito da pulsão, do “real do sexo” sobre o corpo, sempre deixa marcas da ordem de uma divisão que implica os limites do simbólico, da interpretação, do tornar consciente o inconsciente, enfim, de uma impossibilidade real no simbólico.

Freud se interroga, portanto, se é possível esse amansamento da pulsão: “A questão era a de saber se é possível livrar-se de modo permanente e definitivo de um conflito instintual — isto é, ‘amansar’ desse modo uma exigência

instintual” (idem). Sua resposta comprova os efeitos lúcidos que as descobertas recentes provocaram, assim como a tranqüilidade de quem sabe com o que lida. Diz ele:

*...podemos dizer que a análise, ao reivindicar a cura das neuroses assegurando o controle sobre o instinto, está sempre correta na teoria, mas nem sempre na prática, e isso porque ela nem sempre obtém êxito em garantir, em grau suficiente, as fundações sobre as quais um controle do instinto se baseia. É fácil descobrir a causa de tal fracasso parcial. No passado, o fator quantitativo da força instintual opôs-se aos esforços defensivos do ego; por essa razão, convocamos o auxílio do trabalho da análise. Agora, o mesmo fator estabelece um limite à eficácia desse novo esforço. Se a força do instinto é excessiva, o ego maduro, apoiado pela análise, fracassa em sua missão, tal como o ego desamparado anteriormente fracassara. **Seu controle sobre o instinto é melhorado, mas permanece imperfeito porque a transformação no mecanismo defensivo é apenas incompleta. Nada há de surpreendente nisso, visto que o poder dos instrumentos com que a análise opera não é ilimitado mas restrito, e o resultado final depende sempre da força relativa dos agentes psíquicos que estão lutando entre si** (idem).*

Neste mesmo texto Freud estende essa “imperfeição” da prática a outros discursos, incluindo neste rol não só a psicanálise, mas também a política e a educação¹²¹. Podemos acompanhá-lo nesta extensão e concluir que a psicanálise, a política e a educação giram em torno dessa impossibilidade de dar conta de todo o real, e cujo sinal desse fracasso inevitável se manifesta na forma de angústia e de gozo. Porque esses três discursos não conseguem circunscrever totalmente o “real” – mesmo que seja esse o projeto, pois esse é o segredo político dos discursos – por isso mesmo não alcançam uma gestão simbólica plena dos seus efeitos, fracassando também numa gestão total do gozo. O gozo como um intruso e um excesso, sempre “sai pela tangente”...

Impossível não atentar para esse passo político em Freud, mas com o cuidado de considerar a inversão intrusiva que ele comporta. Para retomar Aristóteles em “A Política”, podemos dizer que o homem não é um animal político, mas um “ser que goza”; ou seja, que a verdade da política é o real e o gozo, ou

¹²¹ Freud se refere, neste texto, aos três ofícios impossíveis – a política, a educação e a psicanálise (1975).

como diz Lacan, que “não há discurso – e não apenas o analítico – que não seja do gozo” (Lacan, 1992: 74). O segredo de todo o discurso político é que seu fundamento é o gozo; ele lida com o gozo, mesmo que o escamoteando na forma de uma tentativa, sempre fracassada, de uma universalização, ou de uma moralização.

Esse drama ético-pulsional e político, podemos observá-lo em outra via de desenvolvimento teórico em Freud, que perpassa textos que dizem respeito a como essa cena conflituosa se apresenta na relação do sujeito com a cultura, ou, como descreve Freud, no embate entre a pulsão e as interdições culturais. Referimo-nos a textos bem conhecidos Freud como “Totem e Tabu”, “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, “O Mal-Estar na Cultura”, “O Futuro de uma Ilusão”, entre outros. Retornaremos a essa via de problematizações desenvolvidas nesses textos posteriormente.

É importante sinalizar, antes de passarmos para outro ponto, a aguda percepção de Lacan de um tangenciamento que Freud faz da dimensão do real. É a partir daí que ele viria a desenvolver sua principal invenção: a lógica do significante e a conseqüente dimensão do real. Com isso ele dá um passo adiante, demonstrando uma posição da verdade freudiana, concebendo um mais além do simbólico, e um “mais além do Édipo” (Juranville, 1995: 10), ficção à qual Freud permanecia preso.

VII. O Masoquismo Moral da Psicanálise.

Caberia aqui retomar nossa interrogação introdutória: o que Freud descobre no “Além do Princípio do Prazer”, na forma de um gozo e uma repetição, não teria sido uma descoberta da “moral do ressentimento” (Nietzsche, 1998) alçada a condição de estrutura?

É possível e clinicamente constatável uma consideração do masoquismo estrutural, tal como Freud estabelece na sua relação com o supereu (Freud, 1974; 1976c). Ocorre que não podemos deixar de perceber a proximidade

genealógica de uma concepção cristã da relação do sujeito com o gozo. Seguindo Deleuze e Guattari, não poderíamos interrogar se Freud, assim também como Lacan, não teriam operado uma reterritorialização cristã, daquilo que fugia a uma territorialidade científica logocêntrica – o inconsciente e o real? Não teria escapado à Freud e à Lacan, aquilo que não escapou a Nietzsche, ou seja, uma desconstrução desses valores a partir de uma “genealogia da moral” (Nietzsche, 1998)?

Deleuze e Guattari fazem uma justa intervenção, quando acusam o caráter transcendente e religioso das noções de transgressão, culpabilidade e castração, tanto em Freud, como na lógica estrutural de Lacan. Dizem eles:

Os três erros sobre o desejo se chamam a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro, idealismo que forma uma devota concepção do inconsciente. Pode-se interpretar essas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, da lei, uma regra do jogo e não mais uma ordem, do significante, um distribuidor e não mais um sentido; não se consegue impedi-las de arrastar atrás de si seu cortejo teológico, insuficiência de ser, culpabilidade, significação. A interpretação estrutural recusa toda crença, eleva-se acima das imagens, retém do pai e da mãe somente as funções, define a proibição e a transgressão como operadores da estrutura: mas a água lavará esses conceitos de seu segundo plano, de seus segundos-mundos – a religiosidade? O conhecimento científico como descrença é verdadeiramente o último refúgio da crença e, como diz Nietzsche, sempre houve apenas uma psicologia, a do padre (Deleuze e Guattari, 1976: 145).

Vemos explicitamente aqui uma invocação e uma provocação à psicanálise, a partir de uma crítica severa a sua ingenuidade genealógica e ao uso transcendente e religioso da transgressão, da culpabilidade e da castração. O que sustentaria essa religiosidade seria seu aprisionamento no mito. Estabelecendo uma idéia naturalizada, universal e estrutural do Édipo, assim como do mito da Horda Primitiva – mito do pai morto – a psicanálise operaria um deslocamento ideológico, mascarado de uma “redução materialista do Édipo” (idem: 140), da questão religiosa do pai/Deus.

Deleuze e Guattari não se convencem da redução funcionalista do Édipo e do campo da psicanálise desenvolvida por Lacan. Pelo contrário,

acusam essa interpretação estrutural, de produzir um homem abstrato para a cultura (idem: 141). A leitura lacaniana se manteria religiosa, apesar da roupagem suspensa da estrutura. O deslocamento estrutural não soluciona o problema, pois se manteria numa lógica do transcendente, sem, contudo, situar a questão da moral e do desejo, em sua produção histórico-mundial: “Será que os ‘nomes de história’ são derivados do nome do pai, e as raças, as culturas, os continentes, substitutos de papai-mamãe, dependências da genealogia edipiana? Será que a história tem por significante o pai morto? (idem: 119)”.

A psicanálise, então, acompanharia uma genealogia cristã, que teria possibilitado mesmo sua emergência, na qual se insere na lógica da culpa e da transgressão. Dizem:

Transgressão, culpabilidade, castração: são essas determinações do inconsciente, ou são a maneira pela qual padre vê as coisas? E, sem dúvida, há muitas outras forças, além da psicanálise para edipianizar o inconsciente, culpabilizá-lo, castrá-lo. Mas a psicanálise apóia o movimento, ela inventa o último padre (Deleuze e Guattari, 1976: 146).

De uma outra forma, mas com os mesmos alvos, Foucault também sinaliza para esta ingenuidade genealógica da psicanálise, demonstrando que a constituição dos saberes, assim como as formas de subjetivação – inclusive as de gozo e sofrimento – são efeitos de um deslocamento no campo político-genealógico. O que poderia indicar uma possibilidade de pensar o masoquismo cristão fora de uma lógica estrutural transcendente e inserido numa genealogia do poder pastoral¹²².

Ao construir tal genealogia, ele demonstra que essa forma de poder, sustentado pela metáfora do rebanho, estava ausente dos grandes textos gregos e romanos, e remonta à história antiga, especialmente aos hebreus. Reapropriado pelo cristianismo, essa forma de poder produziu um laço de “dependência individual e completa”, de “submissão pessoal” (Foucault, 2003b: 367). Para sustentar essa submissão era necessário produzir um saber individual

¹²² Não iremos desenvolver exaustivamente esse tema neste momento; interessa-nos apenas uma sugerir uma idéia que nos adveio da leitura de Foucault, acerca da relação de mortificação do sujeito pelas técnicas cristãs do exame, da confissão e da direção da consciência (Foucault, 2003b).

e individualizante; o que foi solucionado pela apropriação das técnicas de exame e direção da consciência.

Foucault sinaliza dois aspectos que nos interessam: um que diz respeito ao “aparecimento de um fenômeno muito estranho na civilização greco-romana, (...), a organização de um laço entre a obediência total, o conhecimento de si e a confissão a um outro” (Foucault, 2003: 369).

Por outro lado – e esse é o ponto que gostaríamos de ressaltar – diz Foucault,

*Todas essas técnicas cristãs de exame, de confissão, de direção da consciência e de obediência têm um objetivo: **levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo.** A mortificação não é a morte, é claro, mas uma renúncia a este mundo e a si mesmo: uma espécie de morte cotidiana (idem).*

Impossível não reencontrar aí traços de uma genealogia nietzscheana da moral, e não supor daí uma origem da forma cristã e moderna de subjetivação e de uma “experiência” moderna com o gozo. É possível imaginar que mesmo supondo uma lógica estrutural do gozo, ainda assim, se possa pensar e trabalhar clinicamente com as formas genealógicamente constituídas dessa dor. A experiência do masoquismo não é a mesma para qualquer um; é possível situá-la nas suas formas de gozo histórica e discursivamente determinadas. O fato de ser considerada estrutural, tanto para Freud como para Lacan, não implica que não se situe numa genealogia. Neste sentido, Nietzsche parece ter sido mais audacioso que os psicanalistas.

Réplica

Sempre se pode recusar essas intervenções e críticas à psicanálise, afirmando “que não é isso...”, ou que esses autores não compreendem a verdadeira dimensão da noção de estrutura na psicanálise, já que a singularidade do sujeito não se pode expandi-la ao nível do histórico-mundial, porque se trata de uma estrutura lógica e topológica que orbita em torno de um buraco, na lógica significante para cada um. Ou ainda, que a noção de significante

em Lacan deve ser entendido como aquilo que não significa nada (Lacan, 1998f), e que a partir de um determinado momento de sua obra, ele passa a ter um estatuto de real, de letra, de forma que não pode ser pensado como aquilo que unifica, mas o que desencadeia, “desconstrói” a cadeia, transformando-a num “enxame” (Lacan, 2002).

Não queremos fazer disso uma recusa, mas uma interlocução, pois achamos necessário considerar essa réplica, porque nos parece que Lacan percorre um caminho semelhante ao desses filósofos – e aos chamados pós-estruturalista¹²³ em geral – com a diferença que Lacan trata de outra forma esse balizamento da estrutura.

Como esclarece Žižek, o pós-estruturalismo acusa o fracasso da totalização demonstrando que todo balizamento ideológico se desfaz historicamente: propõem uma estrutura não balizada (a questão do pai, por exemplo). Para Lacan não se trata de abdicar de um bastamento, mas de demonstrar que ele “encarna sua impossibilidade, a totalidade como impossível” (Žižek, 1991: 203). Para Lacan não se trata da falta de significante, mas de significante da falta. Não é que não exista nenhum balizamento, por mais que não exista também “um”. Não é que o funcionamento estrutural rodopie sem uma direção; é que ele rodopia na tentativa de fazer bordas no real; e com isso produz buracos¹²⁴.

Parece que estamos aqui diante daquilo que Rancière denomina de “desentendimento”, ao discorrer sobre as relações entre a filosofia e a política. Podemos transcrevê-lo para as relações entre Lacan e os pós-estruturalistas. Diz Rancière:

Por desentendimento entenderemos um tipo determinado de situação de palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que

¹²³ Estamos aceitando uma definição global do pós-estruturalismo, mesmo que saibamos da impossibilidade de agrupar num mesmo nome, as peculiaridades de autores tão singulares com, Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida, entre outros.

¹²⁴ O modelo topológico dos nós borromeanos ilustra bem esse funcionamento que não é linear, nem biunívoco, mas absolutamente livre de qualquer fundamento. Para Lacan o fundamento é o buraco (Lacan, 2004, [1974/75]).

diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura (Rancière, 1996: 11).

Não queremos com isso subtrair os efeitos de ruptura dos embates, críticas e invocações que consideramos fundamentais, mas sinalizar para a proximidade, para a “distância íntima” (Lacan, 1988: 97), que acompanha esse saber. Não queremos sugerir tampouco, que dizem as mesmas coisa; mas que, intentando dismantelar a idéia estruturalista percorrem caminhos paralelos, infinitesimais.

Se existe uma destituição e uma interrogação à noção de estrutura, tal como concebida pelos estruturalistas, por parte dos pós-estruturalistas, também em Lacan vemos um deslocamento neste sentido, de maneira que a estrutura vai passar a ser definida como o real; “a estrutura é o real” (Lacan, 2004), afirma Lacan.

De todo modo podemos sugerir, de nossa parte, que seria bem possível situar as formas históricas e políticas, através das quais se trata e se tratou o real da estrutura; a saber, o real do sexo e da morte. A noção de discurso em Lacan, poderia abrir essa via.

Não seria demasiado, porém surpreendente, afirmarmos que os quatro discursos em Lacan, tem uma função e um efeito próximos de uma contextualização genealógica. Os discursos – por mais que Lacan resista a contextualizá-los historicamente – permitem, senão uma história, pelo menos visualização topológica das várias formas como se poderia tratar o real do sexo e da morte, o saber, a verdade e o gozo. Os discursos possibilitam enveredar pela arriscada tarefa de pensar uma genealogia do gozo.

Essa réplica, contudo, mantém em aberto o compromisso genealógico da psicanálise em sua emergência, não só com o poder pastoral, mas também com uma tradição patriarcal judaico-cristã; ou seja, a forma como se gestou historicamente essa relação com o real na religião monoteísta judaico-cristã.

Inevitavelmente a psicanálise – especialmente Freud – e seu desvelamento da função do lugar do pai, padece de um preconceito universalista e estruturalista, pois pretendendo tomar essa estrutura topológica como universal, se esquece que estamos diante da relação topológica específica que o monoteísmo e o patriarcalismo ocidental estabeleceram com esse lugar do impossível. O lugar do pai na criação do real *ex nihilo*, a constituição de um lugar de exceção soberano, foram determinados por uma genealogia específica do patriarcado ocidental. O curioso é que isso não é do desconhecimento de Lacan, que sinaliza para esse fato em vários momentos, especialmente no seminário “A Ética da Psicanálise” e no subsequente “O Averso da Psicanálise”.

Façamos, então, uma apreciação de como esses lugares e funções se apresentam no campo da psicanálise.

CAPÍTULO III

UMA TOPOLOGIA DE REGULAMENTAÇÃO CULTURAL DO GOZO

I. Uma Gestão Cultural do Gozo em Freud

Como vimos, Freud formula suas hipóteses econômicas iniciais a partir dessa problemática dos “princípios”, num momento de sua obra onde se apresenta ainda como pouco preocupado com as determinações culturais e genealógicas que uma certa relação do sujeito com os sistemas simbólicos poderia resultar. Como sugere Hadad (2004), essas preocupações emergem a partir de um deslocamento de atenção, da problemática da histeria, para a neurose obsessiva e suas articulações com a religião, resultando na escrita do texto “Totem e Tabu” (1972).

O que Freud se apercebe posteriormente, como consequência do “Além do Princípio do Prazer”, é que essa oposição prazer/realidade é insuficiente para dizer dos paradoxos da relação do sujeito com a ordem. A “simples” noção de realidade, ou de princípio de realidade, já não se fazia suficiente para esclarecer a relação do sujeito com uma “topologia de regulamentação” das moções pulsionais. Ele passa a se preocupar com a relação do sujeito com os sistemas simbólicos e, portanto, com as determinações e regulamentações culturais da pulsão. A partir daí Freud confirma a existência de uma gestão simbólica e imaginária da cultura sobre o sujeito, estabelecendo uma leitura peculiar das interdeterminações entre cultura e subjetividade.

A primeira forma como o campo psicanalítico apresenta suas preocupações com uma gestão cultural do gozo – preocupações que, como vimos, ainda não podemos considerar como propriamente genealógicas – desenha uma topologia das interdições, cujo modelo fundamental é a “interdição do incesto”

(Freud, 1972), e que comporta um lugar de gestão do gozo indicado por Freud como o lugar do pai.

Apesar de não ser o primeiro a sugerir uma lógica para essa gestão da cultura sobre o sujeito¹²⁵, existe, contudo, uma originalidade em Freud. Ele sugere uma topologia¹²⁶ da gestão cultural sobre o sujeito no “Totem e Tabu”, e amplia esse entendimento com o texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1976), aprofundando os mecanismos desta gestão. “O Futuro de uma Ilusão” (1974b) e o “Mal-Estar na Cultura” são como que arremates de uma visada sobre os efeitos e impossibilidades desta inevitável gestão.

Obviamente que esses deslocamentos implicam numa concepção de sujeito, de cultura, dos sistemas simbólicos, assim como uma correlação possível – ou impossível – entre os termos, operando como uma topologia de regulamentação das pulsões, assim como um laço conflitante, dramático e trágico, entre os termos.

O desenvolvimento da noção de pulsão no “Além do Princípio do Prazer” e seu encaminhamento para sua segunda dualidade pulsional¹²⁷, determinaram uma premência em dizer algo acerca desta relação topológica entre a pulsão e a cultura. E assim, Freud passa a se preocupar com os efeitos que uma certa estrutura de interdições simbólicas na cultura – a *Kultur* – produz sobre os sujeitos. É com essa preocupação que ele escreve esses seus textos “analíticos-políticos”.

Em um comentário esclarecedor no texto “O Futuro de uma Ilusão”, Freud nos fornece uma definição de cultura que nos interessa. Recusando uma diferenciação entre cultura e civilização, ele faz o seguinte comentário:

¹²⁵ Outros autores de vários campos já haviam percebido essa gestão, como por exemplo Durkheim (1989) na antropologia, que sugeria uma ingerência simbólica entre as “representações coletivas” e as “representações individuais”. Marx, por seu turno, também já indicava uma determinação infra-estrutural sócio-econômica nas construções ideológicas da cultura.

¹²⁶ Talvez não seja um exagero chamar de uma topologia o que Freud parece sugerir desde o “Totem e Tabu”, por mais que não possamos dizer que Freud tenha trabalhado com a topologia enquanto disciplina. De todo modo, são de lugares topológicos na cultura que ele fala.

¹²⁷ A segunda dualidade pulsional, pulsão de vida e pulsão de morte, foi apresentada por Freud no texto “Além do Princípio do Prazer” ([1920], 1976a).

*A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais — e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização —, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, **inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível.** As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, **porque as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação instintual que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolha como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque **todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal (Freud, 1974b).*****

Vê-se nitidamente nesse texto o entendimento de Freud acerca das relações do sujeito com as coerções e regulamentos culturais, ou seja, com as formas do poder; um entendimento que parece dizer respeito a um tipo de funcionamento moderno, em suas relações como o que Lacan denomina de o “serviço dos bens” (Lacan, 1988). Freud sugere que as relações sociais estão marcadas pelas possibilidades e impossibilidades de “satisfação pulsional”¹²⁸ que a “riqueza torna possível”. Freud entra na lógica do usufruto dos bens, do “serviço dos bens” (Lacan, 1988), considerando que um outro pode também ser usufruído como um bem. Considerando que Lacan define o gozo como uma “satisfação da pulsão” (Lacan, op.cit.), observamos aqui uma possibilidade de considerar uma gestão cultural do gozo, mas muito especialmente uma forma “moderna” de tratamento da questão dos “bens” e da propriedade. Freud sugere mais uma vez uma estrutura universal para um funcionamento que parece datado. Lacan viria a situar essa lógica do “serviço dos bens” (Lacan, 1988), em sua constituição na modernidade, no seminário sobre “A Ética da Psicanálise” (1988).

Por outro lado Freud sugere que “todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização”, retomando aquela heterogeneidade já disposta entre os dois princípios do funcionamento mental. Neste sentido Freud é hobbesiano. É

¹²⁸ Fazemos uma tradução do termo ‘instinto’ utilizado pela tradução da Imago, pelo termo pulsão.

necessário que haja uma regulamentação, uma coerção, uma normatização da pulsão por parte da cultura.

Partindo do caráter disruptivo e desordenador da pulsão, supõe a necessidade desses dispositivos culturais, de forma a proceder a uma renúncia pulsional, e uma troca, de forma a “reconciliar os homens com ela [a cultura] e a recompensá-los por seus sacrifícios. Estas últimas podem ser descritas como as vantagens mentais da civilização” (Freud, 1974b).

Freud trabalha com a tese de que há nesta tentativa de regulamentação cultural da pulsão, uma falha, uma incompletude, uma impossibilidade de adequação plena aos ditames sociais, ou imperativos morais. Ele discorre sobre isso em textos fundamentais, cuja referencia principal é o “O Mal-Estar na Cultura”. Lá ele demonstra a função de uma heterogeneidade radical existente nos discursos, entre os projetos políticos universalizantes, e a singularidade do sujeito e do seu desejo, que termina por lhe sugerir uma “impossibilidade da felicidade” (Freud, 1974: 95). Trata-se de uma heterogeneidade entre a pulsão e a cultura, ou seja, entre o campo propriamente psicanalítico – o campo da pulsão – e o espaço por excelência da política – a cultura. Uma impossibilidade “real” na gestão política e simbólica do poder sobre o gozo.

O gozo – não nomeado por Freud – é entendido em suas manifestações agressivas e em sua relação com a pulsão de morte. Há um caráter paradoxal na tentativa de restrição e de gestão cultural da agressividade. A cultura busca subtrair a “inclinação para a agressão” (op.cit.: 134) própria das relações humanas através da sugestão dos seus ideais, mas sem um sucesso absoluto. Diz Freud: “...a lei não é capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana” (idem: 134).

Aceitando que estamos diante de uma gestão do gozo sugerida por Freud, o que se sobressai, é o seu fracasso, o seu resto¹²⁹. Como dissemos, o gozo escapa a qualquer tentativa de inscrição, seja do ponto de vista psicanalítico,

¹²⁹ Termo utilizado por Lacan ao se referir ao que sobra da operação significante. O resto depois viria a se aproximar da noção de objeto pequeno a; que por sua vez, sustentará a função do ‘mais-de-gozar’, ou seja, um função de recuperação do gozo renunciado (Lacan, 2004, [1968/69]).

como uma inscrição inconsciente, seja do ponto de vista político e filosófico, como uma normatização sócio-política, ou moral. Quer dizer: a reglamentação cultural operando a partir de uma inscrição psíquica, se depara com algo que não se inscreve. **Esse desencontro, essa heterogeneidade, são as marcas da relação do sujeito com a cultura e a ordem.**

Como explicar que não haja uma adequação plena aos ditames sociais? O que não se inscreve? Quais os efeitos dessa não inscrição? O que resiste à essa submissão? O que escapa aos cálculos do poder?

São questões às quais Lacan retornaria estabelecendo as correlações topológicas, entre as dimensões do real, simbólico e imaginário. A partir daí definiria o real, como “o que não cessa de não se inscrever” (Lacan, 1985). A gestão simbólica da cultura depara-se sempre com um “rochedo”¹³⁰ do real, um ponto onde não alcança, um buraco, por assim dizer, que retroalimenta suas investidas na direção de uma regulamentação.

A relação do sujeito com a cultura, com a Lei, com a ordem, com a moral, com os discursos em geral – a política, a educação, a psicanálise; versões simbólicas e imaginárias dos impossíveis de Freud – não pode ser pensada, portanto, apenas do ponto de vista da normatividade simbólica “inscritora”, como se todo o problema girasse em torno da competência ou incompetência simbólica do mestre; como se a “falha” fosse de planejamento, ou mesmo da natureza pulsional humana. O deslocamento operado por Lacan nesta questão, vai ao sentido de demonstrar que na verdade, todos os discursos orbitam em torno daquilo que provoca sua falha; essa falha na estrutura não é um equívoco que deveria ser corrigido, pelo contrário, ela é a causa de todo discurso.

A partir das proposições freudianas e da releitura realizada por Lacan, se estabelecem os fundamentos de uma “teoria do laço social” – que no fundo é também um teoria política do laço social – que parece funcionar como uma “topologia de regulamentação política dos gozos”. Encontramos uma preocupação em desenhar essa topologia constitutiva entre o sujeito e a cultura e

¹³⁰ Referimo-nos a passagem de Freud em “Análise Terminável e Interminável”, quando sugere um empecilho à análise, definindo-o como o “rochedo da castração” (Freud, [1937], 1975).

em estabelecer uma relação de imanência entre a pulsão e a cultura¹³¹, que se encena através de uma gestão política, simbólica e moral da experiência psíquica da sexualidade.

A constatação de uma “inadequação radical” da pulsão a uma lógica da ordem seja ela biológica ou política, fez com que Freud se interrogasse acerca de uma possibilidade de gestão cultural da pulsão, e dos limites que se impõem ao sujeito, em nome do laço social. Com isso ele reabre uma questão que além de eminentemente clínica é também fundamentalmente ética e política, pois diz respeito aos mecanismos que fundamentam uma topologia que impõe ao sujeito uma renúncia pulsional em sua entrada no laço social. Parte de uma hipótese fundamental da “interdição ao incesto” e a “proibição do assassinato”¹³² como as leis fundamentais da cultura. Como afirma Assoun, “*la raison decisive qui confronte l’inventeur de la psychanalyse à la question de la civilisation est celle de la ‘limitation pulsionelle’ et de l’interdit de l’inceste*”¹³³.

Neste momento ele ultrapassa qualquer psicologia social fundando uma outra topologia que esclarece as relações de inscrição entre o sujeito e a cultura. Essa outra topologia implica e inclui em seus argumentos o caráter paradoxal da relação do sujeito com a lei, o desejo e o gozo, que do nosso ponto de vista pode ser pensada em meio às aporias das correlações entre o universal e o singular. **A partir da sua noção de inconsciente e de sujeito, e da singularidade que tais concepções implicam, Freud sabia que esse espaço de gestão cultural da pulsão é sempre paradoxal porque nunca pode prever ou calcular os efeitos de singularização e de gozo que produz; ou seja, a produção do inconsciente e do gozo com ele implicado.**

Temos aqui uma abertura para pensar o inconsciente e o gozo, não como categorias transcendentais mas produzidas nesse litoral trágico entre as imposições universalizantes da cultura e as peculiaridades gozosas do corpo. Freud passa a trabalhar com a tese de que há uma homologia entre o espaço psíquico e o sócio-cultural, pois o psíquico se constitui a partir de sua “submissão”

¹³¹ Essa suposição podemos encontrar em vários textos de Freud. Ver Freud, 1972; 1976; 1974; entre outros.

¹³² Essas proposições Freud desenvolve no texto “Totem e Tabu” ([1913/14], 1972).

¹³³ “A razão decisiva que confronta o inventor da psicanálise com a questão da civilização é aquela da ‘limitação pulsional’ e do interdito do incesto” [tradução nossa]. Assoun, 1993: 29.

a essa topologia de regulamentações e de interdições culturais. Não é possível distinguir de forma cabal o espaço psíquico e o cultural – ou coletivo – porque há uma homologia entre os dois, ilustrada por uma gestão cultural da pulsão através das interdições que se abatem sobre o sujeito, produzindo por um lado um espaço de inscrição subjetivo que Freud denominou de “inconsciente”; e por outro, um drama ético-subjetivo relativo a uma perda de ordem narcísica – castração – uma renúncia pulsional, fundamental para que o sujeito adentre no simbólico da cultura e, portanto, no laço social. Na verdade não se tratam de dois lados, mas de um único movimento que produz a “divisão subjetiva” e toda a problemática relativa ao inconsciente e o gozo.

A originalidade de Freud quanto a essa submissão do sujeito pode ser sinalizada por dois aspectos importantíssimos para a psicanálise:

1. por um lado, Freud busca teorizar acerca dos efeitos dessa submissão que não são tranquilos para o sujeito, pois implicam numa “escolha” pela submissão, numa escolha pela renúncia, uma “troca de gozo” em nome dos ideais fálicos da cultura; isso implicaria numa relação paradoxal com a Lei e o gozo, pois inevitavelmente pregnante quanto a passividade e ao masoquismo originário;
2. por outro lado, Freud sabia que a “saúde” do sujeito implicava nesse paradoxo, de deixar-se submeter à uma certa Lei na cultura, mas também sem abdicar dos traços de singularidade que essa operação produz: uma subversão do sujeito e do desejo (Lacan, 1998d).

Lacan retoma essa dinâmica freudiana interpretando-a em termos da relação do sujeito com o Outro(A), mas considerando a importância de uma “subversão do sujeito” (Lacan, 1998d), que demarcaria sua singularidade no campo do Outro. **Há um paradoxo constitutivo do sujeito que implica em submeter-se a Lei, mas sem conceder da possibilidade linguageira de subvertê-la.** A atenção que esse termo requer, diz respeito ao fato de que

“subversão” não equivale a transgressão, nem a perversão; da mesma forma que desejo e gozo também não; está mais próxima da noção de sublimação em Freud, mesmo que não seja plenamente equivalente¹³⁴.

É com esse paradoxo, um “paradoxo da consciência moral” que Freud passa a trabalhar a relação do sujeito com Lei, e seus efeitos na determinação de uma escolha entre o que Lacan denominaria de uma “ética do desejo” e uma “moral do poder”¹³⁵. Seus textos analíticos-políticos refletem uma discussão em torno desse paradoxo e a posição assumida por Freud ao identificar essa função de Lei com o lugar do pai.

II. Totem e Tabu e a Exceção do Soberano

O que Freud nos apresenta no texto “Totem e Tabu”, é uma primeira tentativa de teorizar acerca dessa relação paradoxal entre o psíquico e o cultural, entre a pulsão e a cultura. Ele se ocupa então, de descrever e retirar as conseqüências clínicas, de uma regulamentação simbólica, política e moral da experiência subjetiva e da sexualidade. Freud trabalha com um modelo que considera que a cultura, em sua função de Lei, produz, modifica e controla, através de suas coerções, suas proibições e interdições, as “representações psíquicas”¹³⁶.

Já sinalizamos acima e agora devemos desenvolver um pouco mais, a idéia de que para Freud o que aí se estabelece é uma relação e uma imanência entre o psíquico e o cultural. Por imanência queremos dizer que, para Freud, a Lei¹³⁷, no sentido de um lugar de onde provém as interdições – o lugar do pai – estabelece uma relação que não é somente de proibição ou de imposição moral, mas um processo bem mais complexo de constituição de um lugar

¹³⁴ Lacan desenvolve uma distinção entre perversão e sublimação no seminário “A Ética da Psicanálise” (1988). Crítica, contudo, a idéia de sublimação, por não considerar o real desta operação, mas o sublime.

¹³⁵ Essa é uma distinção desenvolvida por Lacan no seminário sobre “A Ética da Psicanálise” (1988) que retomaremos mais à frente.

¹³⁶ Freud parece utilizar um modelo semelhante ao de Durkheim, no que tange aos efeitos das coerções sociais e das “representações coletivas” nas “representações individuais”. Ele chega a citar Durkheim no “Totem e Tabu”.

¹³⁷ Lei aqui é escrita com L maiúscula, seguindo uma indicação de Lacan, por tratar-se da ‘Lei Paterna’ e não se confundir com a lei jurídica (Freud, 1972; Lacan, 1999).

psíquico, que envolve uma “inscrição”¹³⁸ dos “controles culturais” das “satisfações pulsionais”¹³⁹, através das identificações. Existe, portanto, uma imanência constitutiva entre a Lei e o desejo, ou seja, entre um lugar simbólico na cultura e o que Freud denominava de aparelho psíquico, já que as interdições o constituem, a partir de suas inscrições no inconsciente. Ou seja, Freud propunha que a entrada na cultura, a “sujeição” a um modo de funcionamento cultural e pulsional, não equivalia a uma mera submissão, mas implicava uma “escolha”¹⁴⁰ do sujeito, permitida pela identificação e pelo desejo.

Como dissemos, a constatação de uma “inadequação radical” da pulsão e da sua resistência a uma lógica da ordem, seja ela biológica ou política, fez com que Freud se interrogasse acerca dos mecanismos inscrites sobre o sujeito. Na verdade ele se pergunta como e por que o sujeito aceita essas interdições, ou as recusa, pois, ele sabia que não se tratava simplesmente de submeter-se a uma proibição, mais justa ou menos justa, mais eficiente ou não, mas de um processo mais complexo que envolveria os controles culturais e inconscientes do gozo¹⁴¹, as interdições – mais do que as proibições – na relação entre o sujeito e o outro, através de uma inscrição simbólica.

Essa “inscrição” não obedeceria simplesmente uma lógica do aprendizado, da educação, ou da política. Como vimos Freud viria a dedicar a esses ofícios – juntamente com a psicanálise – a condição de impossíveis. A lógica do governo de si e do outro (Foucault, 1979), a lógica do ensino e até mesmo a lógica do inconsciente, implicam nesta impossibilidade de uma inscrição plena das interdições. Como dissemos, há algo que sempre resiste, um efeito colateral, uma falha, que faz parte do processo de inscrição. A própria descoberta do inconsciente e, portanto, da psicanálise implicaram nesta constatação.

¹³⁸ Fazemos referência a idéia de uma “inscrição psíquica”, própria das formulações de Freud acerca do aparelho psíquico (Freud, 1972c, [1900]; 1974c, [1914])

¹³⁹ A expressão ‘satisfação pulsional’, encontramos no texto de Freud, referindo-se de uma primeira forma, do que Lacan depois viria denominar de ‘gozo’.

¹⁴⁰ ‘Escolha’ é aqui utilizado no sentido de uma ‘escolha inconsciente’, tal como formulado por Freud (Freud, s/d, [1913]).

¹⁴¹ O termo gozo é utilizado por Freud no texto “Totem e Tabu” apenas de maneira descritiva. Na verdade, se o gozo hoje é um conceito em psicanálise, devemos isso a Lacan, que deu um desenvolvimento fundamental para o termo. Isto não quer dizer que a idéia de uma ‘satisfação das pulsões’, não implicasse ai também um gozo. A problematização do gozo é iniciada por Freud, no texto “Além do Princípio do Prazer” (1976a [1920]) e no curso do desenvolvimento da obra de Lacan (1988; 1985; 1998, entre outros).

A teoria do recalque – recalque primário e recalque secundário (Freud, 1974d) – como o mecanismo de constituição do inconsciente, considera a existência de um “umbigo” como algo que não se submete a uma lógica da inscrição. O recalque primário, como sugere Lacan (1988), não pode ser pensado dentro de uma lógica da proibição, mas como o mecanismo estrutural de inscrição da estrutura da linguagem no sujeito, e da produção de uma perda originária, fundando um lugar de exceção.

O Lugar do Pai

O “Totem e Tabu” demonstra, pela primeira vez, uma forma de regulamentação do gozo pela cultura, a partir de uma organização simbólica dos lugares, especialmente desse lugar de “exceção”¹⁴², que Freud dedica a figura do pai mítico.

Lançando mão de uma construção mitológica própria, Freud busca explicar a origem da Lei, esclarecendo a relação imanente entre o desejo, a Lei e o crime, já que como conclui “não há necessidade de se proibir algo que ninguém deseja fazer e uma coisa que é proibida com maior ênfase deve ser algo que é desejado” (Freud, 1972: 91). Um crime originário, pois, mitológico, deve funcionar como fundador da cultura e da Lei. Trata-se de um crime dirigido à um “pai soberano” e mítico, cujo lugar de exceção demarca uma ausência imaginária¹⁴³ na realidade. Um lugar paradoxal de exceção na própria Lei – um “paradoxo da soberania”¹⁴⁴ – ou seja, ele está excluído da Lei, mesmo que numa “exclusão-interna”, já que demarca a função de um lugar de exceção, que possibilita uma assimetria dos lugares na cultura.

Essa assimetria estabelece uma Lei simbólica na cultura e um pacto social e edípico, que interdita e gerencia uma economia das satisfações, ou como sugere Lacan, uma “economia de gozo” (2004). Esse lugar de exceção

¹⁴² A Idéia de que o ‘pai real’ do mito freudiano da Horda Primitiva corresponde a um lugar de exceção, foi desenvolvida por Lacan em seu seminário “Mais, ainda” (1985).

¹⁴³ Utilizamos o ‘imaginário’ no sentido lacaniano, ou seja, como uma imagem, na realidade empírica. Trata-se de uma dimensão desenvolvida em toda sua obra (Lacan, 1998b; 1998c; 2002; entre outros).

¹⁴⁴ Esse lugar de exclusão soberano não deixa de ter suas ressonâncias políticas, como ressalta Agamben (2002), relacionando a ele um paradoxo da soberania do Estado moderno.

funda uma interdição, pois o que foi permitido ao pai é interdito aos filhos. Isso significa dizer que esse lugar paterno, que não é fora-da-lei, mas uma exceção, demarca um lugar de gozo interdito que introduz o sujeito nas “relações simbólicas de parentesco” (Lévi-Strauss, 1982) e na dialética cultural da renúncia e da recuperação do gozo.

O lugar do pai, tanto para Freud como para Lacan, representa o lugar paradoxal da relação do sujeito com a Lei e o gozo. Ao pai é solicitado à interdição necessária ao gozo mortífero do corpo, mas ao mesmo tempo, suscita uma “ambivalência” quanto a essa interdição. Esse lugar de exceção do pai é desejado e temido, o que esclarece os paradoxos do gozo produzidos pela relação do sujeito com as gestões culturais, tais como a moral e a ética.

Trata-se de um lugar, portanto, que funda uma gestão simbólica e, sugerimos, política do gozo na cultura. Sua faceta política é muito bem demonstrada no texto “Psicologia das Massas...” quando Freud situa o líder como aquele que ocupa o lugar do “ideal do eu” (Freud, 1976), fazendo disparar uma identificação e uma dominação imaginária, simbólica e política. Retornaremos a esse ponto posteriormente.

Utilizando-se do “horror ao incesto” (Freud, 1972: 20) e a conseqüente interdição que lhe sucede, Freud sugere uma universalidade dessa lógica simbólica na cultura, corroborada, posteriormente por Lévi-Strauss em seu livro “Estruturas Elementares de Parentesco” (1982).

Conseqüentemente, o que essa lógica promove é uma “economia subjetiva de gozo” no sentido de que o sujeito aí deve estabelecer suas “escolhas”. Quer dizer: organiza-se, ao mesmo tempo, numa relação de imanência, um espaço subjetivo, fantasmático, moral, ético e, portanto, desejante; e por outro lado um espaço político da Lei, das interdições, moral e superegóico, da gestão cultural do gozo, enfim, dos “modos de sujeição” (Foucault, 1984) de uma cultura, mas que não deixa de ser também psíquico, já que o que se estabelece é uma internalização da Lei. Trata-se do processo estrutural de entrada do sujeito no mundo simbólico da cultura.

Daí podemos retirar a idéia de uma homologia entre o espaço social-simbólico e o espaço psíquico sugerida por Freud no texto “A Psicologia das Massas e Análise do Eu”, ultrapassando assim uma dualidade metafísica. Existe, portanto, uma imanência constitutiva entre a Lei e a subjetividade, ou seja, entre um lugar simbólico na cultura e o que Freud denominava de aparelho psíquico, já que as interdições o constituem, a partir de suas “inscrições” no inconsciente.

Como dissemos, Freud propunha que a entrada na cultura, a sujeição a um modo de funcionamento cultural e pulsional, não equivalia a uma mera submissão, mas implicava uma certa topologia de regulamentação do gozo, que diz respeito muito mais a uma “escolha”¹⁴⁵ do sujeito, escolha desejante, permitida pela identificação, do que por uma imposição do Outro(A). É inevitável, porém, que tais interdições se apresentem também para o sujeito, na forma de uma normatividade imaginária, ou mesmo como imperativos morais – cujos efeitos, Lacan viria problematizar (Lacan, 1988).

Essa “topologia das sujeições” em Freud, animada pelos processos de identificação com o pai e de inscrição da Lei, demonstra que as vias de “subjetivação” (Foucault, 1988), os “modos de sujeição” (Foucault, 1984) – para usar uma terminologia foucaultiana – que se apresentam numa cultura, não podem ser reduzidas a lógica de uma proibição, ou simplesmente de uma imposição proibitiva do outro cultural, mas envolve uma topologia dos lugares identificatórios, de um lugar de exceção (lugar do pai primevo), dos ideais culturais, de uma lógica da troca, da renúncia e da recuperação do gozo; em suma, uma gestão simbólica e imaginária dessas trocas.

Esses mecanismos sustentariam e desencadeariam os processos de identificação e o drama edípico, concluindo-se com uma entrada na cultura – simbólico – através da identificação canibalística com o pai. Matar e comer o pai representariam os processos de inscrição da Lei; ou seja, a cumplicidade com um crime originário¹⁴⁶, o que determinaria o pacto social e edípico, assim como a inscrição simbólica da Lei.

¹⁴⁵ Ver nota 16.

¹⁴⁶ Freud desenvolve seu conhecido mito da horda primitiva exatamente no texto “Totem e Tabu”, para tentar explicar mitologicamente a origem da cultura e suas interdições.

Uma Genealogia do Assassinato

Freud tenta construir uma teoria que estabelece a lógica inconsciente dessas inscrições, que para ele, passam pelos mecanismos da interdição do incesto e da identificação.

A hipótese de um “crime originário” universalizado – o assassinato do pai – como o que funda a lógica simbólica da cultura, nos indica, por um lado, uma concepção rebuscada do laço social, que ultrapassa uma idéia unicamente moral e imperativa das interdições, mas por outro, reflete a dificuldade de pensar as condições genealógicas do crime, da falta e da culpa, como provenientes de uma genealogia da moral cristã e patriarcal. Como revela Zafiropoulos, “Freud estava cativo de uma concepção universalista do Édipo muito dependente de um imaginário a-histórico da instituição familiar” (Zafiropoulos, 2001: 49 [tradução nossa]). Deste modo qualquer relatividade sócio-histórica não pode ser encontrada em sua obra (idem: 55). Mesmo que Lacan tenha introduzido essa relatividade, assim como uma ratificação de uma lógica estrutural – afirmando que o “Totem e Tabu” ultrapassa a idéia de uma psicogênese ou sócio-gênese do supereu, demonstrando uma lógica estrutural da relação do sujeito com o “significante e a Lei do discurso” (Lacan, 1988: 15) – ainda assim permanece uma certa “idealização da família paternalista, única verdadeiramente apta a fornecer as condições sociais do edipianismo as mais fecundas para a estruturação dos indivíduos e a produção cultural” (Zafiropoulos, op.cit: 56 [tradução nossa]).

Como bem lembra Bruno, o “Totem e Tabu” estaria realizando uma “genealogia da moral às avessas” (Bruno, 2004: 44), pois podemos opor a idéia de um assassinato do pai na origem, a proposta nietzscheana de que o assassinato de Deus e sua substituição pelo homem foi produzido pelo homem reativo “o mais horrível dos homens” (Nietzsche, apud. Bruno, idem: 45).

Em Lacan, no Seminário 7, a morte de Deus se deu na origem e remete a ética da faute inaugural. Para Nietzsche, o

acontecimento verdadeiramente trágico está por vir: o pai ainda não foi morto, ainda não enfrentamos a orfandade como condição ativa e desejante. Nessa perspectiva a morte do pai seria o advento do Übermensch (Bruno, idem: 45).

Teríamos que opor aqui duas lógicas trágicas antagônicas, de forma que o trágico nietzscheano implica numa recusa da lógica da falta e da culpa, enquanto que o trágico em psicanálise, a partir da leitura de Lacan, pressupõe uma falta, mas de maneira a tratá-la de outra forma que não uma moral¹⁴⁷.

No livro “O Anti-Édipo”, Deleuze e Guattari fazem uma crítica ao que denominam de um “inconsciente religioso” da psicanálise, e uma “resignação a castração” (Deleuze e Guattari, 1976: 81). Realizando uma leitura do texto de Freud “Uma Criança é Espancada”, localizam uma redução do “caráter de grupo do fantasma a uma dimensão puramente individual” (op.cit.: 81). Neste sentido, a relação do fantasma com o *phallus* e a castração também é criticada por sua resignação e sua referência teológica ao Um.

Tecem um ácida crítica também a idéia de uma identificação assassina e de uma interiorização da autoridade paterna. Dizem eles, a partir de uma citação de Freud:

*Parece que Freud teve uma consciência viva de que Édipo era inseparável de um duplo impasse em que ele precipitava o inconsciente. Assim, na carta de 1936 a Romain Rolland: “Tudo de passa como se o principal no sucesso fosse ir mais longe que o pai, e como se fosse sempre proibido que o pai fosse superado”. Isso é visto ainda melhor quando Freud expõe toda a série histórico-mítica: **em uma extremidade, Édipo está atado pela identificação assassina, na outra está reatado pela restauração e interiorização da autoridade paterna** (“restabelecimento da ordem antiga sobre um novo plano”) (Idem: 107 [grifo nosso]).*

Freud teria se mantido no mundo paterno e da culpabilidade. Poderia a psicanálise fazer ultrapassar o domínio do pai sobre o sujeito?

¹⁴⁷ Para aprofundar essa distinção remetemos para o excelente trabalho de Bruno “Lacan e Deleuze: O Trágico em Duas Faces do Além do Princípio do Prazer” (2004).

Deleuze e Guattari são céticos quanto a isso, pois o que sugerem é “desedipianizar o inconsciente” (Idem: 109). Mantém, contudo, uma posição afirmativa quanto a psicanálise, mesmo com algumas ressalvas: “...nós também não partilhamos o pessimismo que consiste em crer que essa mudança, essa liberação só podem ser realizadas fora da psicanálise. Acreditamos, ao contrário, na possibilidade de uma **reversão interna**, que faz da máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário” (idem: 109 [grifo nosso]).

A psicanálise precisa, portanto, colocar entre parênteses a crença no Édipo e fazer uma “redução materialista do Édipo como forma ideológica” (idem: 140). No mesmo sentido, precisa deslocar a questão do pai/Deus, constatando o fato já prenunciado por Nietzsche, de que o “inconsciente desde todo o tempo era órfão” (idem: 141).

É possível e necessária uma crítica a religiosidade paternalista em Freud, mas também é importante considerar que a questão relativa a castração não pode ser pensada como uma resignação, porque do ponto de vista do sujeito do inconsciente, não há aí passividade. Há uma “escolha forçada” (Lacan, 1988a) do sujeito pela Lei. Essa escolha forçada implica uma relação de transferência com um lugar simbólico (função paterna) sem o qual não há escolha nem sujeito. Portanto, não se trata de resignação, mas de uma escolha ética que não pode ser confundida com uma moral, ou como sugere Lacan, com uma “moral do poder” (Lacan, 1988). Neste sentido, é preciso deixar claro que o lugar do pai não é simplesmente um lugar de proibição, mas fundamentalmente um pólo identificatório que busca abrir as vias desejanças do sujeito em detrimento de um “gozo desubjetivante”.

Mesmo considerando essa abertura para uma crítica genealógica é importante levar em consideração uma diferença entre “proibição” e “interdição” para falar da relação do sujeito com a Lei e o gozo. O que pode parecer apenas uma questão terminológica tem toda uma importância quando se trata da forma como a Lei se “inscreve”¹⁴⁸ para ao sujeito. Essa distinção tem suas

¹⁴⁸ No sentido da “inscrição psíquica” (Freud, 1972c).

ressonâncias nos registros lacanianos do real, simbólico e imaginário; pois poderíamos situar uma proibição no campo do imaginário, enquanto que as interdições operam no campo do simbólico¹⁴⁹. Isso sustenta uma diferença entre uma lei imaginária – com l minúsculo – e uma Lei simbólica – com maiúsculo (Lacan, 1999), ou mesmo, entre resignação e escolha.

Uma interdição cultural, portanto, cujo modelo é a “interdição do incesto”, já em Freud, não implica meramente uma imposição imaginária – como poderia denotar com o termo proibição, ou mesmo a idéia de uma repressão – mas fundamentalmente uma troca simbólica. Trata-se de uma inscrição, o que implica uma “escolha” do sujeito, e não uma imposição. Como sugerimos acima não se pode confundir a lógica do recalque com uma proibição.

Por mais que ainda assim, o trágico que se apresenta ai esteja ligado ao “universo mórbido da falta” (Bruno, op.cit.: 28), ou seja, um trágico que supõe uma “negatividade da falta” (idem: 33), é necessário considerar uma diferença de lugares de origem dessas construções teóricas; ou seja, o que Freud e Lacan constata, advém de uma experiência clínica com os sujeitos modernos em sua experiência com gozo, o que implica o “sentimento de obrigação” e o “sentimento de culpa”. Talvez o equívoco seja o de considerar esse gozo apenas em sua “negatividade cristã”, como culpa e penitencia superegóica, sem situá-lo, com muita certeza¹⁵⁰, em sua genealogia na tradição patriarcal judaico-cristã.

Achamos importante considerar aqui a distinção que Bruno sugere entre o trágico nietzscheano e o trágico laciano, tal como se apresenta no seminário “A Ética da Psicanálise”. Sua tese é que, apesar de ter alargado o sentido do trágico dando-lhe uma significação psicanalítica, Lacan não teria retornado ao trágico nietzscheano, mantendo-se numa tradição da negatividade hegeliana (idem: 27).

Por outro lado consideramos fundamental levar em conta a distinção sugerida por Guyomard, entre uma “tragédia do desejo” e um “gozo do trágico” (Guyomard, 1996: 20), que se aproxima desta distinção entre um “trágico

¹⁴⁹ Lacan faz uma precisão a noção de castração em Freud, ao distinguir três operações: a castração como uma operação simbólica; a frustração no campo do imaginário; e a privação no registro do real (Lacan, 1995).

¹⁵⁰ Ressaltamos o ‘com muita certeza’, porque nos parece que Lacan em determinados pontos aproxima-se de uma localização genealógica, mas ‘sem muita certeza’. Retornaremos a esse ponto posteriormente.

dionisíaco” e um “trágico negativo”, mas também sinaliza para uma condição ética – e clínica – com a qual o gozo deve ser tratado no campo psicanalítico. Ou seja, a ética do desejo, pressupõe um risco e um antagonismo clínico entre essas possibilidades de escolha. A ética do desejo, então, permitiria ao campo psicanalítico escapar desse risco negativo e cristão em sua relação com o trágico? Temos aqui uma polêmica pretensiosa, mas que deixaremos como um “resto”, para outra ocasião.

Queremos sugerir, contudo, que o desenvolvimento da dimensão do gozo em Lacan sinaliza para uma ultrapassagem dessa negatividade do gozo, pois no seminário “Mais, ainda”, o gozo será alçado a condição de o “campo do humano” (Lacan, 1985), e não simplesmente concebido em sua oposição “negativa” ao desejo. Ele passa a ser concebido como a dimensão do humano, e, propomos, a dimensão trágica do humano.

Do “Totem e Tabu” ao “Vigiar e Punir”

Há, ainda, um ponto nesta discussão que consideramos fundamental e sobre o qual trataremos com mais detalhes posteriormente.

Foucault parece ter percebido que a topologia freudiana no “Totem e Tabu”, esse lugar soberano de exclusão simbólica e imaginária do Pai, refere-se a um tipo específico de diagramação política e discursiva da cultura, especificamente um “diagrama soberano” (Foucault, 1977; Deleuze, 1987). Quer dizer: por mais que possamos encontrar aqui uma lógica estrutural das relações do sujeito com as interdições simbólicas – como sugere Lacan (1988) – ainda assim fica a impressão de que o modelo do pai soberano já não cabe plenamente em nossa cultura pós-moderna e capitalista.

A “genealogia mítica” de Freud fica assim interrogada, sendo convocada a ultrapassar uma sintomática “nostalgia do pai”, de maneira a contextualizar essa problemática em sua imanência política, ou seja, considerando uma mutação na lógica diagramática do poder (Foucault, 1977), que Foucault situa na passagem da idade clássica para a idade moderna (Foucault, 1987),

saindo de um “poder soberano” em direção a um “micro-poder disciplinar” e um “bio-poder” (Foucault, 1977).

Podemos dizer que depois de Foucault e sua genealogia a hipótese de uma “nostalgia do pai” torna-se insuficiente para dizer dos efeitos subjetivantes na modernidade.

O gozo e sua gestão, bem entendidos como estamos sugerindo, ou seja, ao mesmo tempo causa e efeito, interrogação e resposta aos movimentos da estrutura, como o efeito das interveniências significantes oriundas da relação entre o sujeito e o Outro(A), ou mesmo como o que resta do investimento libidinal nos orifícios corporais, esse investimento não pode ser confundido e reduzido a um investimento de pessoas – personagens edípicos, como sinalizam Deleuze e Guattari¹⁵¹. O Outro não é uma pessoa necessariamente; que o pai e a mãe estejam aí como catalisadores, como “elementos disjuntos do Édipo” (Deleuze e Guattari, 1976: 129), é inevitável; que disso se faça Édipo para os neuróticos também é inevitável; mas não se pode imaginar que uma “economia do gozo” no sujeito esteja desatrelada de um investimento político, discursivo e diagramático de uma cultura.

A forma como essa gestão se diagramatiza, tem relação com um momento histórico determinante; o próprio lugar simbólico do pai, um lugar do impossível, ou mesmo o lugar estrutural da Lei, se gerencia a partir da forma como se diagramam os poderes na cultura. Além de um lugar paterno, é a partir de “dispositivos” e “diagramas”, cujos efeitos são subjetivantes, que o sujeito tem que lidar em sua ingerência coletiva de sua “economia de gozo”.

O risco de encaixar ou identificar analogamente esses dispositivos e diagramas ao lugar do pai, é o de incorrer num familialismo, dissolvendo os compromissos políticos que uma determinada linhagem genealógica impõe. Desta forma é preciso ter cuidado, pois não se pode simplesmente se desfazer do “lugar do pai”, já que se trata de uma topologia que faz parte do corpo teórico psicanalítico; mas não se deve ignorar, por outro lado,

¹⁵¹ Dizem Deleuze Guattari sobre o Édipo como uma síntese conectiva: “o desejo recebe ao mesmo tempo um sujeito fixo, ego especificado sob este ou aquele sexo, e objetos completos determinados por pessoas globais” (Deleuze e Guattari, 1976: 95).

os limites políticos que essa topologia sofre, pela estreiteza genealógica e familiarista na qual se pode recair.

Considerar essas aberturas críticas nos parece bastante saudável para o campo da psicanálise, pois sabemos de toda uma dificuldade para os psicanalistas em considerar esses deslocamentos políticos, culturais e econômicos, genealógicos, enfim, fora de um lugar comum do “declínio da imago paterna” (Lacan, 2003b).

É preciso considerar esse lugar do pai em sua genealogia, em como ele se desloca em sua função de controle e produção de gozo, o que obviamente corresponde a sua localização nas condições diagramáticas da cultura.

É necessário atualizar o “Totem e Tabu” a partir do “Vigiar e Punir” de Foucault, para demonstrar as transformações diagramáticas que a modernidade operou e seus efeitos nos corpos e nas subjetividades. Se Freud utiliza-se de um modelo cuja referência são sociólogos e antropólogos da estirpe de Durkheim, para demonstrar que a “ordem simbólica” da cultura incide sobre o gozo do sujeito administrando-o através de interdições e coerções sociais (Durkheim, 1981), atualmente devemos ter como referência em nossas discussões o texto de Foucault, e todas as suas descrições acerca do poder disciplinar e dos bio-poderes modernos e contemporâneos, assim como novos diagnósticos da cultura como o que realiza Deleuze anunciando o fim da sociedade disciplinar e o início de uma sociedade do controle (Deleuze, 1992).

III. Uma Genealogia do Pai

Mesmo considerando toda uma estreiteza familiarista que acompanha a história e a difusão da psicanálise, não podemos dizer que essas são questões que passaram completamente despercebidas pelo campo psicanalítico. O que buscamos também demonstrar em nosso trabalho, é que

perpassa à obra de Lacan uma preocupação genealógica, que se não foi assumida completamente – e Lacan tinha os seus motivos – não deixou de ser declarada em vários momentos. Devemos discorrer posteriormente sobre esses pontos, que percorrem desde seus textos iniciais, como “Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo”, atravessando o seminário sobre “A Ética da Psicanálise”, indo desembocar em sua topologia dos quatro discursos.

No momento, gostaríamos de considerar de maneira rápida – porque retornaremos a essa discussão posteriormente – dois textos de Lacan que nos parecem representativos dessas suas preocupações genealógicas: “Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo” (Lacan, 2003b), e suas discussões sobre a ética, no seminário “A Ética da Psicanálise”, assim como alguns escritos e conferências deste período¹⁵². Não temos o intuito de desenvolver profundamente o conteúdo desses textos, mas apenas sinalizar para os pontos que nos interessam diretamente.

No primeiro texto, “Os Complexos Familiares...”, um texto fundador de sua obra datado do ano de 1938, Lacan traz uma preocupação em situar genealogicamente o sujeito freudiano e conseqüentemente, a emergência da psicanálise. Isso se demonstra em sua hipótese fundamental, a hipótese do “declínio da imago paterna”, que vai perpassar sua obra, modificando-se com suas evoluções.

Discorrendo sobre a família e a importância de seus complexos na constituição do indivíduo – complexos esses que enumera como três, o complexo do desmame, complexo da intrusão e o complexo de Édipo – assim como na determinação da “neurose contemporânea” (Lacan, 2003b: 52), Lacan desenvolve a tese segundo a qual estaríamos vivendo os efeitos psicológicos da dissolução da “família patriarcal” (op.cit.:11) e do “declínio social da imago paterna” (idem: 66/67) na modernidade. Dize ele:

Não estamos entre os que se afligem com um pretenso afrouxamento dos laços de família. Acaso não é significativo que a família tenha se reduzido a seu grupo biológico à medida que foi

¹⁵² Referimo-nos especialmente ao escrito “Kant com Sade” (1998) e sua conferência de 1960 sobre “A Ética da Psicanálise” (sem data). Essa discussão retornará em um capítulo da ela dedicado.

*integrando os mais altos progressos culturais? **Mas um grande número de efeitos psicológicos parece-nos decorrer de um declínio social da imago paterna.** Um declínio condicionado por se voltarem contra o indivíduo alguns efeitos extremos do progresso social: um declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades mais desgastadas por esses efeitos: a concentração econômica, as catástrofes políticas (idem: 68/67).*

Um pouco a frente Lacan afirma de modo desprezioso, mas que nos serve para pensar uma posição genealógica e política da psicanálise na contemporaneidade; diz ele, sem esclarecer muito: “Seja qual for o seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica. **Talvez seja essa crise que convém relacionar o aparecimento da própria psicanálise**”. E mais a frente complementa: “Como quer que seja, foram as formas de neuroses predominantes no fim do século passado que revelaram que elas eram intimamente dependentes das condições da família” (idem: 67).

Lacan propõe assim, que a psicanálise é um efeito da modernidade e sua crise simbólica ou crise da família patriarcal, como se sugerisse que a psicanálise tem como condição de possibilidade o declínio da imago do pai, ou mesmo fosse uma resposta, ou uma tentativa de lidar com o “desamparo infantil” que Freud diagnostica no “Mal-Estar na Cultura”.

Essa proposição retornaria modificada no seminário “De um Outro ao outro”, através da afirmação de que a psicanálise seria um “sintoma” da civilização. Diz ele que a psicanálise, “ela é o sintoma do ponto onde chegamos, digamos nessa palavra provisória que chamarei como tal a civilização” (Lacan, 2004: 02). Não custa esclarecer que o sintoma aqui tem uma função de denúncia, não só dos efeitos do declínio da imago paterna e da crise da família patriarcal, mas dos efeitos – que posteriormente viram a ser pensados como efeitos de gozo – da gênese da modernidade e da pós-modernidade.

Com essa tese Lacan realiza um primeiro diagnóstico do mal-estar contemporâneo sinalizando para seus efeitos tanto na cena social como no espaço psíquico. Trata-se de uma preocupação que, ao contrário do que se

pensa, perpassa toda a obra de Lacan, mesmo que se adequando a suas novas formulações.

Essa tese se reapresenta modificada em vários outros momentos de sua obra, mas sempre resguardando sua preocupação genealógica.

Em “O Mito Individual do Neurótico” Lacan reafirma essa tese, dizendo que:

*...a teoria analítica é inteiramente sustentada pelo conflito fundamental que, por intermédio da rivalidade com o pai, liga o sujeito a um valor simbólico essencial – mas isto, com hão de ver, **sempre em função de uma certa degradação concreta, talvez ligada a circunstâncias sociais e específicas da figura do pai** (Lacan, 1987: 48 [grifo nosso]).*

E mais à frente arremata dizendo:

*A assumpção da função do pai supõe uma relação simbólica simples, onde o simbólico recobriria plenamente o real. Seria necessário que o pai não fosse somente o nome-do-pai, mas representante em toda sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esta sobreposição do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. **Pelo menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, de algum modo, um pai discordante relativamente à sua função, um pai carente, um pai humilhado, como diria Claudel** (op.cit.: 72/73 [grifo nosso]).*

O pai como referente simbólico ocupa uma posição paradoxal e ambivalente, porque como representante da lei e significante que promove uma identificação do sujeito com o campo da linguagem – simbólico; mas por outro lado opera também uma função significante de interdição. O pai enfim não consegue responder na forma de um absoluto as interrogações infantis acerca do real do sexo e da morte e que Freud descrevera em seus textos sobre o assunto¹⁵³. Principalmente numa civilização como a nossa, cuja lógica holista (Dumont, 1985) da ordem simbólica sofreu uma alteração indelével.

Essa interrogação acerca do lugar do pai na psicanálise e na obra de Freud retornam à Lacan em suas proposições sobre a ética, quando sinaliza que as preocupações de Freud com a ética e em torno da função do nome

¹⁵³ Em textos como “As Teorias Sexuais Infantis”, “Organização Genital Infantil”, “As Consequências Psicológicas da Distinção Anatômica entre os Sexos” – entre outros – Freud sugere que tais teorias são tentativas de responder ao enigma – real – do sexo e da existência.

do pai estariam “em torno da tradição propriamente cristã” (Lacan, [1960], s/d: 128). E referindo-se ao texto “Totem e Tabu” e a proposta freudiana acerca das relações com a Lei, Lacan afirma:

Esse pai só consegue interditar o desejo com eficácia, é o que nos ensina “Totem e Tabu”, porque ele está morto. E eu acrescentaria, porque ele mesmo não o sabe, entendam: que ele está morto.

Tal é o mito que Freud propõe para ao homem moderno, na medida em que o homem moderno é aquele para ao qual Deus está morto. Entendamos que ele, porém acredita sabê-lo (op.cit.: 130, [grifo nosso]).

É possível pensar, portanto, que para Lacan o lugar do pai não é a-histórico. Por mais que seja Lacan quem realiza uma “redução” estrutural da psicanálise, com suas proposições sobre a estrutura da linguagem, ainda assim ele sabe e refere-se aos efeitos genealógicos que esses lugares topológicos sofrem.

Abusamos um pouco das citações de forma intencional, para demarcar as preocupações genealógicas de Lacan com as condições de possibilidade que a modernidade cria para a psicanálise e para o sujeito freudiano. Pretendemos abrir uma interrogação acerca da crítica pós-estruturalista que aponta uma convergência para uma unificação em torno do pai no campo da psicanálise. Mesmo convocando a uma revisão de certos conceitos, e servindo como “pontos de abertura” para o fechamento interno a teoria psicanalítica, é necessário revisar também a crítica.

Obviamente que não há muitas dúvidas quanto ao familialismo e a edipianização da psicanálise, mas cremos ser possível encontrar pontos que possibilitem essa “reversão interna” – e esse é um dos objetivos desse trabalho. Sabemos das dificuldades em sair desse esquema edípico-paterno que compõe a psicanálise, mas consideramos a obra de Lacan um alento no sentido de produzir aberturas para renovar essas questões.

Devemos a Lacan, entre outras coisas, a possibilidade de uma atualização dessas questões, quando nos fornece outros instrumentos, tais como a “topologia dos quatro discursos”, demonstrando que as correlações discursivas

entre a cultura e o gozo não se estabelecem apenas a partir de uma lógica soberana – lógica de mestria – mas também através de outras lógicas discursivas.

Ou mesmo em Freud é possível interrogar se ele estava totalmente de acordo com esse movimento em direção a uma unificação. Cremos que não, e podemos encontrar determinadas proposições que demonstram, senão uma total libertação dessa unificação, no mínimo uma contradição e uma dúvida, o que do ponto de vista da saúde do pensamento, não deixa de ser pertinente.

Preferimos considerar, portanto, a idéia interessante de Maria Rita Kehl (2002), ao sugerir que a psicanálise não estaria buscando propriamente um reposicionamento do pai na cultura, já que ela própria seria fruto desta cultura onde o pai estaria deslocado; seu intuito clínico não seria recuperar o pai, mas fazer falarem os filhos. Diz ela:

Diante da queda do saber e do poder incontestáveis do pai, a psicanálise não se propõe, como pensam alguns de seus críticos, a ocupar um lugar deixado vazio pelo pai onisciente e onipotente (embora muitas vezes os psicanalistas e suas instituições cedam a tentação desse poder), mas fazer falar os “filhos”, nós mesmos órfãos de uma verdade estabelecida, para fazer emergir as pequenas verdades singulares, recalcadas (Kehl, 2002: 35).

IV. A Função Política do Lugar do Pai

A crítica dirigida a uma ingenuidade política nas considerações freudianas, também tem que ser interrogada, pois mesmo se mantendo numa referência a soberania do lugar do pai, ainda assim ele se preocupa com a ingerência política e discursiva deste lugar na cultura. Freud nos apresenta uma leitura da função política desse lugar de exceção no texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, demonstrando os efeitos políticos das ilusões, e da imaginarização, unificação e totalização do lugar do pai. Por mais que não haja

uma preocupação genealógica direta, esse texto aponta para uma leitura da “colonização” dos lugares de poder na cultura e, paradoxalmente, a cumplicidade política que sustenta essa colonização, proveniente das condições subjetivas de incompletude e desamparo dos sujeitos.

Podemos dizer que o lugar do pai comporta, portanto, uma função clínica e política diante da qual se faz necessário constituir uma ética. Freud se apercebeu disso e rapidamente se pôs a denunciá-la; denuncia esta que relativiza clinicamente a crítica foucaultiana¹⁵⁴ de que a Freud promoveria um retorno a uma soberania do pai, ou mesmo funcionaria na defesa de uma bandeira ético-política pela unificação em torno do pai.

Que haja uma nostalgia do pai em Freud é inegável, mas pomos em dúvida as possíveis conseqüências desta nostalgia, como uma direção no sentido de uma unificação totalizante em torno do lugar do pai. Isto não invalida fato político-discursivo de que a psicanálise faça parte deste processo histórico-genealógico de edipianização da cultura, tendo contribuído em alguns momentos teóricos para uma convergência referencial religiosa ao lugar do pai. Mesmo assim, suportando as contradições “internas” em todo saber, é necessário também invocar um lugar (do) vazio no campo da psicanálise, um lugar do impossível que o pai representa.

Diz-se que o bom pai para a psicanálise é o pai morto. A nostalgia que daí decorre tem sua função política, pois agencia – e capitaliza – o “desamparo infantil” (Freud, 1976), o inacabamento do sujeito em sua ânsia de recomposição imaginária. Podemos dizer que em oposição a uma política do vazio, tudo o que promove essa unificação, na forma da massa, ou das *Weltanschauungs*, ou na linguagem lacaniana, tudo que faz inflar o grande Outro(A), incorre no equívoco ético e político de “homogeneização das singularidades”.

Podemos dizer que há uma função clínica e política do vazio extremamente importante para a experiência da análise, já que é em torno do vazio que é possível criar. Lacan já demonstrava essa função em seu conhecido

¹⁵⁴ Crítica com a qual Zafiropoulos também concorda a afirmas que “Il y a chez Freud une volonté de revaloriser symboliquement lê père” (op.cit: 12).

exemplo do oleiro que faz uma borda em torno do vazio; ou seja, em torno de um buraco que se pode produzir uma “modelagem significativa” (Lacan, 1988: 153).

A partir daí, e de maneira surpreendente, Lacan vai afirmar que esse lugar do vazio que hoje podemos chamar de um lugar do “impossível”, deve ser situado genealogicamente na tradição judaica. É essa tradição que estabelece uma criação *ex nihilo*, ou seja, uma criação de um lugar “de fora”, tal como no gênesis, quando Deus criou o mundo em seis dias (op.cit: 154).

Essa relação com o real como um vazio é condição de possibilidade para a emergência da ciência, mas também da psicanálise. Sobre isso diz Lacan: “... a ciência moderna, a nascida de Galileu, não se pode desenvolver senão a partir da ideologia bíblica, judaica, e não da filosofia antiga e da perspectiva aristotélica” (idem: 153).

Melman também lembra que o patriarcado cristão instaura o campo do não inscritível, do impronunciável, do real impossível, de maneira que a “causa” do sujeito deixa de ser evidente no campo da realidade: “o nome de Deus vai se tornar impronunciável” (Melman, 2003: 83).

Quer dizer: estamos aqui mais uma vez situados genealogicamente na tradição monoteísta patriarcal; é ela que institui o real *ex nihilo*, essa parte que vem de fora e que mantém um lugar do impossível. Isso nos serve também para situar genealogicamente as proposições de Freud no texto “Psicologia da Massas e Análise do Eu”.

As Massas e a Singularidade

“Psicologia das Massas e Análise do Eu” é um texto que parte de uma homologia entre o espaço social e o espaço psíquico, fundando uma topologia que diz das afetações entre ambos. Para tanto, Freud esclarece os paradoxos e os efeitos das tentativas de gestão das singularidades pelas *Weltanschauungs* (Freud, 1976e) da cultura, demarcando a diferença entre essas universalizações e a proposta singularizante da psicanálise e do seu sujeito. Ele descreve como funcionam as *Weltanschauungs* e as ilusões na cultura, seus

mecanismos discursivos e psíquicos, produzindo uma verdadeira teoria política do laço social e dos efeitos subjetivos do funcionamento da massa.

Logo de início encontramos sua conhecida citação, onde afirma que “a psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também, psicologia social” (Freud, 1976: 91). De tanto ser usada essa citação parece ter perdido seu corte. Ela não é óbvia; precisa ser contextualizada e interpretada, a partir da homologia que sugere.

Ao entendermos essa homologia a partir da proposta lacaniana de uma “topologia do significante” (Lacan, 1998f), podemos dizer que não é possível localizar onde se situa o significante enquanto função, ou seja, se no sujeito ou na massa – que podemos traduzir como o campo do Outro(A). O que Freud parece querer dizer é que a relação do sujeito com o Outro (A) é constitutiva de uma singularidade, a partir dos processos de identificação, que segundo ele é a “mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (Freud, op.cit: 133). Essa relação implica em paradoxos muito próprios da relação entre o singular e o universal. Esse é o próprio paradoxo do sujeito, que para se singularizar precisa alienar-se (Lacan, 1988a) em alguma universalidade, seja a massa, seja a linguagem (Lacan, 1998e).

Por isso a psicologia individual não pode prescindir das “relações desse indivíduo com os outros” (Freud, op.cit: 91). Quer dizer a massa ou o grupo – neste caso independe da tradução¹⁵⁵ – implica relações com o Outro(A) do simbólico e com os outros(a) do imaginário (os semelhantes), de forma que operam processos identificatórios importantes para o sujeito e que podemos aproximar aos mecanismos lacanianos de alienação e separação (Lacan, 1988a). A partir daí não podemos dizer com certeza a localização de um e do Outro(A). Daí sua homologia, as conseqüências e a eficiência da psicologia das massas.

O paradoxo dessa relação está expresso pela exigência que o grupo faz ao sujeito, reduzindo-o a uma “homogeneidade mental” (Freud op.cit.: 109). Há uma exigência de universalização pela perda da singularidade. O traço

¹⁵⁵ Existe uma polêmica quanto à tradução da Imago do termo alemão ‘*massenpsychologie*’, por psicologia dos ‘grupos’ e não psicologia das ‘massas’.

paradoxal que vemos ai diz respeito ao fato de que a identificação do sujeito implica nesses dois movimentos já descritos por Lacan, de alienação e separação, no sentido de que determina uma submissão a uma certa homogeneização mental, mas também uma singularização através dos processos de subversão do sujeito (Lacan, 1998d).

A cultura inscreve no sujeito suas marcas, alienando-o – que Lacan viria a reduzir a uma alienação na linguagem – mas de maneira que permite, paradoxalmente, sua emergência e constituição. Há aqui uma abertura por onde o sujeito se manifesta, uma “hiância” (Lacan, 1988a), uma falta no Outro – S(A) – que define o próprio sujeito.

Ocorre que esse processo pode se fechar no momento no qual essa hiância se encontrar obturada imaginariamente pela unificação totalizante. É isso que acontece nos grupos artificiais – que Freud ilustra com exemplo do exército e da igreja – quando o líder passa a ocupar esse lugar de ideal. Nesses grupos, diz Freud, prevalece a ilusão de que “há um cabeça”, um “comandante-chefe” que “ama todos os indivíduos do grupo com um amor igual” (Freud, op.cit.: 120).

As massas se alienam no todo do “Um Pai” (Lacan, 1985), pois como diz Freud, o líder ocupa o lugar de um “pai substituto” (Freud, op.cit.:120) ocupando um lugar de dominância; por isso as massas se estabelecem em sua homogeneidade mental, produzindo efeitos de alienação e de recalçamento e, portanto, de sintoma. Essa universalização, na forma de uma *Weltanschauung*, faz perder o traço de singularidade do sujeito, que só pode se manifestar sintomatologicamente.

Para que isso funcione, criando uma cumplicidade sintomática dos indivíduos, é necessário que o líder passe a ocupar o lugar do “ideal do eu”, produzindo seus efeitos de identificação, mas também efeitos de hipnose grupal e de ambivalência. O indivíduo identifica seu “ideal do eu” com um “ideal do grupo” personificado no líder, submetendo-se aos efeitos de sugestão e de identificação.

Esse lugar do líder – e é importante tomá-lo como um lugar, já que pode ser substituído por uma idéia dominante – precisa responder a uma

questão narcísica do sujeito já que ele abdicou de sua singularidade. Há uma verdadeira “afânise” (Lacan, 1988a) do sujeito nessa condição de alienação na massa. Essa resposta se dá na forma de uma “consistência imaginária” (Lacan, 2004) na identificação com o semelhante. Ser igual aos outros tem toda uma importância identificatória para ao sujeito na relação com a imagem do outro – $i'(a)$ ¹⁵⁶. Por outro lado ser diferente implica numa singularização pela via do real, no sentido de que escapa ao todo do imaginário.

O que se sobressai, contudo, nas formações de massa é o caráter de imaginarização, de homogeneização mental, de perda da singularidade. Nessa condição hipnótica da massa, “o objeto, nos diz Freud, foi colocado no lugar do ideal do eu” (Freud, op.cit.: 144), produzindo uma identificação com o líder.

Como “herdeiro do narcisismo originário” (op.cit: 138) o “ideal do eu” é o que sustenta uma identificação a partir de uma perda do objeto. A submissão do sujeito ao líder implica nessa operação inconsciente onde o líder ocupa o lugar do ideal, produzindo uma injunção narcísica e, portanto, a identificação grupal.

O que temos aqui é um modelo de gestão simbólica e política da cultura a partir dos processos inconscientes de identificação, ou como salientamos, de alienação e separação.

O grupo é uma formação simbólica e imaginária que se constitui por uma identificação simbólica com o líder/pai, com um ideal, mas que também se sustenta pelo investimento libidinal, pelas trocas libidinais entre os membros, estabelecendo assim, uma “economia autorizada de gozo”.

Podemos pensar também a própria noção de “ideologia”, que parece se aproximar da concepção de “ilusão” em Freud. As ilusões e ideologias políticas, religiosas, capitalísticas, funcionam de forma a inserir neste vazio

¹⁵⁶ Lacan desenvolve toda uma teoria do processo de identificação narcísica do sujeito através das relações especulares com o outro – $i(a)$ – em textos fundamentais como “O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu”, o seminário I, “Os Escritos Técnicos de Freud”, entre outros.

deixado pela perda originária do objeto, ou seja, no “ideal-do-eu”, ou um outro objeto (líder, mercadoria, etc), ou um ideal dominante.

Esse lugar do pai-ideal responde a uma questão da dimensão do real; “um pai” é a resposta que a criança dá ao real da existência e ao real da morte no momento edípico no qual se depara com o vazio próprio da existência, do sexo e da linguagem. Momento abalizado pela “diferença sexual” (Freud, 1976h: 309), pela angústia – “angústia de castração” (Freud, 1976f; 1976h) – e pelo mal-estar de entrar no mundo da diferença e da incerteza da divisão subjetiva, que faz o sujeito perder a comodidade da semelhança do mundo imaginário materno.

É possível pensar, então, as ilusões e ideologias, assim como a própria realidade e a gestão política na cultura, como um velamento simbólico e imaginário desta dimensão real do vazio e do impossível. Reencontramos aqui a redefinição de ideologia de Žižek, que a concebe como um “edifício simbólico que mascara, não uma essência social oculta, mas o vazio, o impossível ao redor do qual se estrutura o campo social” (Žižek, 1991: 151). As ilusões e ideologias mascaram o vazio, a impossibilidade, o real contido no laço social; que não é outro senão a impossibilidade real do gozo que sustenta todo o edifício social-simbólico.

Os laços grupais e a massa são, portanto, formas simbólicas e imaginárias de gestão dessa impossibilidade. Tal como a ética que gira em torno de um real da coisa – *das Ding* (Lacan, 1988) – o grupo, a massa, a cultura enfim, orbitam em torno dessa impossibilidade do gozo – o mal-estar na cultura; diante desse mal-estar podem promover uma tentativa de gerenciá-lo pelos “discursos das semelhanças”. É exatamente na tentativa de uma gestão do gozo, pela impossibilidade mesma de gozar, que se constitui o laço social.

Não custa insistir: **o laço social se constitui por uma impossibilidade do gozo.** Em função dessa incompletude fundamental, que a estrutura de linguagem não logra sanar – já que o significante, como sugere

Lacan, não representa a si mesmo¹⁵⁷ – que o sujeito busca no outro, como uma imagem especular, um reencontro do que não pode representar ou gozar.

Como diz Pommier, “a vida em sociedade dá forma a um impossível” (Pommier, 1989: 29). O operador dessa forma, podemos dizer a partir de Freud, é o lugar do líder, que enquanto identificado ao ideal do eu, vem proporcionar ao sujeito uma “consistência imaginária” (Lacan, 2002), outorgando-lhe uma ontologia, um fantasma que enlaça o sujeito e o outro;

É por essa razão, diz Pommier, que um gozo está em jogo no socius e vem se desenvolver na busca do estatuto ontológico que o grupo estipula para cada um. Os traços de identificação: raça, religião, profissão, etc., definem lugares cujo interesse é estivar a fixidez do fantasma (Pommier, op.cit.: 20).

Quer dizer, um traço contingente da massa – um significante mestre (S1) – autoriza o sujeito a um gozo. Fazer parte de um grupo, portanto, implica em acatar a inscrição desses traços que impõe um limite e uma proposição de gozo autorizado.

Obviamente que isso pode ser expandido no sentido de uma condição histórica e política de delimitação e autorização do gozo na cultura. Quais as mutações do gozo na cultura? Quais os gozos interditados e autorizados numa determinada época? Impossível não ver aqui um deslocamento genealógico que promove uma alteração na economia de gozo do sujeito.

Como já salientamos, podemos interrogar como nossa tradição monoteísta e patriarcal constituiu esse impossível, e portanto, uma topologia para uma economia de gozo que gira em torno dele; ou por outra, se esse lugar do impossível não estaria sendo dissolvido – como sugere Melman (2003) – nos movimentos capitalista de nossa época pós-moderna, em nome de uma recuperação “possível” no mercado dos objetos, dos saberes e dos gozos. Talvez a função do líder tenha se modificado, de maneira que mais do que um líder, ele se tornou um “gerente”.

¹⁵⁷ Essa proposição acompanha toda a obra de Lacan, determinando o limite da linguagem e sustentando sua função de castração.

Fantasma Individual ou Fantasma de Grupo?

Localizar assim a economia de gozo do sujeito nos possibilita interrogar onde se constitui o fantasma. O que estamos sugerindo é que essa construção topológica que Freud nos fornece, permite ultrapassar a lógica subjetivista de uma interioridade psicológica. Mas de todo modo, essa topologia parece não se estender em direção a uma genealogia, ou para as transformações políticas e diagramáticas na cultura.

Para apreciarmos essa polêmica, acreditamos que as noções de fantasma e gozo são fundamentais, já que podemos entender o fantasma como o que constitui uma “economia de gozo” para o sujeito ($\$ \langle \rightarrow a \rangle$)¹⁵⁸. Onde se localiza o fantasma? Como ele se produz? Tratar-se-ia de uma produção interna, psicológica, ou atrelada a relação com o Outro e com uma produção social e histórica?

Parece que estamos novamente diante da crítica de Deleuze e Guattari, quando afirmam que com o mito de Édipo os psicanalistas mantiveram uma posição de denegação dessa “exterioridade” dos “fluxos desejantes” e suas correlações produtivas com a produção social: “...sua atitude é mais de denegação: tudo isso é verdade, mas é, apesar de tudo, papai-mamãe” (Deleuze e Guattari, 1976.: 76). Com isso teriam privatizado uma problemática que deveria ser tomada no campo da produção social. Haveria uma privatização do fantasma, uma familiarização que deveria ser entendido no âmbito de uma produção coletiva. Dizem eles:

Édipo é o desvio idealista. No entanto, não se pode dizer que a psicanálise se tenha posto a ignorar a produção desejante. As noções fundamentais de economia do desejo, trabalho e investimento guardam sua importância, mas subordinadas às formas de um inconsciente expressivo e não mais as formações do inconsciente produtivo. A natureza anedipiana da produção do desejo fica presente, mas rebatida sobre as coordenadas de Édipo que a traduzem em ‘pré-

¹⁵⁸ Esse é o matema o fantasma constituído por Lacan ao longo de sua obra, mas melhor sistematizado em “Subversão do Sujeito e a Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano” (1998d) e, posteriormente, em “A Lógica do Fantasma” ([1966/67]), seminário inédito.

edipiano, *'para-edipiano*', *'quase-edipiano*', etc. (Deleuze e Guattari, 1976: 76).

Para Deleuze e Guattari a idéia de um fantasma individual é uma captação imaginária do campo social. Dizem: "...o fantasma individual está ligado sobre o campo social existente, mas o capta sob qualidades imaginárias que lhe conferem uma espécie de transcendência ou imortalidade" (Deleuze e Guattari, op.cit.: 85). É isso que se rebate sobre a formação do Édipo, como uma imaginarização individualizante. Neste sentido o caráter imaginário do fantasma individual lhe dá um traço conservador, conferindo a ordem social uma imortalidade.

A idéia central é que há uma imaginarização – muito próxima do sentido lacaniano do termo – no fantasma individual, através da unificação do eu, de um campo social, das afetações produtivas do inconsciente, das pulsões e da cultura. O fantasma individual se ancora numa certa relação política que o grupo mantém com a estrutura imaginária Édipo/castração. Isso produz uma fantasmaticização imaginária de pertença ao grupo. Os personagens do grupo são assim, edipianizados, tal como sugerira Freud em "Psicologia das Massas...": professor/pai; coronel/pai...

A edipianização dos personagens, portanto, não é imanente à estrutura, mas o efeito de uma politização e imaginarização do fantasma, ou seja, uma familiarização do que deveria estar situado na produção social. Politicamente, portanto, é necessário ultrapassar esse paralelismo entre o individual e o grupal – ou entre Marx e Freud.

A conclusão a que chegam é que "não há fantasma individual" (idem: 87), já que todo fantasma se produz como um efeito de imaginarização oriundo das afetações dos processos produtivos e desejanter do *socius*.

Mais uma vez estamos aqui numa proximidade teórica cujo risco seria de identificar proposições que são apenas aproximadas. Dizemos isso porque a leitura que propomos do texto "Psicologia das Massas...", a partir da noção abalizadora do gozo, parece aproximar-se de uma lógica onde o fantasma

não se exime de sua constituição histórica, política e social. Cabe indagar se essa proximidade é um efeito da nossa leitura, ou se podemos realmente encontrar no campo a psicanálise uma abertura conceitual para um entendimento genealógico do fantasma.

O que podemos dizer sobre isso por enquanto, é que o texto “Psicologia das Massas...” é um indicativo de que para Freud a “a psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também, psicologia social”, no sentido que há uma gestão cultural, política e discursiva de uma economia de gozo do sujeito, assim como uma “colonização” de um lugar fantasmático do sujeito – não é essa a nossa hipótese fundamental?

Por outro lado, com Lacan sabemos que o fantasma se constitui na dialética da relação com o desejo do Outro, como uma interrogação ao desejo do outro que retorna ao sujeito na forma de uma interrogação: “Che Vuoi?” (Lacan, 1998d: 829). Há uma estrutura na forma de um Outro(A) a quem o sujeito interroga a partir do próprio corpo (Lacan, 2004).

Obviamente que há aqui o risco de uma transcendência, caso se entenda o Outro como uma entidade meramente lógica. É perfeitamente possível interrogar: como o Outro é colonizado? Mesmo que tenhamos que considerar o movimento teórico de Lacan, onde o Outro fora reduzido a um outro – “De um Outro ao outro” (2004) – a sua condição de objeto pequeno a , ainda assim é possível inquirir acerca de como esse buraco fora colonizado; pois certamente ele responde a uma construção do fantasma do sujeito ($\$ \langle a \rangle$). Não são essas novas construções do fantasma, ou mesmo, as dificuldades em constituí-lo, um “estreitamento do fantasma”, que observamos na clínica contemporânea das “novas formas clínicas” (Melman, 2003b)? Não poderíamos dizer que nos nossos tempos pós-modernos o mercado apropriou-se do campo do Outro (A)?

Quer dizer: é possível interrogar a forma como historicamente os discursos e a cultura vêm lidando com o real do sexo e da morte. De acordo com o tratamento dispensado pelas formas discursivas na cultura, o real do sexo e da morte – que podemos reduzir ao objeto pequeno a – observamos uma

construção fantasmática diferente, e uma mutação na economia de gozo do sujeito.

É necessário considerar, portanto, na forma de uma resposta a crítica de Deleuze e Guattari, que o fantasma não se resume ao seu caráter imaginário – uma primeira concepção de Lacan (1999) – mas a uma resposta do sujeito diante do real do sexo e da morte, e, portanto, do corpo. Mais do que um efeito de imaginarização, podemos pensar o fantasma como o efeito de simbolização e imaginarização inevitável para o sujeito que se depara com o real do corpo; o que não desfaz sua relação constitutiva com as condições discursivas com as quais a cultura lida com o real do sexo e da morte. Como cada época lida como o sexo e a morte? Eis aí uma matriz para pensar o fantasma.

Considerando a pertinência da crítica é necessário interrogar se haveriam categorias psicanalíticas que possibilitem uma explosão dessa lógica privativa do sujeito e do fantasma. O que propomos – mas deixando como um ponto para ser verificado posteriormente – é que a topologia dos quatro discursos em Lacan, se não corrige completamente esse compromisso edipiano da psicanálise, certamente abre possibilidades de entendimento do inconsciente como produção.

Nessa topologia que é entendida a partir das relações estruturais da linguagem, Lacan (1992) determina lugares dos discursos por ele definidos como:

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

O inconsciente e os discursos, assim entendidos, possibilitam enfim, uma articulação original entre a produção coletiva e a produção singular. Obviamente que ainda assim fica a pergunta se estamos falando da mesma produção. Quais as proximidades e dessemelhanças entre a noção de produção em Deleuze e Guattari e Lacan? (eis um bom tema de pesquisa subsequente).

De todo modo é possível compreender que se trata de uma categoria que implica as afetações e as dobraduras das correlações entre o

singular e o coletivo. A noção de objeto pequeno *a* é neste ponto, um operador dessa dobra, que articula ambas as produções. **Se em Freud quem opera essa dobra é o ideal do eu em Lacan é a dimensão real do objeto *a* – por mais que se mantenha a dimensão simbólica e imaginária do ideal do eu.**

Talvez possamos dizer, para concluir, que a psicanálise vê-se convocada a dar conta das mutações na economia de gozo na cultura, que afetam os sujeitos tal como se apresentam na clínica; e isso não se pode fazer sem uma calibragem dos conceitos, sem uma revisão da lógica transcendente dos seus conceitos, em nome de uma imanência entre o gozo e o poder. É preciso ultrapassar a interrogação se ou Outro existe, em nome de uma apreciação das formas imanentes, sociais, históricas e políticas de como se lida com a dimensão do real.

V. A Política do Mal-Estar e o Gozo

O texto de Freud “O Mal-Estar na Cultura”, realiza uma primeira apreciação da modernidade e seus paradoxos éticos, morais, políticos e discursivos, desvelando a relação trágica do sujeito com a civilização. Ele introduz de maneira crítica a dimensão da impossibilidade na pretensão moderna de regulamentação simbólica das singularidades, considerando os paradoxos do gozo como o que resiste e impossibilita uma gestão simbólica, política e discursiva plena do sujeito.

É um texto por todos os ângulos surpreendente, pois do mesmo modo que possibilita uma apreciação de uma topologia dos lugares culturais de regulamentação do gozo, também inaugura uma forma analítica de apreciação das relações entre cultura e subjetividade, absolutamente incomum. Normalmente se ressalta desse texto o fato de que Freud desvela a incompatibilidade radical entre uma gestão simbólica e imaginária da cultura e os efeitos de uma

descoberta anterior, também sua, acerca do caráter pulsional do sujeito, especificamente a “pulsão de morte” (Freud, 1976a).

Freud nos mostra que a cultura – *Kultur*¹⁵⁹ – estabelece um tipo de gestão imaginário-simbólica, e portanto, também política, do que denomina de uma “pulsão de destruição”, de uma “inclinação para a agressão” (Freud 1974: 134) própria das relações humanas. A cultura promove os laços sociais e oferece os seus ideais de forma à por limites nessa pulsão agressiva. Ele observa, contudo, que essa gestão, esse controle, não se realiza de maneira completa, pois “...a lei não é capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana” (op.cit: 134).

A partir de uma problemática pulsional ele retoma aquela heterogeneidade – que nos referimos acima – entre o sujeito e uma exterioridade, diagnosticando tragicamente a impossibilidade de um fechamento dessa distância. Ele reposiciona o desencontro fundamental entre o projeto do princípio do prazer e as exigências e restrições impostas ao sujeito pela cultura. Essas demandas e restrições produzem uma condição de sofrimento e de desamparo diante da qual não se deve esperar uma solução que não seja pela via da “ilusão”¹⁶⁰. A religião, assim como os outros discursos, giram em torno dessa impossibilidade.

Freud não vê nessa gestão cultural necessariamente uma negatividade, pois deixa claro a necessidade dessa ingerência das singularidades do humano, das pulsões destrutivas, do gozo¹⁶¹ enfim. Chega mesmo a afirmar que “seria injusto censurar a civilização por tentar eliminar da atividade humana a luta e a competição. Elas indubitavelmente são indispensáveis” (idem: 134). Esclarece, contudo, o caráter violento e paradoxal desse processo de gestão universal das singularidades, através das restrições e imposições discursivas e

¹⁵⁹ Existe uma polêmica acerca da tradução deste termo: cultura ou civilização? Freud parece referir-se a cultura como uma estrutura simbólica comum as organizações sociais humanas, mas não deixa de se referir a ‘civilização’ como esse processo específico da modernidade, fruto fundamentalmente da revolução científica (Freud, [1930]; 1974).

¹⁶⁰ Freud retoma no início do “Mal-Estar...” sua definição da religião como uma ilusão proposta no “Futuro de uma Ilusão” ([1927], 1974b).

¹⁶¹ Estamos antecipando uma leitura que, seguindo Lacan, sugerimos acerca do “mal-estar na cultura”. Ver Lacan, 1988.

morais¹⁶², que a cultura sobrepõe ao sujeito e ao desejo, especialmente os efeitos paradoxais de submissão e moralização das condutas. Constata, pois, o mal-estar como o inevitável efeito deste ponto de interface entre as pulsões e os gerenciamentos legais da cultura. Ele inaugura uma leitura original desta relação paradoxal e heterogênea que se estabelece entre a gestão simbólica e política da cultura e a vida pulsional do sujeito, anunciando que é em torno deste mal-estar característico, que o gozo e o poder orbitam.

Em nenhum momento, contudo, Freud sugere qualquer fórmula, seja política ou psicanalítica, para dissolver o mal-estar próprio desta heterogeneidade que marca a vida pulsional e social do humano. Chega mesmo a criticar a proposta comunista como uma “ilusão insustentável” (idem: 135), anunciando seu provável fracasso.

Seu ceticismo – ou deveríamos dizer lucidez? – inaugura uma leitura original desta relação paradoxal e heterogênea que se estabelece entre a gestão simbólica e política da cultura e a vida pulsional do sujeito, anunciando que é em torno deste mal-estar característico – deste núcleo do real (Lacan, 1988) – que se encena esse drama ético-político e subjetivante que faz defrontar uma lógica universalizante da cultura e as sutilezas clínicas do singular.

O “Mal-Estar na Cultura” vem introduzir um elemento que, apesar de estar sempre presente, não estava ressaltado nem no “Totem e Tabu”, nem em “Psicologia das Massas...”: a falha, a impossibilidade de consecução plena desta regulamentação cultural da pulsão, produzindo assim, um inevitável mal-estar, sempre ativo nas políticas culturais – e discursivas – de sujeição. Essas operações de “massa” sempre deixam um “resto” que delata o fracasso da plenitude desta gestão. Mais do que isso ela não se faz sem uma boa dose de uma violência paradoxal: violência contra violência¹⁶³.

Freud considera, portanto, que a gestão simbólica e imaginária da cultura sobre o sujeito comporta um elemento de heterogeneidade irreduzível à

¹⁶² É uma passagem conhecida a análise que Freud faz do mandamento cristão “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”, demonstrando a impossibilidade clínica desse ideal (Freud, [1930], 1974: 130).

¹⁶³ Observe-se que é deste ponto fundamental que partem os teóricos da Escola de Frankfurt, a constatação de uma violência própria do poder.

lógica da universalização; elemento esse que denominou de “mal-estar” e que, com Lacan, poderíamos entendê-lo como um “núcleo duro do real”¹⁶⁴.

O que gostaríamos de ressaltar desta leitura original de Freud é que essa impossibilidade, essa incompletude não o abala, nem o movimenta no sentido de dissolvê-la ou solucioná-la: trata-se de uma constatação estrutural¹⁶⁵; um irreduzível do singular ao universal, que se configura como o núcleo em torno do qual gira a psicanálise. Na verdade essa incompletude estrutural é o que vai se constituir como o núcleo singular da subjetividade humana.

As categorias psicanalíticas tais como a pulsão, o inconsciente, o sintoma, o fantasma e o gozo, devem ser pensadas a partir dessa “inadequação radical” (Lacan, 1988: 40/41) como a nomeia Lacan. Essa é uma idéia central para a psicanálise que demarca o seu campo e a sua originalidade teórica e prática; a consideração radical de um desencontro fundamental, sem correção ou complementaridade possível¹⁶⁶. O sujeito não consegue encontrar nem nele mesmo, nem na cultura – o campo do Outro(A)¹⁶⁷ – o seu bem, sua felicidade, enfim, o que lhe falta. Não há encontro possível. Essa “inadequação radical” implica um desencontro fundamental que vai marcar a ética da psicanálise e sua abordagem na clínica do drama subjetivo, ético e político do sujeito.

Os Paradoxos da Gestão

Apesar do mal-estar inerente a impossibilidade de gerir plenamente o gozo, ainda assim, a cultura promove os laços sociais, laços libidinais e oferece os seus ideais de forma a por limites na “pulsão de destruição”,

¹⁶⁴ Perpassa por toda a obra de Lacan uma trilogia dimensional definida como Real, Simbólico e Imaginário. Toda a experiência do humano diz respeito ao enodamento dessas dimensões. A dimensão do Real se apresenta aí exatamente como um limite, como uma impossibilidade, como fazendo um buraco (*trou*) nas superfícies das outras duas dimensões. (Lacan, 1988; 1998f; [1974/75], 2002; entre outros).

¹⁶⁵ Importante ressaltar que por ‘estrutural’ não fazemos corresponder ao ‘estruturalista’. Pelo contrário, a lógica estrutural da psicanálise implica, como veremos, a consideração primordial da singularidade. Ver David-Ménard, 1998.

¹⁶⁶ Esse desenvolvimento antecipa também, a frase canônica de Lacan, “a relação (*rappo*rt) sexual não existe”, e os seus desdobramentos para uma teorização sobre os tipos de gozo e sua impossibilidade na relação com o outro (Lacan, 1985).

¹⁶⁷ Lacan escreve essa falta no Outro com o matema S(A): lê-se significante do grande Outro barrado (Lacan, 1998d).

e na “inclinação para a agressão” (Freud, 1974: 134). Para tanto ela produz os seus mecanismos de gestão, simbólica e imaginária, que Freud descreve como sendo os seguintes:

- a) Identificações e relações amorosas;
- b) Restrições a vida sexual;
- c) Mandamento cristão ideal “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” (op.cit.: 130).

O que se sobressai daqui é o paradoxo que isso encerra, no sentido de que esses mecanismos produzem aquilo que deveriam reduzir – a agressividade – o que se manifesta na forma de uma “atitude hostil” (idem: 105/106) para com as regras e a civilização, a revolta para com as restrições à sexualidade, assim como os efeitos de gozo com a culpa pela incidência do supereu.

Freud se detém especialmente na análise deste curioso mecanismo do mandamento cristão. Este produz uma reação importante e curiosa em Freud, uma reação de horror, como afirma Lacan (Lacan, 1988: 227). Ele se pergunta “qual é o sentido de um preceito enunciado com tanta solenidade, se seu cumprimento não pode ser recomendado como razoável?” (Freud, op.cit.: 131).

O horror de Freud é equivalente a constatação do gozo intruso que se interpola na relação com o outro, ou seja, uma desconsideração ingênua do que se apresenta como um “estranho gozo do próximo” (Julien, 1996). O que horroriza Freud é o fato de haver um mandamento tão desumano, tão “transcendente” ao ponto de ignorar o “demasiadamente humano” do gozo. Na verdade não se trata de ignorância senão como uma paixão¹⁶⁸. Em sua ignorância o mandamento se revela, tal como no imperativo kantiano, uma ordem sádica¹⁶⁹. Freud revela seus paradoxos, com três argumentos:

¹⁶⁸ Lacan se refere as “paixões do ser” como o amor, o ódio e a ignorância, para dizer das escolhas pelo desconhecimento que o sujeito pode executar (Lacan, 1998: 601).

¹⁶⁹ Lacan desenvolve no seminário “A Ética da Psicanálise” o caráter sádico do imperativo categórico kantiano. Retornaremos a esse ponto posteriormente.

- a) porque devo dar meu amor, tão valioso para mim, a um outro, sem saber se ele merece o meu amor (Freud, op.cit.: 130)?
- b) para merecê-lo, o outro tem que ser semelhante: um estranho não pode estar no mesmo patamar das pessoas amadas (op.cit: 131);
- c) o outro (estranho) é indigno do meu amor, porque não tem qualquer consideração por mim e pode me prejudicar (idem: 131).

Lacan demonstra que Freud se depara com os paradoxos do gozo na relação com o outro. Paradoxo que ele resume da seguinte forma: “o gozo do meu próximo, seu gozo nocivo, seu gozo maligno, é ele que se propõe como o verdadeiro problema para o meu amor” (Lacan, 1988: 229). Ressalta ainda, que um ponto escapou a Freud é o fato de que esse “estranho gozo do próximo”, essa “maldade profunda que habita no próximo, (...), ela habita também em mim” (op.cit.: 227).

Lacan faz uma descrição da relação do sujeito com o outro, a partir deste paradoxo do gozo, que se assemelha ao que viria propor como a lógica do fantasma ($\$ \langle a \rangle$), e seus movimentos de aproximação e prudência diante do objeto; demonstrando que o mandamento cristão institui uma “economia de gozo” para o sujeito. Diz ele: “Pois assim que me aproximo – é esse o sentido do “Mal Estar na Civilização” – surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorna contra mim, e que vem mesmo no lugar da lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da coisa” (idem: 227/228).

O mandamento cristão busca gerir o gozo estabelecendo um bem, o bem do próximo, a partir mesmo da suposição do gozo: o seu e o do outro. Habita ai um paradoxo porque amar ao próximo pode significar que a agressividade dirigida ao outro, volte para o sujeito, ou seja, que o amor ao outro

retorne para o sujeito como culpa ou auto-agressão. Há uma “maldade profunda no amor ao próximo” (Bruno, 2004: 75), porque o próximo não é semelhante, por mais que toda a tradição cristã tenha assim designado, mas aquele que sinaliza um traço de diferença.

Culpa e Gozo: o Paradoxo do Supereu

Freud se detém nessa relação entre narcisismo e pulsão de morte, afirmando a posição básica masoquista do sujeito, e como ele descobriu espantado¹⁷⁰ o fato de que há um gozo com a destruição e com agressão, inclusive com a agressão dirigida para dentro; isso que ele descobriu no “Além do Princípio do Prazer”, como “pulsão de morte” e que posteriormente viria a articular com a noção de supereu (Freud, 1976f).

A gestão simbólica da agressividade não alcança plenamente a dimensão narcísica do sujeito e sua correlação com a pulsão de morte; ou seja, há sempre o risco dessa agressividade ser dirigida para dentro, produzindo um gozo destrutivo e masoquista. Isso abre um paradoxo moral que Freud descreve da seguinte forma: “... quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é o seu comportamento, de maneira que em última análise, são precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade” (Freud, 1974: 149).

Há, portanto, um sofrimento intruso na relação do sujeito com o outro e com a Lei, que impossibilita a consecução plena da tarefa da busca da felicidade e da gestão cultural do gozo, porque, paradoxalmente, o principal meio que a civilização utiliza para inibir a agressividade é a “agressividade introjetada” (op.cit.: 146).

É por essa internalização da autoridade e da agressividade que se constitui o supereu e, conseqüentemente, o sentimento de culpa, que Freud

¹⁷⁰ Freud afirma: “Recordo minha própria atitude defensiva quando a idéia de um instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo levou até que eu me tornasse receptivo a ela” ([1930], 1974).

considera o “mais importante problema da civilização” (idem: 158), assim como uma versão fundamental do mal-estar. Sobre isso diz Freud:

Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido do seu próprio eu. Ai, é assumida por uma parte do eu, que se coloca contra o resto do eu, como supereu, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para por em ação contra o eu a mesma agressividade rude que o eu teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo supereu e o eu, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição (idem: 142).

Para Freud o que move o supereu é uma impossibilidade de liquidar o desejo a partir da renúncia, já que do supereu nada pode ser escondido (idem: 151). A renúncia não soluciona a dramaticidade da relação do sujeito com o outro e com o gozo, pois a “renúncia instintiva [pulsional] (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual, então, exige mais renúncias instintivas [pulsionais]” (idem: 152). Desta forma a renúncia se transforma em consciência e torna mais severa a intolerância do supereu. Diz Freud: “cada agressão de cuja satisfação o indivíduo desiste é assumida pelo supereu e aumenta a agressividade deste” (idem: 153).

A Experiência Moral e o Sentimento de Obrigação

Lacan esclarece que o que Freud descobre a partir do “Além do Princípio do Prazer”, e desenvolve no “O Mal-Estar na Cultura”, é que a relação do sujeito com a ordem cultural implica um paradoxo ético que pode ser resumido pelo “sentimento de obrigação” (Lacan, 1988: 11), que se estabelece a partir de uma direção moral, na sua relação com o desejo.

A experiência moral implica uma relação que o sujeito tem com uma ação direcionada por um bem, um ideal de conduta, que inevitavelmente desencadeia um “sentimento de obrigação”, e esse sentimento de obrigação equivale a uma relação do sujeito com o supereu (Freud, 1976c).

O paradoxo que ai se encerra implica no fato clinicamente constatado de que a total submissão do sujeito a ordem moral, em sua direção imaginária, retificadora, ortopédica, produz exatamente o que supõe evitar: o gozo¹⁷¹. Trata-se de uma imposição sádica, cujo modelo não é outro senão o imperativo kantiano – Kant com Sade (Lacan, 1998) – e que, portanto, termina por produzir aquilo que busca aniquilar. O “sentimento de culpa inconsciente” tão bem descrito por Freud – tanto no texto o “Eu e o Isso”, como no “O Mal-Estar na Cultura” – ilustra esse paradoxo. O sentimento de obrigação e a ordem superegóica, produzem no sujeito um efeito de submissão ao Outro (A), e, portanto, um efeito de gozo¹⁷².

Abre-se aqui uma questão clínica, ética e política: deveria, então, o sujeito ceder a essas imposições morais, aos imperativos morais, que se abatem sobre ele na forma de um supereu “obsceno e feroz” (Lacan, 1988: 16)? Pergunta Lacan aos analisantes:

Deve ele submeter-se ou não aos imperativos do supereu, paradoxal e mórbido, semi-inconsciente e que, além do mais, revela-se cada vez mais em sua instância na medida em que a descoberta analítica progride, e o paciente vê que se enveredou em sua via?

Seu verdadeiro dever, se assim posso expressar-me não é ir contra esse imperativo? (op.cit: 16)”.

Não estaríamos aqui diante do fracasso do princípio de realidade, no sentido de que é exatamente porque a retificação que o princípio de realidade impõe fracassa, que é necessário uma ordem do supereu, um “*plus de norme*” (Guillaume, 1978)? É por sobre esse furo, esse inacabamento da adaptação, que um imperativo moral se estabelece. **O que quer dizer que a moral antecipa o próprio fracasso; ela se dirige exatamente para o que à ela não se submete.**

Por isso Lacan lembra o paradoxo da consciência moral e sua “crueldade paradoxal” (idem: 114) exposto por Freud ao afirmar que a consciência moral é tanto mais exigente, mais cruel para aqueles que a seguem, que menos a ofendem. Quer dizer, **quanto mais submisso a lei moral, mais cruel o supereu.**

¹⁷¹ Fenômeno clinicamente constatável especialmente na clínica com a neurose obsessiva.

¹⁷² Podemos ver isso claramente nos fenômenos religiosos, especialmente no que se denomina de “penitência”. Culpa e gozo, portanto, andam juntos, animando toda ordem moral-superegóica.

Estabelece-se assim, um jogo paradoxal entre a cultura e o sujeito, um jogo com nuances sádicas e masoquistas, pois, o controle do gozo com a agressividade dirigida ao outro, não pode evitar, contudo, um gozo com uma agressividade auto-dirigida na forma de uma “moral ressentida”. Há, portanto, uma “crueldade paradoxal” no imperativo do amor ao próximo, já que, com seu caráter universalizante ele atropela a singularidade, produzindo aquilo que buscava aniquilar ou controlar: o gozo.

Supereu ou Gozo Cristão?

Encontramos aqui, mais uma vez, um ponto de interrogação acerca de uma possível genealogia do gozo; porque Freud trata essas questões de maneira estrutural e universal, não considerando uma relatividade das formas de gozo, de sofrimento e de adoecimento próprias de cada cultura.

A partir de um olhar genealógico é possível considerar que as configurações diagramático-simbólicas de uma cultura, ou de uma época, “viabilizam” – no sentido freudiano das “vias”, das “facilitações”, dos “trilhamentos”, abertos pela pulsão – uma ultrapassagem de um gozo com a submissão, oferecendo ideais fálicos e simbólicos que permitem uma realização do desejo, ou não, instaurando um recalque, ou mantendo o sujeito aprisionado a uma colonização imaginária do objeto, oferecendo propostas de gozo que insistem na não realização do desejo.

O “Mal-Estar...” é um texto que descreve uma forma de subjetivação típica do sujeito moderno e cristão, cuja lógica cultural está abalizada pelo recalque, pela renúncia, instaurando uma culpa e uma direção da consciência paradoxal, bem descrita na forma de um supereu. É preciso entender, portanto, que se trata de uma lógica cultural datada, com sua regulamentação político-subjetivante muito própria, e que por isso mesmo, pode e deve ser situada genealógicamente.

Parece-nos bastante interessante e produtivo, interpolar algumas considerações nietzscheanas acerca da genealogia da moral, que nos

servem como relativizadoras das proposições freudianas, já que seria pertinente considerar que estamos diante de uma genealogia do gozo cristão.

Não poderíamos entender esse paradoxo e essa “escolha” do sujeito na lógica do mal-estar, de maneira análoga à lúcida diferenciação realizada por Nietzsche entre uma “moral do escravo”, “moral do ressentimento”, em oposição a uma “moral do homem nobre” (Nietzsche, 1998: 26-34)? Diz Nietzsche:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres ao quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda a moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (op.cit.: 27).

A genealogia nietzscheana indica a gênese dessa “longa história da origem da responsabilidade” (idem: 48) e da “tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas” (idem: 48). Ela demonstra toda a lógica inerente ao “sistema de crueldade” (idem: 51) próprio de toda religião, e como se estabeleceu essa correlação entre a “culpa” e a “dívida”:

*Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir a vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de que pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de ‘faire le mal pour le plaisir de le faire’, o prazer de ultrajar: tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecerá um delicioso bocado, ou mesmo o **antegoço** de uma posição mais elevada. Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um direito dos senhores, experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ – ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à autoridade, poder ao menos vê-lo desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.*

Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra,

foi largamente banhado de sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...). Foi igualmente aí que pela primeira vez se efetuou esse sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de idéias, 'culpa e sofrimento'. Pergunta-se mais uma vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a 'dívida'?(idem: 54/55, [grifo nosso]).

A descrição desse extrato do texto da “Genealogia da Moral” aproxima-se de maneira surpreendente da noção de gozo e da relação que Freud estabeleceu entre gozo, culpa e sofrimento. Pergunta-se Nietzsche: “Como pode fazer sofrer ser uma satisfação?” (idem: 55); uma pergunta que habita o núcleo da problemática do gozo na psicanálise. Nessa relação entre dívida e culpa, entre “crime e castigo” se estabelece uma lógica da tortura e da humilhação, onde o credor logra uma “satisfação íntima”, um *plus* de gozo, através da volúpia de *faire le mal pour le plaisir de le faire*.

Nietzsche explica esse processo através da “espiritualização” e “divinização” da crueldade (idem: 55/56), assim como pela “moralização e adoecimento doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos” (idem: 56/57). Além de contextualizar esse “gozo cristão” numa genealogia moderna e judaico-cristã, ele denuncia também seus efeitos e objetivos de dominação pela constituição de um “homem manso, o incuravelmente medíocre e insosso” (idem: 34) como meta ou ideal cultural.

O cristianismo com sua “ética do amor ao próximo” transforma, como sugere Kristeva, o *Eros* grego em *Ágape* (*caritas*), produzindo uma “escandalosa renúncia a felicidade” (Kristeva, appud Bruno, 2004: 72). A dominação cristã, como bem lembra Bruno, implica para Nietzsche, num “adoecimento da cultura” (Bruno, 2004: 73), o enfraquecimento e a domesticação culpabilizante do sujeito.

Ainda para Nietzsche, o cristianismo é a pior das religiões niilistas. Se o budismo era a religião para os homens tardios, para raças que se tornaram doces e excessivamente espirituais, o cristianismo é a religião da crueldade para consigo e para com os outros, a religião do ódio aos que pensam de maneira diferente.

Apesar das diferenças referenciais, podemos ver uma ressonância entre essa distinção nietzscheana e uma outra, lacaniana, entre a “ética do desejo” e uma “moral do poder”, no que tange aos efeitos paradoxais que a submissão a um moral pode causar no sujeito: efeitos de ressentimento, de “formação reativa”, mas também de sujeição e gozo.

Sendo a prática que descobriu esses paradoxos do gozo, a psicanálise não poderia dirigir sua clínica na forma de uma ortopedia moral, ou como uma “direção da consciência”. Sabemos, contudo, que uma moral psicanalítica se produziu em sua história. Lacan dirigiu uma crítica contundente aos ideais morais da psicanálise, denunciando seus equívocos e o distanciamento da ética freudiana o “ideal do amor humano” e da genitalização do desejo e na sua relação satisfatória (Lacan, 1988: 17); o “ideal da autenticidade” e de um “eu autônomo” (idem: 19); e um “ideal da não-dependência” (idem: 19), como se fosse possível uma “profilaxia da dependência” na relação com o outro.

Essa crítica aos ideais e ao caráter de adaptação e normatização que comportam, levam Lacan a sustentar sua crítica a partir da constatação que para Freud, diferentemente de todos os éticos até então – com a exceção de Nietzsche – o bem para o sujeito não se baliza em sua adequação a realidade ou aos ideais morais. Diz ele:

Freud não pensa nem um instante em identificar a adequação a realidade a um bem qualquer. No Mal-Estar na Civilização diz-nos – seguramente a civilização, a cultura pede demais ao sujeito. Se há algo que se chama seu bem e sua felicidade, não há nada para isso ser esperado nem no microcosmo, isto é dele mesmo, nem no macrocosmo (op.cit: 47).

Há aqui uma proximidade ética e trágica entre Freud, Nietzsche e Lacan, mas que nem por isso deixa de lançar uma problemática que Bruno vai interrogar e diferenciar em termos da apreensão do trágico nos três autores. Ele nos lembra que o trágico em Nietzsche se opõe as duas outras visões de mundo: a dialética e a cristã. Diz ele: “A dialética é a ideologia natural do ressentimento, da má consciência; e o trabalho do negativo é o seu instrumental, a sua maneira de expressar o ódio pela diferença” (Bruno, op.cit: 17).

A tese de Bruno é que apesar de Lacan ter alargado o sentido do trágico outorgando-lhe um sentido psicanalítico, ainda assim, em sua leitura de Freud, e muito especialmente no seminário sobre “A Ética da Psicanálise”, ele não teria retornado ao trágico positivo nietzscheano, pois teria se mantido numa “negatividade negadora hegeliana” (idem: 27). No seminário “A Ética da Psicanálise”, Lacan teria se mantido no “universo mórbido da falta”, da culpa, do crime, pois sua apreensão do desejo permaneceria atrelada à concepção hegeliana de negatividade, muito mais do que ao próprio Freud. Pois, em Freud, o desejo não é apenas falta, mas também força; concepções que só ganham autonomia no “Além do Princípio do Prazer” (idem: 33).

A ética de Lacan, portanto, mesmo sendo trágica se opõe ao positivo do trágico em Nietzsche, porque o trata como negação. Lacan lê a pulsão de morte como uma positividade da negação, ou seja, entre Hegel e Freud. Desta forma, ele vai entender esse “mal radical” como um *eros* adoecido. Mesmo sendo uma concepção trágica da destrutividade, não se trata do mesmo trágico de Nietzsche. Diz Bruno:

Na perspectiva nietzscheana, o mal radical que Lacan encontra em Freud, a partir do conceito de pulsão de morte, é a expressão de um Eros adoecido pelo ‘nada de vontade’, o que não deixa de ser uma concepção trágica de destrutividade. O mal radical não é o trágico de Nietzsche; é preciso levar às últimas conseqüências o ‘para além do bem e do mal’ (para além de qualquer bem e qualquer mal) para encontrarmos o trágico dionísíaco. A idéia de um mal radical ainda guarda muitas ressonâncias cristãs (idem: 91).

Neste sentido a leitura nietzscheana do trágico nos parece bastante contundente, permitindo realizar, por um lado, uma crítica a ingenuidade genealógica das concepções universalistas e estruturais da psicanálise, situando-as na lógica de um “*pathos* cristão”, e por outro lado, interroga o “universo mórbido da falta” contido no trágico freudiano e lacaniano, indicando um risco de naturalização estrutural daquilo que deveria ser tomado com o efeito de uma gravação “mnemotécnica”, operada pela história dos sistemas de crueldade. **Pois como diz Nietzsche, “grava-se algo a fogo, para que fique na memória:**

apenas o que não cessa de causar dor fica na memória – eis o axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (Nietzsche, 1998: 50). Como não escutar aqui, uma antecipação da própria definição do “trauma” em psicanálise, e da sua lógica da repetição e do gozo, que Freud desvelou no “Além do Princípio do Prazer”?

Essa polêmica não acaba aqui: aberta como uma via de discussão devemos segui-la pelos trilhamentos estabelecidos por Lacan para dizer do gozo e sua relação com as estratégias de dominação, com os poderes da cultura, de maneira que passamos a averiguar a pertinência e a contundência das críticas, mas sem desconsiderar que há um desenvolvimento teórico e clínico da dimensão do gozo na obra de Lacan, que nos parece ultrapassar a ancoragem deste conceito com o “universo mórbido da falta”. Como já anunciamos, o gozo desloca-se do seu aspecto meramente negativo quanto ao desejo, passando a ocupar um lugar de “campo” onde o humano funciona, onde o corpo exerce suas intensidades, onde é possível amparar um “campo de significação” mesmo que ele esteja sempre em aberto.

SEGUNDA PARTE

O GOZO E O PODER NA GENEALOGIA DA MODERNIDADE

INTRODUÇÃO

Chegamos a um ponto do nosso trabalho onde devemos nos voltar mais diretamente para nossa interrogação central acerca de uma possível genealogia do gozo e extrair as conseqüências dessa leitura.

Até agora estivemos pesquisando e desenhando uma forma topológica de como no campo da psicanálise as correlações entre a dimensão do gozo e a cultura e seus poderes foram apreciadas e desenhadas. Esse rascunho nos possibilitou interrogar e solicitar da psicanálise uma ultrapassagem de alguns dos seus compromissos genealógicos, especialmente no que diz respeito a uma transcendência dos seus conceitos, em prol de uma relação de imanência entre o gozo e o poder.

Podemos dizer que nossas proposições lançadas até o momento nos autorizam a considerar que essa configuração topológica na cultura e suas regulamentações, ultrapassa a mera dualidade metafísica entre social e individual, constituindo, assim, não unicamente uma normatividade jurídica, mas um drama ético e também político que implica uma lógica da renúncia e da recuperação do gozo. Drama este que mesmo descrito e proposto por Freud – e seus seguidores – em seus trabalhos analíticos-políticos, deve ser tomado como um “drama subjetivante”, mas que certamente não se reduz a lógica edipianizante, tal como foi criticada por Deleuze e Guattari no “Anti-Édipo”, assim como por Lacan no desenvolvimento de sua obra.

Esta “topologia de regulamentação do gozo” desenhada até o momento comporta alguns elementos que podemos resumir da seguinte maneira:

1. **uma lógica inconsciente da renúncia e recuperação do gozo**, operada por uma disposição dos lugares simbólico-culturais, especialmente um lugar de exceção, que sustenta uma assimetria dos lugares simbólicos; operada por uma “economia de troca” inconsciente entre um objeto renunciado e os ideais fálicos ofertados pela cultura e os objetos imaginários oferecidos pelo mercado;
2. **uma homologia entre essa disposição topológica dos lugares simbólicos na cultura, e uma topografia do espaço psíquico**; homologia essa, afirmada por Freud, como vimos, logo no início do texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu”;

3. **uma função política do lugar do pai**, ou, estruturalmente, de um lugar do vazio, seja na topologia do fantasma, seja na topologia de gestão cultural do gozo;
4. **uma relação paradoxal entre o sujeito e a submissão aos movimentos simbólicos, culturais e políticos**; ou seja, uma “inadequação radical” aos imperativos morais; o que determina também efeitos de gozo;
5. **um movimento de recuperação e colonização do “resto” dessas operações simbólico-políticas com o gozo.**

Essa topologia, contudo, por mais importante que seja para o campo psicanalítico, e por mais que nos forneça elementos para um entendimento clínico das novas formas de gozo apresentadas pelo sujeito contemporâneo, padece de um risco de transcendência, caso não a situemos em sua genealogia no mundo moderno e contemporâneo.

É claro que Freud padecia de um preconceito universalista quanto a essa lógica estrutural, especialmente no que tange ao lugar do pai, à família patriarcal, e a uma a-historicidade dessa topologia. É essa a pertinente constatação de Zafiropoulos, ao comentar as primeiras leituras do Édipo realizadas por Lacan: *“L’agent de l’interdiction soutenant la loi est pour Freud toujours le père, écrit Lacan, et ceci, parce que Freud serait captif d’une conception ‘universaliste’ d’un oedipe par trop dépendant d’un imaginaire a-historique de l’institution familiale”*¹⁷³.

Obviamente que após Freud muito se interroga e se critica sua transcendência e sua religiosidade cambiante quanto ao pai. O que estamos sugerindo é retornar a essas considerações topológicas do campo psicanalítico, politizando suas passagens e situando, à nossa maneira, as modificações genealógicas que elas acompanham.

Queremos nesta segunda parte do nosso trabalho, propor uma leitura genealógica do gozo que possa politizar essas discussões e esses

¹⁷³ “O agente da interdição que sustentaria a lei é para Freud sempre o pai, escreve Lacan, e isso por que Freud estaria cativo de uma concepção ‘universalista’ de um Édipo muito dependente de um imaginário a-histórico da instituição familiar” (Zafiropoulos, 2001 [tradução nossa]).

fenômenos, situá-los em suas genealogias, de maneira que possamos compreender suas gêneses histórico-políticas e articulá-los com alguns deslocamentos próprios da constituição da modernidade. Ou seja, **pensar esses “quadros” contemporâneos – estejam eles situados fenomenologicamente no espaço clínico ou no espaço social – como conseqüências de uma série de “pontos de deslocamento” políticos, econômicos, discursivos, próprios de uma genealogia moderna que alterou e constituiu uma “experiência”¹⁷⁴ subjetiva contemporânea singular.** É necessário checar a operatividade teórica dessa leitura genealógica do gozo, buscando levantar as correlações não só topológicas, no sentido que construímos até agora, mas também, diretamente genealógicas.

Mas de que forma então buscamos essa leitura e essa articulação? Qual a renovação possível que a noção de gozo possibilita ao campo da “analítica” do gozo e do poder?

Como já deixamos claro, a partir de Freud e Lacan podemos dizer que o laço social, estabelecendo uma certa “topologia de regulamentação dos gozos”, gerencia uma correlação entre o gozo e o poder, uma “economia política do gozo”, que obedece a uma lógica de renúncia e recuperação. Essa lógica não se encena – como se poderia pensar – apenas no espaço psíquico, mas também no espaço político-discursivo, já que se abre aí uma possibilidade de um investimento político desta lógica, através de uma estratégia de intensificação-agenciamento (Deleuze e Guattari, 1976), ou mesmo de capitalização dos restos desta operação – do que não se recupera – como fez o capitalismo. **Obviamente que a forma de reinvestimento político que as estratégias e os cálculos do poder incidem sobre esses restos, depende de uma certa configuração diagramática na cultura numa determinada época.**

Trabalhamos com a idéia para nós fundamental de que esses fenômenos que podemos denominar de várias formas, como as “novas formas de

¹⁷⁴ Lembramos novamente que usamos o termo ‘experiência’ acompanhando o sentido que lhe dá Foucault, ou seja, uma “correlação numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Foucault, 1984: 10).

subjetivação”, “novas formas de gozo”, “nova economia psíquica” entre outras, podem ser entendidos como efeitos subjetivantes de deslocamentos genealógicos, operados na modernidade, e que, portanto, devem ser pensadas numa relação de imanência política entre uma lógica diagramática da cultura, suas formas de regulamentação simbólicas e imaginárias, e suas conseqüências, ou seja, os efeitos de subjetivação, e, portanto, de gozo.

É importante ultrapassar a centralidade da hipótese psicanalítica de um “declínio da imago paterna”, por mais que devamos também considerá-la, mas apenas como um efeito de outras transformações. Encontramos na obra do próprio Lacan, assim como na obra de Foucault possibilidades teóricas e genealógicas, para operar essa ultrapassagem.

Desta forma a via do gozo possibilita uma abertura e um retorno, sob novas bases, às sempre impertinentes tentativas de interlocução da psicanálise com a política porque permite articular o gozo com uma lógica discursiva e “diagramática” na cultura, retirando-o de do risco de uma leitura transcendente. Ou seja; ela nos possibilita apreciar o drama ético e político que se encena nas tentativas de gestão simbólica, moral e discursiva do sujeito pela cultura, articulando-o com seus movimentos genealógicos.

A partir de uma aproximação suplementar¹⁷⁵ entre esses autores com os quais trabalhamos – muito especialmente, neste ponto, Foucault e Lacan – podemos sugerir que uma configuração diagramática¹⁷⁶ e histórica, a partir de seus dispositivos gerencia o mal-estar e o gozo, através dos seus ideais, através dos seus discursos – tais como a educação, a religião, a moral, a ciência, etc. – de forma que estabelecem uma relação específica, historicamente determinada com o saber e com a verdade.

Foucault nos fornece uma perspectiva genealógica que nos possibilita pensar essas passagens a partir das mudanças de “dispositivos”, assim como das rearrumações genealógicas e diagramáticas do poder numa determinada época, que instauram outras relações de imanência entre os poderes

¹⁷⁵ Trabalhamos com uma lógica suplementar no trato com alguns autores. Não se trata de uma complementaridade, mas de uma suplementaridade possível (Derrida, 1991; Lacan, 1985)

¹⁷⁶ Referimo-nos a idéia de diagrama tal como formulam Foucault, 1977 e Deleuze, 1987.

e o gozo, e com isso, novas condições políticas de subjetivação, novas formas de uma economia político-subjetiva do gozo, ou seja, novas configurações da Lei.

Por mais que tenhamos que considerar que uma “economia do gozo” implica no mais singular para o sujeito, uma posição com o seu “fantasma fundamental”¹⁷⁷, a partir do que discorreremos, não podemos deixar de considerar que uma certa disposição topológica e discursiva na cultura sustenta essa economia, ou pelo menos viabiliza formas de gestão do gozo que lhe são possíveis, a partir de uma “economia política dos discursos” e uma “economia política da verdade”.

Isso nos possibilita pensar o contemporâneo e em como as transformações genealógicas ocorridas desde a modernidade, operaram de forma a produzir os quadros e uma economia de gozo atuais.

Portanto, o que estamos chamando de uma “alteração numa topologia de regulamentação do gozo” na cultura, deve ser repensado a partir dos efeitos de subjetivação que os deslocamentos genealógicos da modernidade produziram, mas sem desconsiderar as descobertas fundamentais da psicanálise, ou seja, seus efeitos de gozo, na relação do sujeito com o saber, a verdade e o corpo.

Gostaríamos de salientar também neste momento do nosso trabalho, a constatação no campo da psicanálise e muito especialmente na obra de Lacan uma série de momentos teóricos e proposições importantíssimas no entendimento de uma genealogia do gozo na modernidade e contemporaneidade.

Obviamente é preciso considerar esses momentos como muito próprios da obra de Lacan, o que não abarca todo o campo da psicanálise e seus efeitos discursivos e políticos. Mas de todo modo, podemos dizer que constituem uma leitura genealógica não só do gozo, mas da emergência da psicanálise, a partir da consideração das relações dimensionais entre o real, o simbólico e o imaginário, em suas transformações históricas.

¹⁷⁷ Já nos referimos a essa idéia em Lacan, a partir do matema $S \leftrightarrow a$.

É necessário que façamos uma leitura desses momentos da obra de Lacan, para que posteriormente possamos articulá-los com os deslocamentos arqueo-genealógicos propostos por outros autores, com quem nos interessa uma boa interlocução.

Este é percurso que vamos trilhar nesta segunda parte de nosso trabalho.

Os Momentos Genealógicos na Obra de Lacan

Sem o temor de forçar teoricamente um encontro, ou mesmo uma leitura, podemos afirmar que há na obra de Lacan, tanto uma preocupação com uma situação genealógica de determinadas descobertas psicanalíticas como um diagnóstico preciso de alguns deslocamentos discursivos e culturais na modernidade e seus efeitos numa “economia subjetiva”¹⁷⁸ do sujeito. Ele chega mesmo a realizar uma leitura que situa uma emergência genealógica da “experiência de gozo” moderna, a partir de determinados momentos históricos, e que dizem respeito ao “nascimento do poder” (Lacan, 1988) a partir do processo de contabilização do gozo operado pela cumplicidade fundamental entre capitalismo e ciência.

Encontramos momentos importantes onde ele procede a essa contextualização genealógica de alguns conceitos, mesmo que nunca tenha abdicado de uma lógica estrutural; pelo contrário, o movimento de sua obra vai ao sentido de uma matematização do real, de maneira cada vez mais suprimir as possibilidades semânticas dos conceitos. Por outro lado, nunca deixou de articular suas proposições, mesmo que em momentos pontuais, com uma genealogia da modernidade. Essa aparente contradição demonstra, mais do que um equívoco, uma consideração que o real da estrutura (Lacan, 2004) pode e deve ser pensado em suas configurações dimensionais e histórico-discursivas.

¹⁷⁸ Posteriormente Lacan iria sugerir essa analogia entre uma economia psíquica e uma economia política, a partir de uma homologia que encontra entre a noção de “mais-valia” em Marx e a sua categoria “mais-de-gozar” (Lacan, [1968/69], 2004: 15-16).

Vamos iniciar agora um estudo de alguns desses momentos que renovam e avançam na direção de uma indicação de uma genealogia do gozo na modernidade. Eles parecem produzir uma leitura original da modernidade por parte de Lacan. Podemos elencar aqueles que nos parecem fundamentais nesta leitura:

1. Já nos referimos a um primeiro momento ilustrado pela A tese do declínio da imago paterna, proposta no texto “Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo” de 1938, sinaliza para uma preocupação direta com os “efeitos psicológicos” de um deslocamento genealógico na modernidade que alterou lugar e a função do pai. Lacan entende que é possível encontrar nessa crise causada pelas transformações modernas, as condições de possibilidade da própria psicanálise. Apesar de ser uma tese que se modifica no decorrer de sua obra, a função paterna permanece como a referência para o entendimento das relações entre o gozo e as interdições sociais;
2. um segundo momento localiza-se exatamente no seminário sobre “A Ética da Psicanálise” – um seminário dos anos 1959-1960 – cujo complemento encontramos no escrito “Kant com Sade” ([1962], 1998); momento no qual desenvolve toda uma discussão sobre o gozo e as novas formas dos imperativos morais originadas na tradição moderna – no caso o kanteano e o sadeano e suas correlações com a modernidade. Aqui se apresenta a idéia de uma “nova injunção social do supereu” na modernidade; estabelece neste momento uma primeira abordagem mais sistemática da noção de gozo e sugere uma concepção singular do supereu freudiano, na forma de uma injunção de ordem: goza!
3. essa discussão se desdobra quando introduz suas preocupações com os efeitos do discurso científico e suas relações com a psicanálise e com a *spaltung*¹⁷⁹ do sujeito, especialmente no seminário “Os Quatro

¹⁷⁹ Trata-se do termo em alemão utilizado por Freud para designar uma divisão subjetiva.

Conceitos Fundamentais da Psicanálise” e no escritos “A Ciência e a Verdade”, mas também nos seminários “De um Outro ao outro” e no “O Averso da Psicanálise”. Lacan localiza uma mudança na relação entre o saber, a verdade e o real, como causa e efeito da emergência do discurso científico na modernidade; vai discorrer sobre as conseqüências, seus efeitos de gozo e de sutura subjetiva para o sujeito moderno; tais como a “forclusão” do sujeito de sua divisão subjetiva – *spaltung* – sugerido em vários textos;

4. essa mudança na relação entre o saber e a verdade produziu uma mudança de mestre na modernidade: ainda no seminário “A Ética da Psicanálise” sugere um “declínio” no lugar do mestre antigo e, portanto, uma mudança na relação com o saber e uma transformação na relação com o real, cuja obra de Bentham é referencial. Esse ponto ele viria retomar de maneira mais sistemática no seminário “O Averso da Psicanálise” em sua descrição do novo mestre: o capitalista. Essa mudança de mestre na modernidade é correlativa a uma mudança na relação com o saber, com a verdade e com o real¹⁸⁰; o real aqui referido não só como o espaço topológico matematizado pela ciência, mas também o espaço geométrico do social – esquadrinhado e organizado por vários saberes – assim como, o real do corpo, do sexo e da morte, que também sofreram os efeitos de um esquadrinhamento pelos saberes, tal como descrito por Foucault (Foucault, 1977; 1988).
5. a partir do seminário “De um Outro ao outro”, passa a sugerir uma equivalência entre a “mais-valia” e o “mais-de-gozar”: uma modificação na relação com a topologia que implica a construção da topologia dos quatro discursos no seminário “O Averso da Psicanálise”(1992), como a constituição de uma topologia do laço social, que retoma algumas questões sugeridas no seminário sobre “A Ética da Psicanálise”, especialmente a mudança de mestre operada pela cumplicidade entre o discurso científico e o capitalismo, de forma que o discurso organizador

¹⁸⁰ Fazemos aqui uma articulação entre as proposições de Foucault e Lacan sobre a relação entre o saber e o real. [referências de Foucault e Lacan].

da cultura, que na antiguidade era o “discurso do mestre” (Lacan, 1992), é substituído por um “discurso universitário” e pelo “discurso do capitalista”. Como consequência o que se observa é uma alteração na economia discursiva de gozo na cultura, em função de sua homologia com as alterações na economia política, operada por essa cumplicidade entre ciência e capitalismo, que cria objetos de consumo no real, muda a paisagem social e uma economia subjetiva do usufruto dos objetos. Seguindo a lógica – já definida por Marx – do fetichismo da mercadoria, Lacan estabelece uma equivalência entre a “mais-valia” e sua noção “mais-gozar” (Lacan, 2004; 1992).

Esses são pontos que nos permitem sinalizar para as preocupações genealógicas de Lacan. Sabemos que existem outros, mas nos limitaremos a esses momentos, já que nos parecem fundamentais para a construção de instrumentos teóricos para pensar uma genealogia do gozo na modernidade e na contemporaneidade.

Iniciamos aqui um passeio por esses momentos, mas de uma forma não sistemática como poderia indicar essa enumeração descrita acima; isto porque esses pontos se articulam no percurso da obra de Lacan, ou retornam modificados em momentos posteriores.

CAPÍTULO IV **UMA GENEALOGIA DA ÉTICA**

I. Uma Genealogia da Ética

O exuberante seminário sobre “A Ética da Psicanálise” de Lacan, está recheado de preocupações e proposições que consideramos genealógicas, pois discorre sobre a “experiência” de gozo na modernidade, situando-a em momentos históricos específicos, e muito diretamente quando a lógica da propriedade estabeleceu um “direito ao gozo”, fundando assim a lógica do poder, momento ao qual se refere como o “nascimento do poder”. Lacan não só considera, mas analisa de maneira contundente as modificações próprias da modernidade e seus efeitos para a ética do sujeito.

Trata-se de um seminário dos mais fundamentais onde Lacan inicia um deslocamento importante em sua obra, que vai desembocar numa localização privilegiada da dimensão do real. Dizemos isso em função de três fatores para nós fundamentais:

1. é o primeiro momento de sua obra onde discorre de maneira mais sistemática sobre o gozo;
2. sua preocupação com o gozo está diretamente ligada a uma ultrapassagem de uma supremacia do simbólico, chegando a conclusão que nem tudo habita o campo significante, introduzindo a dimensão da “coisa” – *das Ding* – na relação do sujeito com o significante;
3. a introdução dessa preocupação com o real faz Lacan renovar suas preocupações genealógicas, situando seu entendimento do funcionamento de uma economia de gozo do sujeito, a partir de certas passagens na gestão do gozo na modernidade.

Podemos considerá-lo como um texto que nos equipa com proposições e interrogações para pensarmos as relações de poder e seus efeitos e gozo na modernidade e na contemporaneidade. Para retirarmos os efeitos radicais deste texto, achamos necessário retomar seu percurso de maneira mais detalhada.

Retomando Freud, em textos fundamentais como o “Projeto para uma Psicologia Científica”, “Totem e Tabu”, “Além do Princípio da Prazer”, “O

Mal-Estar da Cultura”, entre outros, Lacan opera uma “etificação” da psicanálise, demonstrando, como vimos, a existência de “um elemento de impossibilidade” (Lacan, 1992: 43) próprio da relação do sujeito com o outro e com a cultura. Ele retoma as discussões freudianas da relação do sujeito com uma regulamentação cultural das pulsões, mas para reafirmar o mal-estar causado pela impossibilidade de consecução plena dessa gestão simbólica e política desse elemento intruso: o gozo.

O caráter político que encontramos nesta discussão, diz respeito a esse elemento de impossibilidade, que se manifesta como uma “inadequação radical” (Lacan, 1988: 40/41) do sujeito na relação com o outro, ou em sua adaptação à realidade. Mais do que isso ele demarca um paradoxo ético que se apresenta para o sujeito a partir de uma escolha entre a ordem superegóica, ou seja, entre aceitar as retificações morais universalizantes, ou suportar um traço de singularidade própria ao desejo. Acompanhando Freud **Lacan demonstra assim, que há sempre nesta tentativa de gestão cultural do gozo, um paradoxo já que os imperativos morais – que ele toma como exemplo o kanteano e o sadeano – terminam por produzir aquilo que buscam barrar: o gozo.** As gestões imperativas e universalizantes – *Weltanschauung* – das singularidades do sujeito e do gozo, produzem aquilo que pretendem gerenciar na forma de uma ordem de gozo: “goza!”.

Há sempre um erro de cálculo, um efeito colateral que toma a forma de um resto da incidência dos poderes sobre o corpo e o gozo. Esse paradoxo sustenta uma inadequação radical do sujeito, uma impossibilidade estrutural, que pode ser entendida como o efeito da dimensão do gozo no corpo que permeia a relação do sujeito com o Outro(A). Podemos dizer que o desenvolvimento que Lacan dá a essa dimensão, a situa como o palco onde se encena o drama ético-político de subjetivação do sujeito em sua relação com o outro¹⁸¹ da cultura. Neste espaço o corpo e o gozo ganham um lugar primordial.

¹⁸¹ A noção de grande “Outro” e pequeno “outro” na obra de Lacan é fundamental. Ele estabelece a dimensão de alteridade na constituição do sujeito, comportando um deslocamento teórico ao longo da obra (Lacan, 1998d).

Não é casual que a problemática que se abre aqui é de ordem ética, moral e política – como já mencionamos anteriormente – porque implica uma incompatibilidade e um paradoxo inevitável na relação de normatização do sujeito e do gozo que daí resulta; pelo simples fato de que a própria normatização produz o gozo que pretendia aniquilar. Pois, como vimos Lacan afirmar, se é a Lei que interdita o gozo, é também ela que o origina, já que para que se goze é necessário supor uma transgressão; para que haja gozo é necessária uma estrutura de linguagem, que tenha também como função sua normatização.

O gozo, para Lacan, deve ser entendido como o efeito do campo da linguagem sobre o sujeito, mas ao mesmo tempo ele é um elemento incompatível com a Lei, ou melhor, com as leis da linguagem.

Como vimos, Freud tratou deste tema a partir da interdição do incesto, afirmando uma imposição inaugural de perda para o sujeito em sua relação com a Lei. Ocorre que algo de paradoxal aí se apresenta – um paradoxo da Lei – porque ao mesmo tempo em que se estabelece uma interdição de gozo, uma perda de gozo, é também a partir daí, que duas vias se abrem para o sujeito dispondo-o diante de uma escolha fundamental:

1. um gozo fálico normatizado pelas leis da linguagem, pelos ideais fálicos e pela castração sendo, portanto, concernente ao desejo e a sua subversão (essa é a boa via ética proposta por Lacan, pelo menos no seminário sobre “A Ética...”);
2. um gozo com a transgressão e a culpa, um gozo de morte, viabilizado pela submissão a uma ordem superegóica, enfim, um gozo masoquista.

Esses paradoxos do gozo originados na relação com a Lei e com a linguagem, são os mesmos descritos por Freud no “Mal-Estar...”. São dois paradoxos que consideramos fundamentais para o entendimento de uma gestão simbólica e política do gozo na cultura, pois nos parecem funcionar como “causa” e objeto dos cálculos do que estamos sugerindo ser um “mais-de-poder”.

O primeiro deles diz respeito a relação do sujeito com a Lei, o gozo e sua relação com a morte do pai, pois segundo Lacan, o que Freud descobre no “Totem e Tabu” é o fato de que; “o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição” (Lacan, 1988: 216).

Esse paradoxo implica que o gozo está numa relação de imanência com a Lei e o lugar do pai, ou na linguagem lacaniana, em sua relação originária com a lógica significante. Ou seja, é a Lei, fundada com a morte do pai real, que cria ao mesmo tempo um limite e uma interdição ao gozo, mas também o possibilita pela via da transgressão. Isso equivale a dizer que é o significante que afetando o corpo, produz um “corpo-que-goza”, mas ao mesmo tempo permite ao sujeito barrar esse gozo, grafar o “gozo do corpo” (Lacan, 1985), entrando no laço social, no laço com o outro. Há, portanto, um “paradoxo da Lei”, que ao mesmo tempo proíbe e barra o gozo, mas também é sua causa primeira.

Isto implica em dizer que uma vez no campo da linguagem, o gozo passa a ser uma questão ética, no sentido que o sujeito é premido a uma escolha, que na verdade é uma “escolha forçada” (Lacan, 1988a), pelo desejo e pela sua realização no campo da linguagem. Não há liberdade no campo da linguagem, mas “trilhamentos”¹⁸² de gozo, que se amarram a uma interdição fundamental àquele que fala. Essa interdição pode ser definida como da ordem de uma exceção que faz lei. A morte do pai funda essa exceção lógica, que a própria estrutura da linguagem exige para que nela se adentre. A linguagem exige uma perda fundamental ao sujeito, uma perda de gozo que fica marcada em seu fantasma ($\$ \leftrightarrow a$) como uma resposta a uma interrogação do desejo do Outro que é suposto gozar.

Temos uma nuance deste paradoxo, que podemos chamar de um “paradoxo da identificação com o pai real”¹⁸³, ou, para usar um neologismo

¹⁸² Referimo-nos ao termo utilizado por Freud no “Projeto...” (1977, [1950]) para dizer das marcas reutilizadas pelo sujeito e pela “energia” no aparelho psíquico.

¹⁸³ Paradoxo que a clínica com a “neurose obsessiva” revela como nenhuma outra.

lacaniano o “paradoxo da *père-version*¹⁸⁴”. Como sinalizava Freud, uma total submissão do sujeito à Lei e a identificação com o pai, não produz uma extinção do mal-estar; pelo contrário, como nos diz, “...são precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade” (Freud, 1974: 149). Ou seja, quanto mais submisso a lei moral, mais cruel se apresenta o supereu para o sujeito. O que a moral desconhece em sua ignorância imperativa – seja no imperativo kantiano ou no sadeano (Lacan, 1998) – é que, na tentativa de gerir o gozo de aniquilá-lo ela o produz na forma da submissão superegóica. O sujeito fica aí numa condição de apatia, subsumido à vontade de gozo do Outro (A).

Lacan reescreve esse paradoxo freudiano afirmando que:

*Freud escreve o Mal-Estar na Civilização para dizer-nos que tudo o que passa do gozo a interdição vai ao sentido de um reforço sempre crescente de interdição. **Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre se vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu.***

*Por que será que não ocorre o mesmo no sentido contrário? Não é absolutamente o caso, é um fato, **e todo aquele que avança na via do gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição da moral, encontra obstáculos cuja vivacidade sob inúmeras formas nossa experiência nos mostra todos os dias, e que, talvez, não deixam de supor algo único na raiz** (Lacan, 1988: 216).*

A submissão cega do sujeito ao imperativo moral, ou ao imperativo de gozo, produz o inverso do que supõe, um sujeito atacado por sua culpa, por algo que a moral desconhece: o vazio da coisa e o gozo que lhe concerne. O sujeito aqui está submetido a uma voz do Outro(A) cujos efeitos de real foram muito bem descritos por Freud em sua concepção do supereu. Quanto mais submetido a moral e à via do bem, do bem do próximo, menos o sujeito aplica-se num trabalho com seu desejo; mais concede do seu desejo, enveredando pela via do gozo com a culpa e com a “covardia moral” (Lacan, 1988).

O Real e a Coisa

¹⁸⁴ Como já esclarecemos acima, Lacan faz um jogo de palavras entre *perversion* e *père-version* para indicar os efeitos de uma identificação plena com a lei do pai (Lacan, 2002).

O ponto fundamental que faz Lacan opor a ética freudiana às outras éticas até então formuladas, diz respeito exatamente a uma constatação, possibilitada pelos movimentos da moral: a de que há uma “inadequação radical” do sujeito à essa ordem, que há um fracasso mesmo de toda possibilidade de gestão moral do sujeito. Isso que seria um problema a ser ortopedizado por outras éticas e por outros discursos, através de proposições universalizantes abalizadas por um ideal do bem, ou por um ideal racional ou representacional, para a psicanálise é o que caracteriza o sujeito; ou seja, é um traço estrutural de uma inadequação típica das pulsões a qualquer ordem ético-simbólica, que caracteriza o sujeito da psicanálise.

Por isso mesmo Lacan afirma ser o princípio de realidade sempre um fracasso, porque nem tudo pode ser apreendido pela realidade psíquica – realidade significativa – e também porque a realidade implica sempre um crivo do sujeito. Isso que escapa ao imperativo moral é exatamente o que possibilita seu movimento e que revela seu paradoxo; pois sobre o que a moral – e, veremos, os discursos¹⁸⁵ – incide é exatamente sobre aquilo que não consegue ordenar, adequar, ortopedizar; ou seja, o que Freud descobre no “Além do Princípio do Prazer”: o real e o gozo.

Isso permite a Lacan deduzir o deslocamento freudiano quanto a moral, promovendo uma inversão em sua base: **não é um ideal que a governa, mas o real**. Não é mais um ideal aristotélico do “bem supremo” que regeria a conduta ética do sujeito, mas essa impossibilidade real.

Introduzir a dimensão do real na discussão ética produz um efeito de uma imensa desidealização: o real presentifica o que é velado em toda proposição moral: sua impossibilidade e o gozo que daí resulta. Toda moral e, acrescentamos, todo discurso – mesmo que nem todo discurso seja moral – lida em sua base com essa impossibilidade do seu próprio projeto: a de dissolver totalmente o gozo.

¹⁸⁵ Essa lógica da impossibilidade viria retornar posteriormente a topologia dos quatro discursos, pois os discursos giram exatamente em torno deste núcleo do real (Lacan, 1992).

A relação da moral e do poder com o real e o gozo é, pois, uma relação de “extimidade”, ou seja, de um “interior excluído” (Lacan, 1988: 128). Há sempre um elemento que fica sem ser simbolizado; elemento este que Lacan encontra em Freud na distinção entre os dois termos por ele utilizados para dizer da “coisa”. Enquanto o termo *die sache* se referia a “coisa” enquanto representada, como uma *Sachvorstellung*¹⁸⁶, o termo *das Ding* é um elemento que não se situa no campo das representações¹⁸⁷. *Die Sache* diz respeito a uma coisa representada, produzida pela ação da linguagem, ou da indústria: “as coisas...”. O que se produz “industriosamente” já é o efeito de uma “ausência marcante” de *das Ding*, de um buraco¹⁸⁸ nas representações.

Lacan encontra em Freud, especialmente no “Projeto” (1977, [1950]), o termo *das Ding*, como esse interior excluído, como uma “coisa” que fica sempre excluída do campo das representações e do campo significante, e que produz o fracasso das tentativas de ordenamento e significação. *Das Ding* é esse elemento que fica sempre sem ser simbolizado, como um nódulo do real. Diz Lacan: “O *Ding* é o elemento que é originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (Lacan, 1988: 68)¹⁸⁹.

A idéia central de Lacan é que no momento em que o sujeito entra no mundo simbólico – campo da linguagem – algo de uma perda originária se dá, já que o simbólico não é completo, pois fundado numa falta. Toda a problemática da falta e da perda do sujeito estão referidos, portanto, a uma relação estrutural do sujeito com o campo da linguagem, ou como sugere, em sua relação com “o significante e a lei do discurso” (op.cit: 15). *Das ding* – a coisa – é o que se perde no momento originário de entrada no campo da linguagem – um “primeiro exterior” (idem: 68)¹⁹⁰ – é isso que não pode ser simbolizado, e que vai

¹⁸⁶ O que Freud denomina de ‘representação de coisa’ que entraria em relação com a ‘representação de palavra’ (Freud, [1900]; [1914]).

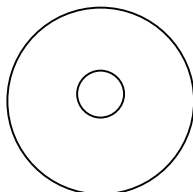
¹⁸⁷ Lacan faz essa distinção entre termos na lição V do seminário “A Ética da Psicanálise”(1988).

¹⁸⁸ Lacan não utiliza esse termo ‘buraco’ neste momento de sua obra; fato que viria a ocorrer somente no desenvolvimento da dimensão do real e da topologia dos nós. Mas achamos sugestivo esse uso, já que antecipa um caminho que viria a percorrer.

¹⁸⁹ Lacan faz uma referência aqui a dois textos de Freud: “O Estranho” ([1919]) e “A Negativa”.

¹⁹⁰ O desenvolvimento desta via teórica levaria Lacan a falar também de dois momentos da dimensão do real: um primeiro real anterior a instauração da linguagem (a coisa) e um segundo, como efeito de resto da

delimitar um primeiro buraco na estrutura. Lacan utiliza-se de um objeto topológico, o “toro” para falar dessa perda originária.



Com já esclarecemos, o toro, tendo o formato de uma câmara de ar de pneus, possuiu dois buracos: um primeiro que fica ao centro, delimitado pela consistência da câmara de ar, e um segundo, por onde corre o ar, dentro da câmara. *Das Ding* está no centro, faz parte do toro, e mantém com ele uma relação de “distância íntima” (idem: 91)¹⁹¹. Paradoxalmente, portanto, a coisa está situada topologicamente no interior e no exterior do toro. O que quer dizer que ele faz parte tanto da estrutura do simbólico – estrutura de buraco – como se apresenta para o sujeito como uma perda originária. Trata-se, pois, de um estranho, *Unheimlich*¹⁹², ao mesmo tempo familiar.

Desta forma é em torno de *das Ding*, esse estranho íntimo, que gira todo o movimento das representações (*Vorstellung*), todo o mundo simbólico, todo o campo da linguagem, e poderíamos acrescentar todos os discursos e a própria cultura¹⁹³.

Da mesma forma é por esta constatação que se orienta a clínica e a ética da psicanálise, já que essa perda originária, é o que vai causar o sujeito em busca de um reencontro do objeto perdido (desde sempre). Portanto, não é um bem, ou qualquer outro ideal que orienta a ética do sujeito, mas uma coisa – *das Ding* – um real da coisa na forma de uma perda originária. Lacan esclarece que, “...o passo dado por Freud no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não existe Bem Supremo – que o Bem Supremo que é *das Ding*,

operação de linguagem sobre o corpo (objeto *a*). Sobre isso ver Lacan, [1974/75] e Braunstein, 1990.

¹⁹¹ Lacan viria a utilizar um neologismo para falar desta distância íntima: ‘extimidade’ (Lacan, 2002).

¹⁹² Referimo-nos ao texto de Freud “O Estranho” (*Das Unheimlich*) de 1919 (Freud, 1976d).

¹⁹³ Essa referência topológica de Lacan, demonstra como se pode ultrapassar a dualidade entre o individual e o social, já que o externo é ao mesmo tempo também interno.

que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento derrubado, invertido em Freud, da lei moral” (idem: 90).

Assim, a ética da psicanálise não se dirige por um bem supremo, mas pela constatação de um real originário que produz os movimentos desejantes e discursivos no sujeito, mas também da cultura, estabelecida pelos discursos na cena social.

A ética da psicanálise, assim como sua posição política, situa-se, então, numa ultrapassagem do que Lacan denominou de o “serviço dos bens”, sejam eles os ideais filosóficos, sejam os objetos que colonizam os orifícios pulsionais do sujeito.

A Colonização de *das Ding*

Desta discussão podemos retirar algumas conclusões prévias, que nos guiaram no desenvolvimento deste trabalho.

A primeira diz respeito a uma a posição ética e política da psicanálise que implicaria esse *inaedequatio*, que Lacan nomeou de real, e que anima a relação do sujeito como o outro e com o gozo que habita seu próprio corpo. O real, o gozo e o corpo, portanto, podem ser pensados como categorias não unicamente clínicas, mas também políticas, se as recolocamos na lógica cultural dos discursos.

Essa posição implica em considerar uma impossibilidade estrutural, um núcleo do real como o que anima os discursos e a própria lógica da cultura, da política e seus poderes. Como esclarece Žižek, para a psicanálise há um real que escapa ao “sonho universalizado” (Žižek, 1991: 50) e isso se apresenta na noção de fantasma e, acrescentaríamos, também nas formações dos sintomas.

Paradoxalmente, esse elemento – *das Ding*, o real e o gozo que implica – que escapa a ordem das representações, e que não se adequa aos “modos de sujeição” de uma cultura, é o que permite a emergência do sujeito em sua singularidade. A “coisa freudiana” (Lacan, 1998g) tão referida por Lacan, diz

respeito exatamente a esse caráter de furo, pelo qual o sujeito se manifesta na clínica.

Essa concepção do gozo e da dimensão do real nos possibilita reafirmar que as operações políticas, de diagramação, de controle ou de regulamentações sociais não são completas; pelo contrário elas sempre padecem de um “mal-estar” intransponível, de uma “falha estrutural” (Lacan, 2004), e que por isso mesmo buscam incessantemente reinscrever em suas lógicas o “resto” oriundo da falha desta operação.

Como dissemos acima as **operações político-diagramáticas de regulamentação, controle e produção do gozo, nunca são completas**; há sempre uma subversão possível, uma falha estrutural que deixa um resto. Consequentemente é **em torno dessa incompletude fundamental que os “cálculos do poder” se organizam**, sempre na busca reinscrever em sua lógica esse resto, isso que está sempre a lhe escapar: o gozo.

É exatamente a partir desse elemento de real que é possível pensar que a cultura e seus poderes, buscam estrategicamente capitalizar a coisa, fazendo o que Lacan denomina de uma “colonização do campo de *das ding*” (Lacan, 1988). Trata-se uma passagem que nos parece importante, pois, além de nos interessar particularmente já que aponta diretamente para nossa discussão central, ela também antecipa uma polêmica para a qual Lacan retornaria dez anos depois em seu seminário do sobre os discursos – “O Averso da Psicanálise”. Sobre isso diz ele:

No nível da sublimação o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais. Não é que a coletividade as reconheça simplesmente como objetos úteis – ela encontra aí o campo de descanso pelo qual ela pode, de algum modo, engodar-se a respeito de das Ding, colonizar com suas formações imaginárias o campo de das Ding. É neste sentido que as sublimações coletivas, socialmente recebida, se exercem (Lacan, 1988: 125).

E mais na frente acrescenta: “Nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos a¹⁹⁴, elementos imaginários da fantasia, vem recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de das Ding (op.cit: 126).

Como dissemos, essa discussão viria a se desenvolver posteriormente a partir de suas formulações sobre os quatro discursos no seminário “O Averso da Psicanálise”, e em suas proposições acerca do discurso do capitalista (Lacan, 1978).

Podemos pensar, portanto, numa estratégia política, mesmo que paradoxal, de uma capitalização do gozo, como uma forma de mercantilização das singularidades, através de uma colonização de *das Ding*. Temos aqui uma primeira forma psicanalítica de pensar a “sociedade do consumo”; ou seja, uma estratégia político-discursiva de recuperação imaginária¹⁹⁵ de um gozo perdido. É possível dizer que **o capitalismo estabelece essa nova relação na lógica simbólico-cultural da renúncia e recuperação do gozo.**

Uma outra conclusão, e também fundamental para nossas discussões, diz respeito ao fato de que encontramos nessas idéias de Lacan, especialmente com o desvelamento de *das Ding* um primeiro movimento de sua obra em direção a localização do real no centro da estrutura. A partir daí Lacan vai sempre num sentido onde o que poderia ser pensado como uma ordem simbólica, seja a da cultura, seja a da linguagem, termina por reduzir-se a sua condição de um “buraco” estrutural.

É essa idéia que depois desenvolverá, tanto em sua topologia dos quatro discursos, como no RSI, o que nos autoriza a pensar que tanto o sujeito, como a cena social se estruturam em torno de um buraco do real; ou seja, o que chamamos de cultura, de *socius*, ou mesmo de uma ordem simbólica, trata-se de uma formação em torno de uma impossibilidade própria da estrutura de linguagem, que atende por uma condição de ser esburacada em seu centro. O

¹⁹⁴ Lacan refere-se aqui ao seu matema do fantasma ($\$ \diamond a$) cujo “elemento a” ocupa a posição de um objeto imaginário. Esse elemento a, depois viria a se transformar – a partir dos seminários 9 (A Identificação) e 10 (A Angústia) – no objeto pequeno a, perdendo sua consistência imaginária e ganhando assim uma dimensão do real.

¹⁹⁵ O termo ‘imaginária’ diz respeito a dimensão do imaginário em Lacan, cuja concepção se aproxima de ‘imagem’, e não do sentido comum de imaginação.

real é a estrutura, porque é esse buraco a condição de possibilidade, o “não-fundamento” (Lacan, 2002) de todo o funcionamento simbólico e imaginário.

Por isso podemos afirmar, na forma de uma outra premissa:

a sociedade, a cultura, a história, a economia, a política, são formações discursivas, simbólicas e/ou imaginárias que buscam grafar o real da impossibilidade do gozo.

Como esclarece Pommier, a continuidade sugerida por Freud entre a vida social e a vida sexual pode ser assim explicada; “a vida em sociedade dá forma a um impossível” (Pommier, 1989: 29); é a partir dessa interdição fundamental que o sujeito busca no outro do laço social um gozo “possível”, que vai se realizar, obviamente, na forma de uma insatisfação, nisso que Lacan denomina “mercado do gozo” (Lacan, 2004), e Braunstein o “mercado dos intercâmbios” (Braunstein, 1990).

O laço social se constitui pela impossibilidade do gozo; ele não tem simplesmente uma função econômica ou mitológica, mas uma função de censura e distribuição do gozo. Toda a lógica cultural e política pode ser assim interpretada, considerando sua lógica inconsciente: a lógica significante¹⁹⁶ e seu “valor de gozo”. O que sustenta a vida em sociedade é uma “falta-de-gozar” (Lacan, 2003: 434) que mobiliza o sujeito em direção ao outro do laço social e à massa.

Daí a ambivalência com relação ao outro do laço social, que ao mesmo tempo bascula entre uma posição de objeto possível de gozo – na lógica do fantasma – servindo para dar ao sujeito uma “consistência imaginária”¹⁹⁷ do ser – por outro é portador de um gozo que sempre lhe escapa por sinalizar uma impossibilidade de saber do seu gozo: o “estranho gozo do próximo”¹⁹⁸ é sempre

¹⁹⁶ Demonstraremos mais à frente que a ‘lógica significante’ perpassa de maneira fundamental a obra de Lacan.

¹⁹⁷ Lacan sugere que o ‘fantasma fundamental’ do sujeito, serve para lhe dar uma consistência diante desse buraco estrutural; sendo que toda consistência é da dimensão do imaginário (Lacan, [1974/75], 2002).

¹⁹⁸ Julien desenvolve essa idéia de maneira muito pertinente em “O Estranho Gozo do Próximo” (Julien, 1996).

um estranho para o sujeito, mas ao mesmo tempo bastante familiar; o que ele pensa em gozar de mim, é o que penso em gozar dele.

A identificação, como mecanismo fundamental, é o que vai permitir esse laços libidinais do sujeito, seja com o outro, ou com o líder¹⁹⁹. Os laços identificatórios – seja com o outro ou com o grupo – permitem ao sujeito alguma “consistência”²⁰⁰ diante dessa falha ontológica fundamental; sim porque essa impossibilidade atinge o gozo e o ser do sujeito, dispondo-o diante de um desamparo fundamental.

Se “a vida em sociedade dá forma a um impossível”, é no sentido de que ela oferece formas de gozo autorizadas, ou seja, “consistências” fantasmáticas e simbólicas, que convidam a um gozo fálico no campo da cultura; ela oferece também edifícios simbólicos ideológicos, que, como define Zizek, mascaram o vazio, a impossibilidade, o real contido no laço social (Zizek, 1991: 151).

O que dissemos acima acerca das tentativas de totalização discursivas, ou ilusões políticas que buscam fazer copular o saber e a verdade, podem ser entendidas a partir desta lógica que articula o gozo e o laço social. Algumas proposições discursivas e as ilusões políticas buscam canalizar o que advém dessa impossibilidade; seja recusando imaginariamente os efeitos de real que ela comporta, seja, fazendo crer na existência de um objeto comum de gozo (Burzstein, 1998: 16).

De uma forma lacaniana, podemos dizer que o laço social gira em torno da impossibilidade da relação sexual (Lacan, 1985); as dificuldades da vida em sociedade dizem respeito a esse mal-estar próprio desse “sintoma social”²⁰¹. Dizendo de maneira mais pertinente com uma citação de Burzstein: “a cultura permite (...) enfrentar a falta estrutural de gozo inerente ao laço social. A cultura é, pois, um substituto da falta de gozo. Melhor ainda, ela emerge proporcionalmente à renúncia operada sobre o gozo” (Burzstein, op.cit.: 16).

¹⁹⁹ Fazemos referência a idéia desenvolvida por Freud em “Psicologia das Massas...”, de que o laço grupal é permitido por uma identificação com o líder (Freud, [1921], 1976).

²⁰⁰ Fazemos referência uma das dimensões sugeridas por Lacan em RSI: a consistência como uma ilusão imaginária da unidade, diante do buraco do real (Lacan, [1974/75]).

²⁰¹ No campo lacaniano, este é o verdadeiro sintoma social.

Daí porque, como formulamos anteriormente, em uma de nossas premissas, **“é em torno dessa incompletude fundamental que os “cálculos do poder” se organizam, sempre na busca reinscrever em sua lógica esse resto; isso que está sempre a lhe escapar”**.

Exatamente por conta dessa impossibilidade, encontramos uma gestão ética, política e discursiva da verdade e do gozo; gestão esta esclarecida por Lacan, através do que definiu como sua tipologia dos quatro discursos. Como veremos, os discursos buscam “bordar” o real, apesar desta impossibilidade.

A Realidade e a Coisa

Já vimos anteriormente que Lacan afirma que a ordem simbólica e a ordem a linguagem, assim como toda a moral do poder e a ética giram em torno de um real da coisa – *das Ding*. É em torno desse “estranho”, que orbita todo o movimento das representações (*Vorstellungen*), e o mundo simbólico, na vã tentativa de reencontrá-lo.

Enquanto um objeto que não existe – um objeto perdido, mas que “nunca foi perdido, apesar de tratar-se de reencontrá-lo” (Lacan, 1988: 76) – *das Ding* dispara um movimento de recuperação, que desemboca na construção dos objetos imaginários²⁰². Lacan chega mesmo a afirmar que “*das Ding* deve, com efeito, ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar que para Freud funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (op.cit.: 76).

Essa definição e localização topológica da coisa, enquanto da dimensão do real, além de original nos parece bastante operatória no que tange as nossas considerações sobre a dimensão política do gozo.

Além de retirar toda a discussão ética do campo dos “serviços dos bens” – do bem supremo, ou dos bens econômicos ou materiais – Lacan vai

²⁰² No seminário “A Ética da Psicanálise”, Lacan ainda não havia formalizado objeto *a*, o que poderia levar a uma confusão entre este objeto e a “coisa” (*das Ding*). Não são idênticos, pois *das Ding* é o efeito de uma primeira apreensão do real do corpo pelo campo da linguagem, enquanto que o objeto *a* é o resta de uma operação de linguagem posterior. Para maiores esclarecimentos ver Braunstein, 1990.

sinalizar para o caráter imaginário que a realidade²⁰³ que se constitui por sobre esse buraco de real, vai adquirir. Isso porque toda a realidade se estabelece como uma tentativa de manter uma “distância íntima” (idem: 97) com o real da coisa.

O princípio de realidade vai dar ao sujeito uma “segurança do retorno” (idem: 96), como aquilo que “retorna sempre no mesmo lugar” (idem: 95). A realidade se produz como uma mentira – *pronton-pseudos*²⁰⁴ – por sobre o real da coisa, no intuito de controlar a repetição e o reencontro com o real, que só poderia causar horror. Por isso Lacan afirma sua tese fundamental do seminário sobre “A Ética...”. Diz ele: “Minha tese é de que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da coisa” (Lacan, op.cit.: 97).

Além de encontrarmos aí uma função estrutural, própria do campo da linguagem, não podemos deixar de observar uma função também política, tal como insinua Lacan. Ou seja, a realidade, assim como a “moral do poder” vai tentar controlar a proximidade com um traço de real através de pelo menos duas estratégias que se articulam:

- a) por meio de uma universalização dos seus imperativos morais – seja o kanteano, seja o sadeano – onde se busca uma “pureza”²⁰⁵ da relação do sujeito com qualquer bem ou qualquer mal e, portanto, qualquer vestígio de sujeito;
- b) por intermédio da constituição do “serviço dos bens”, tanto no sentido do Bem supremo, como dos bens materiais, suas utilidades e usufruto.

As duas estratégias, contudo, tem o mesmo intuito, o de criar uma realidade, que não passa de um velamento do real da coisa e do caráter de singularidade e de subversão que esse elemento disjuntivo produz. A cultura busca recobrir esse real, esse gozo, esse mal que habita o sujeito, propondo-lhe

²⁰³ Podemos significar o termo realidade não só como realidade social, mas também como realidade simbólica-imaginária.

²⁰⁴ Trata-se de uma referência bem lembrada por Lacan de uma definição de Freud sobre uma “primeira mentira” do sujeito no texto do “Projeto...” (1977, [1950]). Ele – Freud – retornaria a essa questão no texto sobre as “Lembranças Encobridoras”.

²⁰⁵ No sentido da “Razão Pura” kanteana.

uma moral universal – sem diferença nem sujeito – ou mesmo objetos e elementos imaginários para seu fantasma. Com isso promete uma consistência imaginária para suturar sua divisão subjetiva. Daí nossa proposição que afirma: “a sociedade, a cultura, a história, a economia, a política, são formações discursivas, simbólicas e/ou imaginárias que buscam grafar o real da impossibilidade do gozo”.

Duas conclusões políticas fundamentais:

- a) A realidade não só é precária como é ilusória, pois opera um recobrimento do real, e não da realidade social, como se propôs numa tradição marxista;
- b) A “moral do poder” opera esse recobrimento através dos serviços dos bens, pois como diz Lacan, “o âmbito do bem é o nascimento do poder” (Lacan, op.cit.: 279).

Ora, não podemos ver aqui as duas estratégias fundamentais que habitam as formulações discursivas políticas, e que foram definidas na tradição deste campo como as “ideologias” e a “propriedade” ou os “bens”? Duas vias de realização ontológica – fantasmática – muito próprias de nossos tempos, que poderíamos também definir como a relação entre o “saber” e o “gozo”, sendo este último aquele que Lacan definiu como o “mais-de-gozar” (Lacan, 2004).

Isto pode nos dizer duas coisas:

- a) Que o gozo – como um mais-de-gozar – e o fantasma, participam como motivo fundamental para um balizamento dos cálculos do poder;
- b) E que eles funcionam como o objeto primordial da política;

Essas conclusões nos permitem sugerir uma outra premissa, esta mais ousada, mas que se inscreve como consequência e conclusão de todas as outras:

o gozo é o objeto e a verdade da política, pois é o que move suas pretensões ontológicas, mercadológicas e de propriedade.

II. A Modernidade e o “Serviço dos Bens”

Sobre essa verdade da política, Lacan nos esclarece muito bem quando discute a função do “serviço dos bens”. Preocupado em confirmar uma ética da psicanálise que ultrapasse a lógica do serviço dos bens – por onde envereda a ética moderna – Lacan vai tomar uma posição política com preocupações genealógicas, pois passa a entender o serviço dos bens como fazendo parte da “ordem dos poderes” (Lacan, 1988: 377) na modernidade.

Ele vai pensar a questão do bem como uma problemática que habita as relações de troca entre os homens (op.cit.: 266/267), mas que se define como uma “falcatrua benéfica do querer-o-bem-do-sujeito” (idem: 267), e que, por isso mesmo, diz respeito a uma relação direta com o desejo; não no sentido de causá-lo, mas pelo contrário, com uma forma de oferecer-lhe um acesso aos mais variados e “tentadores” bens – o que curiosamente denomina “a *via americana*” (idem: 267) – de maneira que resulta num desvio dessa condição trágica que habita o desejo humano. Encontramos aqui o nascimento da lógica da economia capitalista de gozo, e sua forma anuladora do desejo, que funciona por meio do oferecimento de um gozo dos objetos que sustenta uma “falcatrua”: a de uma possível recuperação do gozo perdido – mais-de-gozar – no âmbito do mercado.

Lacan situa essa problemática em sua condição genealógica, a partir de sua emergência moderna, quando a felicidade passou a ser um problema de política (idem: 350) e o campo dos bens tomou uma forma utilitarista.

Lembrando das proposições utilitaristas de Bentham e das análises de Marx sobre “valor de uso” e sua discordância quanto a lógica utilitarista, Lacan inocula a dimensão do gozo lembrando que há também “sua utilização de gozo”²⁰⁶. Ou seja, ele sinaliza que a exploração e a expropriação capitalista implicam numa expropriação do gozo, dos gozos dos bens e do gozo da felicidade. É por esta via que vai situar essa questão no campo dos poderes e na lógica da propriedade burguesa, afirmando que “dispor dos seus bens é ter o

²⁰⁶ Vemos aqui a antecipação do que viria retomar no seminário 16 em sua analogia entre a mais-valia e o mais-de-gozar (Lacan, 2004).

direito de privar os outros dos seus bens” (idem: 279). Ou seja: a dimensão política do gozo na modernidade interpretada.

Não estaríamos aqui diante da origem de uma problemática contemporânea, no que diz respeito a uma escolha ética do sujeito entre o desejo e o gozo? Lacan vai demonstrar posteriormente – em seu seminário “De um Outro ao outro” – que a espoliação do saber e do gozo do escravo retorna a ele na forma de oferecimento de um gozo “recuperado”, “reciclado” no mercado dos saberes e dos objetos; quer dizer: o escravo é espoliado, “desterritorializado” em seu lugar simbólico, para vir a se transformar em consumidor. Mais do que uma questão política, o que se apresenta aqui diz respeito ao processo de constituição das subjetividades modernas e contemporâneas, através de uma espoliação dos meios de gozo e do saber inconsciente, produzindo um “esvaziamento” do sujeito pós-moderno, que instalado na lógica do consumo e da recuperação do mais-de-gozar, vê enfraquecida a “escolha forçada” (Lacan, 1988a) pelo desejo. A oferta de uma recuperação do mais-de-gozar, termina por fragilizar a posição subjetiva, fálica e desejante do sujeito.

Por isso mesmo, Lacan confirma uma posição ética e política da psicanálise contrária a lógica do “serviço dos bens”. Diz ele: “um repúdio radical de um certo ideal do bem é necessário para chegar apenas a apreender em que via se desenvolve nossa experiência”. Isto porque, sendo o campo dos bens uma problemática política, ela desconsidera o desejo e levanta, portanto, “uma muralha poderosa na via de nosso desejo” (idem: 280).

A psicanálise, então, toma uma posição política diante desta problemática, já que não tem porque constituir-se “como garante deste devaneio burguês” (idem: 364). Mais do que isso, ela repudia em sua ética toda a lógica política da necessidade, a ética utilitarista burguesa e a moral do poder; já que quanto ao desejo, nada querem saber.

O Direito ao Gozo

O que essas interpolações descrevem é uma certa genealogia do gozo por onde Lacan direciona suas problematizações no seminário sobre “A Ética...”. Tendo sido aluno de Kojève e acompanhado seus seminários sobre Hegel, não causa surpresa que sua primeira abordagem sobre e o gozo se dê através da teoria do direito de Hegel.

A modernidade e toda problemática do direito à propriedade que, conseqüentemente, leva às regulações relativas ao contrato social, apresentam questões fundamentais que Lacan vai interpretar a partir da noção de gozo, ou melhor, a partir do paradoxo do direito ao gozo.

O direito à propriedade e o contrato social inauguram uma problemática ética moderna que implicam os “direitos” do homem, sua felicidade e seu bem. **É o momento em que o bem e a felicidade se tornaram questão de política.** Eis o momento genealógico do “nascimento do poder” (idem: 279). Porque o que se inaugura aqui é o direito ao usufruto, ao gozo dos bens, das propriedades, do corpo enfim, como a primeira propriedade do sujeito. **Um direito que implica que o outro renuncie ao gozo de minha propriedade.** Por isso mesmo diz Lacan, que “a segurança do gozo dos ricos na época em que vivemos encontra-se aumentada pelo que eu chamaria de legislação universal do trabalho” (idem: 244). Eis um gozo “calculado”...

Esse momento é muito bem resumido e articulado com as questões psicanalíticas relativas ao objeto por Brausntein na seguinte passagem:

Aqui confluyen rápidamente la teoría del derecho y la del psicoanálisis pues se plantea desde un primer momento la cuestión fundamental de la primera propiedad de cada sujeto, el cuerpo, y de las relaciones de este cuerpo con el cuerpo del otro tal como ellas están aseguradas por un cierto discurso o vínculo social. Cuestión de la compra y la posesión del otro en el esclavismo, el feudalismo o el capitalismo y también problemática psicoanalítica del objeto de la demanda, oral o excrementicio, que se centra en esta cuestión del goce, del usufructo, de la propiedad del objeto, de la disputa em torno al goce del mismo y al goce como objeto de litigio, de la apropiación o expropiación del goce en la relación con el Otro (Braunstein, 1990: 16).

Os imperativos morais que se apresentam neste momento são sugestivos desta lógica inconsciente de distribuição e expropriação do gozo. Tanto

Kant como Sade formulam seus imperativos mobilizados por essa via do gozo que se abre pela lógica dos “direitos”. Lacan lembra que apenas sete anos separam as publicações da “Crítica da Razão Prática” de Kant – publicada em 1788 – e “A Filosofia da Alcova” de Sade – publicada em 1795.

Em Kant, o imperativo tem várias escritas; mas de maneira geral sua idéia pode se resumir no seguinte: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos”. Ou por outra: “Faz de modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal” (Kant, apud Lacan, op.cit: 98).

Quanto a Sade a inclusão do gozo na máxima que o orienta fica mais explícito – como era de se esperar...: “Tenho o direito de gozar do teu corpo, pode dizer-me qualquer um, **e exercerei esse direito**, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (Sade, apud Lacan, 1998: 780, [grifo nosso]).

Em ambos os imperativos a questão que se interpola inconscientemente e que se tenta legislar ou moralizar, diz respeito ao gozo, ao usufruto, da primeira propriedade: o corpo.

Duas considerações podem ser formuladas sobre isso: a primeira dirigida ao que já discutimos anteriormente e que diz respeito aos efeitos paradoxais do caráter de universalização dos imperativos; ou seja, aos seus efeitos de gozo, pois na ânsia de aniquilar qualquer traço significativo das suas formulações morais, ele incorre naquilo que busca dissolver: paradoxalmente produzem um gozo com a submissão do sujeito com a ordem imperativa: goza!

Buscam anular todos os “efeitos de sujeito” através da universalização, como uma tentativa de eliminar todo o sentimento da moral, todos os efeitos subjetivos e de gozo, mas terminam por produzir um sujeito apático, covarde quanto ao desejo, e por isso mesmo culpado e penitente em seu gozo cristão. É esse o paradoxo da relação do gozo com a lei muito bem formalizado por Freud com a noção de supereu no “Mal-Estar na Cultura”.

Uma outra consideração se refere a mudança introduzida por Kant na ética moderna. Ele funda a ética moderna, retirando-a de toda a sua

pregnância com um bem supremo e com o prazer tal como se observava na ética clássica, especialmente na ética aristotélica. **O prazer deixa de ser um bem e, portanto o objeto da ética moderna. Daí por diante é uma voz imperativa da razão pura que se deve obedecer, e não o prazer.** Toda “pulsão ou sentimento” (Lacan, 1998: 777), todo interesse por qualquer objeto deve ser excluído como patológico – *pathos*. **Funda-se uma tradição da *apathia* e da “felicidade no mal” (op.cit: 776) cuja ascensão observou-se no século XIX.**

Do mesmo modo, Sade procede por universalização exigindo do sujeito uma submissão semelhante a uma ordem, mas desta feita uma ordem de gozo: goza! Um imperativo regido pela “vontade de gozo” (idem: 784).

Sendo assim, “Kant tem a mesma opinião de Sade” (Lacan, 1988: 102). O imperativo kantiano mantém recalcado o imperativo sadeano. Ambos procedem de maneira tal que seus imperativos buscam distanciar-se, desconhecer o vazio próprio de *das Ding*.

Não podemos deixar de observar a semelhança destas proposições imperativas com a famosa passagem de Freud no “Mal-Estar...”, quando comentando acerca da agressividade humana, afirma que:

...os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no Maximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário são criaturas entre cujos dotes instintivos [pulsionais] deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante em potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (Freud, 1974: 133).

Os imperativos morais e a “cruel” descrição freudiana parecem se encontrar na lógica moderna da “felicidade no mal”, que não difere do usufruto e do direito ao gozo dos bens e do corpo do outro. Trata-se de uma polêmica que se move em torno da “ordem do poder”, da questão dos direitos ao gozo e aos bens, fundando uma “moral do poder” e uma “economia política capitalista do gozo” na modernidade.

Não poderíamos pensar que a descrição freudiana, por mais estrutural que possa parecer, não deveria enquadrar-se numa relativização genealógica promovida pela análise de Lacan acerca dos “serviços dos bens”, tal como se constituíram na modernidade, berço do poder?

O que se funda neste momento do “nascimento do poder” é uma política dos direitos, que tem como corolário uma “política dos gozos” – ou dos “bens” – das gestões do gozo na cultura; mas que pode ser pensada em sua genealogia, já que nem sempre assim se apresentou, como já demonstraram as pesquisas foucaultianas sobre uma genealogia dos poderes na modernidade.

De forma semelhante Foucault demonstra que a modernidade fundou uma política disciplinar, um poder disciplinar que implica a produção do corpo enquanto objeto deste poder²⁰⁷, mas também como sujeito de uma subjetividade ancorada no próprio corpo. O poder cria, para Foucault, o corpo moderno, esse corpo que se torna um “bem”, seja para o sujeito enquanto proprietário feliz dos direitos ao gozo do corpo e ao sexo, seja o outro, que pode utilizá-lo como um “bem” – uma nova mercadoria como diria Marx – na lógica da produção industrial-disciplinar.

O que temos aqui descrito é o momento do “nascimento do poder”, tal como se constituiu na modernidade, mas também o “nascimento do gozo” moderno e do corpo como bens fundamentais na “economia política de gozo” moderna e contemporânea. Porque se estabelece neste momento um “modo de sujeição” moderno, relativo aos imperativos morais, cuja lógica é a da “felicidade no mal”. Essa sujeição implica o que Lacan viria a denominar de uma “forclusão” do sujeito pela ciência, e, poderíamos acrescentar, pelas “injunções superegóicas” da modernidade: uma direção no caminho da imanência do gozo na cultura.

Se o imperativo kantiano serve como modelo de uma ética moderna, e se ele mantém um imperativo sadeciano recalcado, só poderíamos esperar um retorno na forma sintomática de uma “injunção moral de gozo”, como

²⁰⁷ Foucault desenvolve essas questões inicialmente em “Vigiar e Punir” (1977). Retornaremos a esse ponto posteriormente.

um ordem de gozo que caracteriza nossos tempos “pós-moralistas” (Lipovetsky, 1994).

III. Gozo e Modernidade: Uma Nova Injunção do Supereu

Diante desses paradoxos da gestão moral e política do gozo, constatamos aqui uma boa via para entendermos algumas questões contemporâneas, relacionadas aos diagnósticos dos mais variados acerca do que se denomina de atualmente de “cultura do narcisismo” (Lash, 1999), ou “sociedade do consumo” (Touraine, 1999) – entre outras nomeações. Como veremos de maneira mais detalhada, os efeitos dessa nova configuração social podem ser pensados a luz dessa política de gestão do gozo na cultura, como efeitos colaterais e sintomáticos, efeitos de retorno que uma via do gozo com os objetos, o “serviços dos bens”, inaugurou na modernidade, através da cumplicidade entre ciência e capitalismo²⁰⁸.

Seguindo Lacan poderíamos dizer que a modernidade estabeleceu uma “nova incidência social do supereu”, onde passamos de uma lógica cultural freudiana da renúncia do gozo²⁰⁹, para uma outra onde se apresenta como uma ordem: goza!

Vimos até agora demonstrando como a psicanálise e muito especialmente Freud tratou as correlações topológicas entre o sujeito e as interdições culturais. Deixamos claro como Freud prioriza o lugar da Lei, da “interdição do incesto”, e seus processos de inscrição psíquica – recalçamento²¹⁰, assim como os efeitos destas inscrições na constituição de instancias psíquicas, como o supereu e o ideal do eu (Freud, 1976c). Essas instâncias respondem pela internalização da Lei e seus paradoxos: seus efeitos de gozo, de alienação no desejo do outro, mas também seus efeitos de singularização subjetiva.

²⁰⁸ Lacan desenvolve essa cumplicidade no seminário “De um Outro ao outro” (2004). Retornaremos a esse ponto posteriormente.

²⁰⁹ Lembramos que Freud trabalha com essa hipótese de uma incidência da Lei simbólica da cultura, produzindo uma “renúncia pulsional”. Ver Freud, [1913/14], 1972; [1930], 1974; entre outros.

²¹⁰ Perpassa em toda a obra de Freud, uma teoria do recalque (Freud, 1972b; 1974d)

Essas proposições em Freud comportam uma concepção interditora da cultura, que acompanha sua concepção de supereu. Ora, Freud era um homem do século XIX, que morreu no ano de 1939; por mais que ele já estivesse atento para o mal-estar na modernidade, ele não sofreu os efeitos do que hoje se denomina de pós-modernidade, ou contemporaneidade, própria dos tempos pós-guerra. A intensificação dos processos de labilização das interdições, ou de “declínio da imago paterna”, uma instalação imanente de uma bio-política e da lógica capitalista na cultura; essas mutações culturais contemporâneas não obtiveram tempo hábil para produzir seus efeitos em sua obra.

Lacan, por sua vez, nos possibilita os instrumentos conceituais mais pertinentes para pensarmos essas transformações contemporâneas. Sua concepção de supereu, de gozo, sua topologia dos quatro discursos assim como sua trilogia dimensional do Real, Simbólico e Imaginário, renovam não só a psicanálise, mas abrem novas possibilidades de pensar não só a clínica, mas também uma genealogia do gozo na modernidade e contemporaneidade.

Como veremos mais detidamente, Lacan em sua obra possibilita pensar que os efeitos desses deslocamentos modernos e pós-modernos, parecem implicar numa fragilização de um “gozo fálico”²¹¹ – um gozo permitido pelos ideais culturais e pela linguagem, um gozo normatizado pela castração – e por outro uma intensificação imaginária, uma capitalização do “mais-de-gozar”²¹², permitida pelo oferecimento excessivo dos objetos (fetiches?) na lógica do consumo contemporânea.

Lacan nos fornece uma teoria do gozo no laço social, assim como uma série de proposições que nos instrumentalizam para pensar as mutações culturais e discursivas e seus efeitos no laço social; o que nos indica uma preocupação com uma genealogia do gozo e da psicanálise na modernidade, e que se reflete nos seus diagnósticos e sua atualização recorrente em toda sua obra.

²¹¹ Esse é um dos ‘nomes do gozo’ que Lacan estabelece em sua ‘teoria do gozo’ no decorrer de sua obra. Sobre isso ver Braustein, 1990.

²¹² Ver nota anterior.

É possível observar também que, para Lacan, o discurso científico e o capitalismo – a “economia política capitalista” – produziram efeitos significativos numa economia de gozo do sujeito, modificando a lógica simbólico-cultural da renúncia em prol de uma relação imaginária de recuperação do gozo.

Podemos visualizar um primeiro diagnóstico dessa nova incidência social do supereu, na seguinte passagem do seminário “A Ética da Psicanálise”, já citada acima, mas que nos parece importante relembrar:

*Freud escreve o Mal-Estar na Civilização para dizer-nos que tudo o que passa do gozo a interdição vai ao sentido de um reforço sempre crescente de interdição. **Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre se vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu.***

*Por que será que não ocorre o mesmo no sentido contrário? Não é absolutamente o caso, é um fato, e **todo aquele que avança na via do gozo sem freios**, em nome de qualquer forma que seja de rejeição da moral, encontra obstáculos cuja vivacidade sob inúmeras formas nossa experiência nos mostra todos os dias, e que, talvez, não deixam de supor algo único na raiz (Lacan, 1988: 216-217).*

Por mais que não esteja explícito nessa passagem, mas apenas sugerido, Lacan está antecipando nossas discussões atuais acerca de um funcionamento contemporâneo entre o sujeito, a Lei e o gozo. Ele parece descrever de forma precisa essa passagem de uma lógica cultural montada numa prescrição da renúncia pulsional tal como descrita por Freud, para uma cultura neoliberal, “pós-moralista”, como sugere Lipovetsky (1994: 17); ou mesmo essa mutação sugerida por Melmam, de uma cultura organizada pelo recalque para uma outra regida pela exibição do gozo (Melmam, 2003: 16). Podemos escutar daí uma sinalização do que viria a ocorrer em nossos dias, ou seja, um “avanço na via do gozo sem freios”, o que não determina uma liberação das instâncias e discursos morais na cultura; pelo contrário, o que observamos é uma recrudescência dos efeitos de injunção superegóica, ou seja, de uma submissão cada vez maior ao que Lacan denomina de uma ordem superegóica: goza!

Lipovetsky em sua leitura do que denomina de uma “sociedade pós-moralista”, também constata o fim da lógica superegóica freudiana. Diz ele: “Deslegitimando a liturgia do dever, a cultura contemporânea liberta a moral de um

'resto' religioso: temos proibições, mas já não temos prescrições sacrificiais, valores, mas não imperativos heróicos, sentimentos morais, mas não sentimentos de dívida" (Lipovetsky, op.cit: 67). E conclui seu diagnóstico: "Nada disso tem grande relação com as angústias da culpabilidade e a tirania do super-ego" (idem: 67).

O que lhe passa despercebido é que essa era do pós-dever parece ter estabelecido um outro imperativo, que não age mais pela interdição sacrificial simbólica, mas sacrifica o desejo em nome de uma submissão a uma ordem superegógica de outra espécie: uma ordem de gozo, uma vontade de gozo.

Os fenômenos clínicos acima citados²¹³, cujo modelo principal segue a lógica das "adições", delatam esse modo de submissão a essa ordem de um gozo imperativo. Os obstáculos aos quais Lacan se refere, diz respeito a dissolução sempre crescente de uma posição subjetiva em nome de um gozo de morte, uma escolha pelo que Guymard denomina de um "gozo do trágico" (Guymard, 1996), em detrimento do trágico do desejo.

Isso nos indica que o liberalismo político, como uma ideologia fundamental do capitalismo, que sustentou uma série de movimentos libertários no mundo moderno, não logrou alcançar aquilo que intentava: uma liberdade da diferença. Conseguiu no máximo uma produção das "diversidades", tais como se estabeleceram hoje como diversidades sexuais. Ocorre que as diversidades nem sempre implicam em um reconhecimento da diferença; pelo menos a diferença tal como definida pelo campo da psicanálise; ou seja, uma diferença sexual que implica uma perda de gozo do corpo²¹⁴. Pelo contrário, o que se apresentam na atualidade são formas de gozo sustentadas pelo que Lacan definiu como um "desmentido da castração", ou seja, algo semelhante ao imperativo de gozo sadeano (Lacan, 1998), uma moral as avessas que obriga o sujeito a uma submissão ao gozo. Um gozo intimista através da realização da fantasia sexual, como uma forma de desconhecimento e de renúncia em participar do laço social: um gozo onanista.

²¹³ Referimo-nos a nossa Introdução.

²¹⁴ Fazemos referência a definição de Lacan para a castração como uma submissão do sujeito a estrutura da linguagem, que determina uma perda da "coisa" (*das Ding*) (Lacan, 1988).

Ou seja, as formas de gozo contemporâneas, não são excessos de liberdade quanto ao corpo e ao gozo (e aqui concordamos com Lipovetsky) – já que neste campo não há liberdade – mas produtos de uma certa injunção pós-moderna do supereu que funciona como uma ordem de gozo: goza! Mais do que a renúncia ao gozo, o que observamos clinicamente no “sujeito pós-moderno” é uma injunção superegóica de gozo. Não seria difícil demonstrar a genealogia destas formas de gozo, através dos efeitos colaterais dessa cumplicidade entre ciência e capitalismo²¹⁵.

De uma forma mais direta, influenciada pelas proposições de Lacan, Žižek produz também um resumo diagnóstico de nossa atual situação em relação a uma economia de gozo no laço social. Diz ele:

*Creio que a teoria lacaniana pode dar conta do paradoxo fundamental de nosso universo simbólico nesta época que chamamos de permissiva, pós-ideológica, etc. **A maneira lacaniana de definir o supereu funciona perfeitamente para explicar como, nessa época permissiva, temos injunções superegóicas ainda mais fortes.** Não estamos mais diante da velha situação psicanalítica descrita por Freud por meio da idéia de supereu – situação que articulava civilização e repressão ao insistir que não podemos gozar porque internalizamos proibições sociais e uma autoridade paterna que culpabiliza o prazer sexual. (...). O que temos hoje é o exato oposto dessa situação. A injunção social diz hoje: “Goze de todas as maneiras!”. Goze sua sexualidade, realize seu eu, encontre sua identidade sexual, alcance o sucesso ou, mesmo, goze uma ascese espiritual (Žizek, apud Safatle, 2005).*

Como vimos, Lacan, em sua releitura ética da psicanálise e da relação do sujeito como o “outro” da cultura, demonstra um laço peculiar do sujeito com o gozo e a Lei²¹⁶, que acompanha essa lógica freudiana da perda e da restituição do gozo. Seguindo Freud, mostra como a cultura exige uma normatização e uma renúncia de gozo ao sujeito, mas oferece uma troca simbólica

²¹⁵ Os excelentes livros de Lipovetsky (1994) Lebrun (2004) e Melmam (2003a) discorrem sobre essas hipóteses.

²¹⁶ A Lei é escrita por Lacan com “L” maiúsculo, já que se trata de Lei Paterna e não da lei jurídica. Há uma diferença de “dimensões” entre ambas; sendo a primeira da dimensão do simbólico, a segunda é do imaginário. Acompanhamos a topologia lacaniana dos “nós borromeanos” e as dimensões da experiência humana definidas como: o real, o simbólico e o imaginário. Ver Lacan, [1973/74].

seja através dos seus ideais, seja por meio de objetos para o “uso”²¹⁷. Essa operação, contudo, é marcada por uma “falha”, por uma impossibilidade da consecução totalizante, produzindo um “mal-estar” e deixando um “resto” – um “mais-de-gozar” – próprio de toda operação simbólica.

É importante ressaltar que tanto em Freud como em Lacan, esta lógica não é equivalente, no sentido de que o que se perde a partir da renúncia, não se recupera completamente; não há equivalência entre o que se renuncia e o que se recupera na ordem simbólica da cultura. O gozo perdido com o objeto renunciado, não equivale ao gozo recuperado com o ideal fálico-simbólico na cultura. Há um resto aí, que o sujeito aceita perder; resto que Lacan denominou de objeto pequeno a, ou simplesmente, “mais-de-gozar”.

Ocorre que Lacan também nos informa que o capitalismo, em cumplicidade com a ciência operou efeitos significativos numa economia de gozo do sujeito, no momento em que alterou a lógica simbólico-cultural da renúncia em prol de uma relação imaginária de recuperação do gozo. Se não havia essa equivalência entre o que se renuncia e o que se recupera, o capitalismo, criando um “mercado do gozo” (Lacan, 2004: 16) e um “mercado do saber” (op.cit: 35), produziu essa equivalência – imaginária – que ele descreve como uma equivalência entre o “mais-de-gozar” e a “mais-valia”; ou seja, um nova forma de contabilização e recuperação mercadológica do gozo renunciado.

A modernidade – e sua mais nova versão a contemporaneidade – através da ciência e do capitalismo, fundou uma forma peculiar de recuperação e contabilização do gozo: o mercado. Hei-nos então dispostos diante de um “mercado do gozo”, que é ao mesmo tempo, um “mercado do saber” e da verdade; novas formas de subjetivação do sujeito moderno.

Neste mesmo sentido, Lacan nos esclarece os efeitos que o discurso científico produziu, a partir do estabelecimento de uma outra relação entre o simbólico e o real, determinando uma outra disposição discursiva entre o saber, o gozo e a verdade (que para Lacan é do campo do real); efeitos de sujeito, assim como a produção de um “mercado do saber”. O capitalismo e a ciência

²¹⁷ Lacan realiza uma aproximação da noção de gozo com a idéia de “valor” em Marx, principalmente com as proposições acerca do “valor de troca” e “valor de uso”. Ver Marx, 1982.

alteraram a relação entre o saber e o gozo, que tradicionalmente era de renúncia, de maneira que o que se tem agora é o saber participando da produção de objetos que prometem uma possibilidade de recuperação do gozo – mais-de-gozar – ou mesmo através de um saber meio de gozo²¹⁸.

Quer dizer: essas mutações alteram o “modelo cultural da neurose” utilizado por Freud. A lógica freudiana apresentada em seus textos analíticos-políticos segue a mesma dinâmica do “recalque” apresentada em suas teorizações clínicas; ou seja, uma gestão do gozo através das interdições simbólicas da cultura, sustentadas por um lugar de “exceção”, assimétrico, equivalente ao lugar do pai; a renúncia de um objeto primário de gozo – a mãe – em nome dos ideais fálicos da cultura²¹⁹.

Como dissemos, os tempos atuais parecem diferir quanto a esse funcionamento cultural de não equivalência entre a renúncia e a recuperação do gozo. Os diagnósticos políticos, sociológicos, filosóficos e psicanalíticos, que assinalam o hedonismo e o narcisismo próprio da contemporaneidade, parece anunciar um funcionamento diferente, muitas vezes oposto a essa idéia de uma passagem do sujeito em direção a uma ordem simbólica e à um outro da cultura. Como se o sujeito contemporâneo vivesse numa possibilidade de equivalência entre o gozo renunciado e o que pode recuperar no espaço do mercado. Ora não é essa a lógica do capitalismo triunfante, que assegura ao sujeito uma transformação das suas perdas – financeiras, que sejam – em novos programas de recuperação²²⁰? Talvez devamos indagar se não se trata de “não querer perder”, ou de “recuperar a qualquer custo” – “gozar a qualquer preço”, como sugere Melman (Melman, 2003a). Estaríamos vivenciando uma “liquidação”²²¹ da lógica de substituição metafórico-simbólica da cultura moderna? Estaríamos vivendo o fim do modelo cultural da neurose?

²¹⁸ Lacan desenvolve essas proposições no seminário “De um Outro ao outro”, especialmente na lição 2 (Lacan, 2004,[1968/69]).

²¹⁹ Esse desenvolvimento apresenta-se explícito em “Totem e Tabu” ([1913/14], 1972).

²²⁰ Uma lógica curiosa é a do cartão de crédito que oferece a transformação dos gastos em pontos, ou milhas; como se pretendesse anestesiar a perda – renúncia/troca – que o sujeito estabelece na compra de um objeto.

²²¹ Termo utilizado por Melman (2003a), ao se referir a uma “liquidação coletiva da transferência” operada na contemporaneidade. Algo próximo das proposições de Lyotard acerca do “fim das metanarrativas”(2000).

Essas mutações demonstram que a lógica estrutural contida nas proposições de Freud e Lacan não são naturais, nem a-históricas, mas imanentes a uma lógica da “produção social”²²²; elas variam de acordo com os deslocamentos genealógicos e diagramáticos de uma época, produzindo um gestão política e discursiva do gozo.

O que podemos dizer por enquanto, é que desde a modernidade, com seu desmantelamento das ordens simbólicas precedentes, sustentado pelo capitalismo, pelo discurso e o saber científico, e com o agravamento deste processo na contemporaneidade, produziu-se uma alteração nesta “topologia de regulamentação dos gozos”. Essa alteração fez incluir nos cálculos do poder, como demonstrou Foucault, a vida, a espécie, as intensidades do corpo, assim como – a partir de Lacan podemos sugerir – incluiu também o mais-de-gozar enquanto análogo a uma mais-valia (Lacan, 2004).

Se o corpo, o sexo e a vida entraram nos cálculos dos poderes modernos, é preciso dizer algo sobre a forma como lidam com os “restos”²²³ dessas contas. Sendo o gozo o que sempre está fora – gozo do ser²²⁴ – ou o que sempre resta de toda operação de linguagem, seja como excesso, ou como excedente, como um “mais-de-gozar”, concluímos que é necessário pensar como os poderes vêm gerindo o gozo em nossa época.

Quais as estratégias político-discursivas que em nossa cultura se vem agenciando os restos das suas operações simbólicas e imaginárias – políticas, enfim? Como tratamos o real do sexo, do corpo e da morte (Lacan, 1985)? Como agenciamos politicamente aquilo que cai dos orifícios pulsionais?

²²² Usamos a terminologia proposta por Deleuze e Guattari no “Anti-Édipo”. Ressaltamos, contudo, antes que se abata qualquer precaução antisociológica, que a concepção de “produção social” que estabelecem, ultrapassa em complexidade, um entendimento rápido deste termo.

²²³ Lacan utiliza-se da expressão matemática para dizer da incompletude de qualquer operação simbólica ou imaginária sobre o real. As operações da linguagem sempre deixam um resto, que Lacan achou por bem denominar de objeto pequeno *a*. Ver Lacan, [1967/68]

²²⁴ Sobre essas definições do gozo, ver Lacan, 1985 e Braunstein, 1990.

CAPÍTULO V

O SABER, A VERDADE E O GOZO NA MODERNIDADE

I. A Função Política do Saber na Modernidade

Dois autores, Foucault e Lacan, cada um a sua maneira e com objetivos diferentes, tentaram demonstrar que a modernidade operou uma mutação na relação discursiva entre o lugar do saber e da verdade, o que determinou a emergência das mais variadas práticas e saberes.

Foucault comprovou historicamente a intensificação da produção desses saberes, que respondiam às demandas políticas de ordenação, de adaptação e subjetivação, sustentados por uma lógica do “poder disciplinar”, por uma “anátomo-política” e uma “bio-política” que marcaram a condição genealógica da modernidade. Ele esclarece como se produziu uma nova “economia política da verdade”, através de uma série de sistemas e aparelhos de saber, que tem por função uma constituição e controle do sujeito em sua condição

de objeto, assim como em sua subjetivação. Neste mesmo sentido, analisa todo um processo ético-político de subjetivação pela sexualidade, através da produção incessante de uma *scientia sexualis* (Foucault, 1988), ou seja, uma intensificação dos saberes sobre o sexo.

Lacan, por sua vez, tentando entender uma certa posição da psicanálise diante da ciência e da modernidade, sugere que neste momento histórico, constitui-se um “mercado do saber” (Lacan, 2004), fruto de uma mutação operada por uma cumplicidade política e discursiva entre filosofia, ciência e capitalismo. **A verdade fez junção com o saber o que fundou um mercado do saber e da verdade. A partir daí o saber passa a ser também um produto a ser ofertado, como lenitivo para a “divisão subjetiva”²²⁵ do sujeito, em suas catedrais universitárias; além de participar na produção dos objetos no “mercado do gozo” (op.cit) capitalista.**

Com esses autores podemos entender que o saber na modernidade obteve um lugar e uma função de operador político como até então não existira. Sendo assim, todos os saberes modernos – inclusive a psicanálise – podem ser submetidos a uma justa interrogação ética e política; trabalho já brilhantemente desenvolvido por Foucault, em sua genealogia do poder.

Inquirir acerca da dimensão política de um saber e sua prática implica em interrogar suas próprias categorias de maneira a visualizar a forma como se dispõem nesta relação genealógica, nesta função política estabelecida na modernidade entre o lugar do saber e da verdade. Desvelar seus compromissos políticos inconfessáveis, impõe que se examine suas possibilidades de resistência e “corte”²²⁶ com as demandas sócio-políticas de uma época, a partir de uma sondagem da posição lógica e ética que sustenta seus conceitos.

Essa dimensão política dos saberes posiciona-os num movimento paradoxal: por um lado eles podem se inserir numa “economia discursiva” da modernidade, respondendo a determinadas demandas sócio-

²²⁵ Referimo-nos ao axioma psicanalítico fundado por Freud, que estabelece uma divisão subjetiva para o sujeito (Freud, 1972c).

²²⁶ Não estamos nos referindo a noção de ‘corte epistemológico’, tal como concebida por Bachelard. Estamos mais próximos de idéia de uma ‘desconstrução’ (Derrida, 1991), ou mesmo de um ‘efeito de real’ que uma revelação da verdade produz (Lacan, 1988), um corte, portanto, no sentido lacaniano.

políticas, compactuando com as formas diagramáticas do poder; por outro eles podem se situar de maneira crítica frente a essas composições genealógicas, introduzindo uma diferença, uma desconstrução do caráter “fascista” (Foucault, 1993) dos conceitos e dos discursos, dimensionando ou seus “buracos”, fornecendo instrumentos para se “pensar o impensado” (Lins, 1997) e permitindo uma apreciação genealógica de suas próprias condições de possibilidade.

Ocorre que o mais curioso e interessante deste funcionamento, é que essas duas faces não são excludentes. Certamente que podemos observar saberes e práticas que simplesmente respondem à determinadas demandas políticas de adequação e subjetivação – as “pseudotecnologias”, as “tecnologias do eu”; mas constatamos, sobretudo, um movimento paradoxal do poder e de suas restaurações, que faz com que mesmo as desconstruções mais ferrenhas e mais saudáveis, mesmo as dimensões críticas mais radicais, passem por uma recomposição discursiva, por um “agenciamento” (Deleuze e Guattari, 1976), por uma “capitalização” (op.cit.) de suas verdades, que as recolocam no rumo político ditado pela “economia política dos discursos” (Foucault, 1999b) de uma época. Ou seja, há sempre o risco de uma mercantilização dos saberes: eis o “mercado do saber” como solo genealógico da emergência dos saberes na modernidade.

Essa constatação, contudo, não deve nos dirigir para um niilismo político, ou para uma melancolia diante dos nossos tempos sombrios. Esse movimento do poder é inevitável; por isso mesmo que devemos com ele trabalhar. Constatá-lo pode nos precaver contra uma ingenuidade genealógica diante dos saberes atuais; seja ela da ordem de um encantamento com a eficácia de uma prática e ao mesmo tempo uma miopia quanto aos seus comprometimentos políticos, ou mesmo, na forma de um purismo epistemológico que escamoteia um movimento político interno.

O que nos parece é que os efeitos de corte que uma revelação política de uma verdade opera, por mais que sofra as conseqüências de deformação e de reconstrução discursiva do poder, é importante considerar que eles estão operando exatamente aí; ou seja, eles determinam a forma como essa recomposição vai se dar; por isso mesmo que podem intervir novamente

produzindo suas rupturas, numa espiral política rizomática²²⁷ inevitável. É indispensável considerar, contudo, que pelo menos por um instante, num acme intervalar, esse efeito de verdade faz parar esse movimento e sua “ignorância”²²⁸. Esse ponto, esse “furo do poder”, é nele que os saberes e práticas de ordem crítica devem apostar.

II. Modernidade, Ciência e Capitalismo

Para Lacan modernidade, ciência e capitalismo teriam se constituído estabelecendo uma relação de totalidade entre o saber e a verdade, recusando assim a verdade da divisão, da fenda – *spaltung* (Lacan 1998h) – da incompletude do sujeito e do seu saber. Descartes e seu método, assim como Hegel e sua proposição de um saber absoluto seriam os exemplos fundadores desta nova correlação.

O cogito teria sido o momento inaugural de um atrelamento moderno entre o saber e a verdade, momento de reforçamento do sujeito da ciência, que ele define por um certo “ancoramento no ser” (Lacan, 1998h: 870) – uma atadura do ser. É em oposição a essa atadura, mas a partir dela, que Lacan situa o sujeito freudiano. Como esclarece Julien, “o sujeito freudiano é justamente a retomada do cogito cartesiano, mas não sem uma revisão do fundamento de sua certeza” (Julien, 1993: 92).

O que Descartes inaugura, portanto, é uma **relação de totalidade entre o saber e a verdade**. Através do método ele teria incluído a verdade “toda” no campo do saber. A partir daí passa a ser possível produzir verdades e não mais apreciá-las como um saber divino. Essa operação termina por fazer uma sutura da divisão do sujeito aberta pela dúvida. A verdade que se apresentava na própria “enunciação”²²⁹ da dúvida – e, portanto, na *spaltung* do sujeito – fica assim desconhecida. **O saber passa a ser o operador de um**

²²⁷ Fazemos referência a concepção de ‘rizoma’ desenvolvida por Deleuze e Guattari (1995a).

²²⁸ Fazemos referência a proposição de Lacan ao afirmar a existência de três paixões do ser: o amor, o ódio e a ignorância (Lacan, 1988).

²²⁹ Lacan sugere uma divisão do sujeito entre o ‘sujeito do enunciado’ e ‘sujeito da enunciação’ (Lacan, 1998d).

fechamento subjetivo diante da dúvida, na forma de uma “foraclusão”²³⁰ da divisão subjetiva do sujeito. Para Lacan é isso que permite a emergência da ciência enquanto um saber que foraclui a divisão do sujeito. Daí porque afirma ser a ciência uma “paranóia bem sucedida” (Lacan, op.cit: 889).

A relação entre verdade e saber, portanto se modifica. Antes desta operação discursiva, a verdade, por mais que habitasse um lugar totalizante – a substância divina – ainda assim se apresentava como desconhecida, ou como um saber divino que se manifestava na forma de um ritual²³¹, muitas vezes mágico, da vontade de Deus. Daí por diante, inserida numa ambiência epistemológica, a verdade pode ser sempre e “toda” conhecida e produzida; para tanto, basta que se utilize um bom método. Assim procedendo, não há dúvida, de que se pode chegar a verdades “claras e distintas”²³².

Foi Descartes, portanto, quem instituiu o “sujeito suposto saber”²³³, ou seja, um lugar transferencial onde o saber pode ser totalizado, um Outro onde se situa a garantia do “tudo-saber”. O Deus de Descartes ocupa este lugar, já que seria a garantia das verdades eternas (Lacan, 1988a; Porge, 1998).

Lacan entende essa operação como uma recusa, uma “passagem ao ato”²³⁴ de Descartes, em função da angústia que a divisão do sujeito mobiliza. Essa recusa marcaria de uma vez por todas a relação discursiva da ciência com o saber e a verdade, implicando assim numa recusa de uma verdade própria da dúvida: verdade esta que viria a se configurar como a verdade psicanalítica de uma divisão estrutural do sujeito, de uma falha inaugural.

Daí porque o saber da psicanálise é o saber de uma falha, um saber impossível; um saber do seu objeto – o objeto pequeno *a* – que implica uma impossibilidade do campo do real. **Não há saber do objeto *a* que possa suturar a cisão do sujeito; daí porque o saber inconsciente não permite uma**

²³⁰ Termo utilizado por Lacan para designar o mecanismo da psicose, mas também para dizer da relação da ciência com a divisão estrutural do sujeito (Lacan, 1998h).

²³¹ Importante lembrar que Foucault, apesar de não ter produzido uma obra sobre a ‘história da verdade’ – o que foi uma pena para todos nós – sempre se referiu aos deslocamentos políticos da verdade, e sua transformação de uma verdade ritual, para uma verdade prova (Foucault, 1979).

²³² Fazemos referência a famosa proposição de Descartes no “Discurso do Método” (1986).

²³³ Noção criada por Lacan para falar da transferência em psicanálise, mas fundamentalmente de uma relação de incompletude entre o saber e a verdade (Lacan, 1998h; 2004; 1992).

²³⁴ Lacan faz essa interpretação do “ato” de Descartes no seminário “O Ato Analítico” (seminário 15, inédito).

ontologia; pelo contrário apresenta a hiância, a fenda por onde se pode, em psicanálise, definir o sujeito em sua evanescência. Trata-se, portanto, de um “saber do real” (Lacan, 2002), enquanto o saber de uma impossibilidade.

É esta verdade, a verdade de um limite real do saber, ou melhor, de um limite real do simbólico, que Descartes recusa, demarcando todo um campo onde essa falha passa a ser perseguida com o objetivo de suturá-la. **O saber passa ser o operador moderno da relação do sujeito com o real:** nada de divisão! Nada de angústia! Continua a saber! Eis o imperativo do mestre que anima a relação da ciência com o saber e a verdade (Lacan, 1992).

Modernidade e o Saber Absoluto

Essa recusa cartesiana teria sido enfim deslocada por Hegel para uma consistência do saber, fundando assim o “saber absoluto”. Se a primeira figura do sujeito suposto saber é o Deus de Descartes, a segunda certamente é o saber absoluto de Hegel. Este último se fundaria numa circularidade se fechando em si mesmo, descrita por Hegel em seu método dialético. Como diz Porge,

A negação é o motor do método dialético. Ele parte de uma afirmação inicial, passa por sua negação, a negação da negação, para finalmente chegar a um resultado positivo. Seu avanço tem a forma de uma espiral que suprime conservando (a Aufhebung) as oposições do entendimento. Para Hegel, contrariamente ao que faz Lacan, este processo não se cifra, não se matematiza e se exprime na linguagem comum (Porge, 1998: 124).

Para Lacan esse movimento equivaleria a uma topologia circular e fechada da “esfera”, própria da idéia de um saber como totalidade (Lacan, 1992: 24).

Obviamente que tal deslocamento na relação com o saber implica também um deslocamento no lugar da verdade. O saber moderno se institui como o lugar da verdade recusando toda “verdade para fora da dialética do sujeito e do saber” (Porge, op.cit.: 117).

Isso tem repercussões inevitavelmente políticas, já que esse novo saber, esse “tudo-saber” (Lacan, op.cit: 29) estabelece o que Lacan denomina de uma “nova tirania do saber” (op.cit: 30), instituindo-o como o operador político da verdade na modernidade.

A partir dessa injunção entre o saber e a verdade, a modernidade buscou incessantemente e sintomaticamente uma grafia plena do real, cuja obra de Bentham é paradigmática. Não é casual que dois dos autores com os quais trabalhamos – Foucault e Lacan – tenham se referido de maneira insistente à lógica utilitarista de Bentham, como modelar de uma forma ética e política da modernidade²³⁵.

Esse seria o “sintoma da modernidade”, pois, na ânsia totalitária e utilitarista de ordenação e disciplinamento ela termina por produzir aquilo que busca excluir: o resto. O valor social da igualdade tem como efeito colateral a segregação do diferente²³⁶.

É consensual entre os teóricos da modernidade a idéia de que ela apresenta um caráter contraditório e paradoxal. Se por um lado buscou instituir uma lógica da ordem e da disciplina, por outro produziu rupturas fundamentais com um mundo pré-moderno.

Tornou-se lugar comum duas referências canônicas que ilustram esse caráter contraditório e de mutação: uma de Baudelaire, quando afirma que “a modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável” (Baudelaire, 1997: 25); a outra, uma frase retirada do “Manifesto Comunista” de Marx e Engels e utilizada por Bermam para intitular seu livro “Tudo que é Sólido, se desmancha no Ar” (Bermam, 1987).

Bauman, em sua leitura da modernidade, sinaliza para esse traço contraditório imanente. Por um lado trata-se de um tempo que descobriu a ordem, e a tomou como tarefa política. Diz ele: “podemos pensar a modernidade como um tempo em que se reflete a ordem” (Bauman, 1999: 12). Todo o projeto

²³⁵ Foucault utiliza-se do panóptico de Bentham para descrever a lógica da vigilância do poder disciplinar próprio da modernidade (Foucault, 1977). Quanto a Lacan, refere-se por várias vezes a esse autor, quando discute a ética da psicanálise e suas diferenças quanto ao utilitarismo que se estabeleceu a partir de Bentham (Lacan, 1988).

²³⁶ Freud esclarece essa lógica da segregação em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (Freud, [1921], 1976).

político moderno estabeleceu-se a partir desta pretensão de “manipulação, administração, planejamento” (op.cit: 15); pretendia com isso extinguir algo da ordem de uma “ambivalência”. Ocorre que há aqui uma impossibilidade própria a esse projeto já que a ambivalência como “um aspecto normal da prática lingüística” (idem: 09), jamais poderia ser extinta. O esforço moderno para exterminar a ambivalência recairia na produção da mesma; ou por outra: a luta pelo estabelecimento da ordem teria como corolário a paradoxal produção do caos. Diz ele:

O caos, “o outro da ordem”, é pura negatividade. É a negação de tudo o que a ordem se empenha em ser. É contra essa negatividade que a positividade da ordem se constitui. Mas a negatividade do caos é produto da autoconstituição da ordem, seu efeito colateral, seu resíduo e, no entanto, condição sine qua non da sua possibilidade (reflexa). Sem a negatividade do caos não há positividade da ordem; sem o caos, não há ordem.

Esse caráter contraditório, portanto, faz parte do próprio processo de constituição da modernidade e do que Habermas denomina de sua “autocertificação” (Habermas, 2000). A modernidade introduzindo a dimensão histórica no pensamento, produz uma autocertificação de sua existência, estabelecendo uma ruptura inédita com as “formas de vida tradicionais” (op.cit: 04), desnaturalizando seus pressupostos, distanciando-se das suas verdades absolutas, e constituindo um movimento interno paradoxal de revolução pela autodestruição. Constatando sua existência ela busca revolucionar-se, produzindo uma “oposição a si mesma” (Bauman, 1999: 17).

Modernidade e capitalismo produzem um movimento incessante de “desterritorialização” (Deleuze e Guattari, 1976), de “desregulamentação” (Bauman, 1998: 09) e ao mesmo tempo de uma “reterritorialização” (Deleuze e Guattari, op.cit.), movimentos esses operados através dos saberes, das práticas e dos discursos. Como afirma Zizek, “o estado normal do capitalismo é a revolucionarização permanente de suas condições de existência: desde o começo ele apodrece” (Zizek, 1991: 153/154).

Trata-se de algo homólogo com aquilo que denominamos acima de um movimento pendular dos saberes na sua relação com a espiral rizomática do poder.

Podemos concluir, portanto, que o nascimento, a eficácia e a permanência dos saberes são efeitos dessa mutação política e discursiva operada na modernidade. Essa contradição interna é a condição de possibilidade de emergência dos saberes, inclusive da psicanálise.

O Lugar da Verdade

Como dissemos acima, para Lacan neste momento se estabelece uma outra relação entre o saber, a verdade e o real. Lacan entende essa contradição como o efeito dessa virada discursiva, conseqüência de uma tentativa de apropriação do real, de uma escritura do real pela ciência moderna e pelo capitalismo. Uma outra relação entre o simbólico e o real ai se estabelece. O surgimento da ciência e da lógica produzem um efeito de “desontologização” inscrevendo a letra no real. Um saber do real emerge. A ciência e a lógica permitiram a emergência de uma escritura do real, o que implica um outro lugar para a verdade em sua relação com o saber²³⁷.

Foucault também diagnostica esse deslocamento do lugar da verdade, estabelecendo sua história. Em alguns de seus trabalhos²³⁸ descreve um deslocamento que denomina de uma “passagem da verdade/prova a verdade/constatação” (Foucault, 1979: 116). Ele esclarece que as formas e procedimentos do “poder-saber” na construção da verdade, modificam-se de acordo com as “mutações essenciais da sociedade ocidental” (op.cit: 117). Passamos de uma prática pré-moderna de produção ritual da verdade, onde não há propriamente um conhecimento da verdade, mas sua produção como acontecimento, para procedimentos de experimentação metódica e conhecimento, o que “qualifica um sujeito universal do conhecimento” (idem: 116).

²³⁷ Lacan desenvolve essa leitura na três primeiras lições do seminário 16, “De um Outro ao outro” (Lacan, 2004, [1968/69]).

²³⁸ Especialmente em no texto “A Casa dos Loucos” (1979) e em “A Verdade e as Formas Jurídicas” (1999c).

O lugar da verdade não se modifica apenas como efeito da emergência do saber científico; pelo contrário, é o saber científico que tem como condição de possibilidade, um deslocamento no lugar da verdade, que Foucault descreve como “o estabelecimento e a generalização do procedimento do inquérito” (idem: 116). O inquérito judicial, o inquérito sobre a natureza e a experimentação, deslocam definitivamente o lugar da verdade na modernidade. Portanto, não é a ciência que estabelece uma nova forma da verdade, mas uma mutação nas formas de poder-saber que “dão lugar à relação do conhecimento sujeito-objeto como norma do saber” (idem: 117).

De todo modo, o que se estabelece aqui é uma outra relação entre o saber, a verdade e o real, na forma de uma absolutização do mercado do saber (Lacan, 2004). O que se produz neste momento é uma ilusão ideológica, cientificista de apreensão e ordenamento de todo o real pelo simbólico, da constituição de uma “nova tirania do saber” (Lacan, 2004). O saber – científico ou não – onipotente passou a tentar reger todo o real; acreditou-se piamente que tal saber poderia suturar, obturar todos os buracos da humanidade, curar todas as suas mazelas; bastava que se o aplicasse ao real.

O projeto político moderno é todo ele determinado por essa relação totalizante entre o saber e a verdade. A partir daí é que podemos entender melhor a constituição genealógica dessa ânsia de ordenamento e disciplinamento do mundo, que se manifesta como uma paranóia disciplinar – uma “paranóia bem sucedida” (Lacan, 1998h: 889), como a nomeia Lacan – dirigida ao corpo e ao espaço social; assim como uma obsessão quanto a assepsia do corpo e dos costumes – tal como descreveu Elias (Elias, 1994).

O Modelo do Corpo da Política

Há uma curiosa proximidade entre Foucault e Lacan, no que diz respeito a utilização do modelo do corpo na política. Sabemos que Foucault considera que os deslocamentos genealógicos na modernidade, constituíram um “diagrama disciplinar” e um “bio-poder”, de maneira que estabeleceram uma

relação de imanência entre o poder e o sexo, ou melhor, entre o poder, o saber e o corpo.

De forma semelhante – apesar das diferenças – Lacan descreve a função política deste saber moderno como totalidade nos seguintes termos:

... a idéia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal. Sabe-se disso há muito tempo. A idéia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo – como baseada na boa forma da satisfação, naquilo que, indo aos extremos faz esfera – foi sempre utilizada na política, pelo partido da pregação política. O que há de mais belo, mas também de menos aberto? E o que se parece mais com o fechamento da satisfação (Lacan, 1992: 29)?

Tal como Foucault, Lacan entende que o modelo do corpo habita no núcleo dos discursos políticos, a partir da lógica da totalidade da satisfação. De todo modo ele denuncia uma lógica esférica da totalidade e da complementaridade como o que anima o discurso político, a partir da satisfação das necessidades. Tanto em Lacan, quanto em Foucault o corpo faz parte da lógica e dos cálculos do poder; sendo que se para o segundo trata-se de uma bio-política que intensifica os prazeres do corpo, para o primeiro, diz respeito a uma tentativa de obturação política dos orifícios pulsionais do corpo²³⁹, em função de uma forclusão da divisão do sujeito em nome de uma redução política do desejo. Em ambos os casos, contudo, o modelo do corpo parece ter sido priorizado pelos cálculos do poderes modernos.

Sabemos dos efeitos bio-políticos de tal injunção; exemplos incontestáveis dessa priorização do corpo pelo “bio-poder”: a produção de movimentos segregacionistas, tais como o alienismo – tão bem analisado por Foucault (Foucault, 1991); o higienismo e a medicalização – efeitos de uma política do poder-saber médico – a vigilância e o disciplinamento dos corpos e das subjetividades – mecanismos de um diagrama disciplinar; o comunismo, com uma

²³⁹ Trata-se da idéia psicanalítica da pulsão como sendo o que produz os orifício corporais e mobiliza a libido em suas bordas. Ver Freud, S. Os Instintos e suas Vicissitudes [A Pulsão e seus destinos]. in ESB. e Lacan, 1988a).

aplicação prática de uma ordenação do real pelo saber revolucionário – uma “nova tirania do saber”; e o nazismo²⁴⁰ – como o efeito de uma bio-política moderna – momento no qual as idéias de corpo e de raça entraram nos cálculos do poder.

São experiências políticas que foram sustentadas por um saber totalizante, produto desta nova relação entre o saber, a verdade e o corpo. Essa relação de totalização com o saber produziu essas tentativas de obturar qualquer falha da estrutura. Essas experiências têm ressonâncias com o iluminismo, ou seja, uma forma de através do saber, solucionar as falhas, os buracos do real; seja o saber proveniente da “discursividade” (Foucault, 1992) fundada por Marx, seja a pseudo-genética que sustentou a “solução final” para o nazismo.

É possível concluir que nesses casos há uma “forclusão” da divisão do sujeito e sua impossibilidade de tudo-saber, assim como da dimensão política do gozo e da pulsão de morte.

III. Os Discursos e o Gozo na Modernidade

Uma Gestão do Gozo pelos Discursos: a Topologia dos Quatro Discursos

Como pudemos observar, é possível proceder uma leitura da modernidade partir de Lacan, considerando as relações topológicas entre o saber, a verdade e o gozo. Foi a partir daí que ele esclareceu essa cópula moderna entre o saber e a verdade. A ciência moderna teria produzido uma virada discursiva que instaurou uma relação de totalidade entre o saber e a verdade, vindo a produzir projetos de produção e correção do real através do saber: uma “nova tirania do saber” que passou a ser o grande operador político e instrumento de produção da verdade no mundo moderno.

²⁴⁰ Não deveremos nos deter nesses fenômenos, para os quais algumas obras fundamentais já se produziram. Referimo-nos e recomendamos as seguintes obras: Bursztein, 1998; Foucault, 1988; Žizek, 1991; 1992

Podemos entender a partir do que discorremos até agora, que o saber é causa e efeito de uma perda entrópica. Ele se constitui a partir de uma impotência diante da verdade, mas desencadeia uma busca em recuperar esse resto – de gozo – que não conseguiu significar. Podemos caracterizar uma “era” de acordo como estabelece suas correlações topológicas, discursivas, entre o saber, a verdade, o gozo e o real. **A modernidade, por exemplo, estabeleceu um movimento de recuperação do gozo perdido, desse resto que se “produz” em toda operação significativa, instituindo projetos políticos totalizantes – higienistas e disciplinares – que se por um lado buscaram essa totalização através de uma tirania do saber, também constituíram o corpo como o alvo e o palco da política por excelência.**

Não podemos deixar de considerar neste ponto, a contribuição de Lacan com sua topologia dos quatro discursos, que nos instrumentaliza para uma leitura da modernidade e suas mutações diagramáticas e discursivas, assim como para uma compreensão dos seus efeitos na transformação de uma economia de gozo do sujeito. Sendo o corpo e a bio-política o alvo e a estratégia, respectivamente, da política na modernidade, não podemos deixar de interrogar as formas discursivas e os efeitos dessa interveniência no corpo.

Não podemos cometer o equívoco transcendente de compreender essa mutação discursiva de um ponto de vista representacional-epistemológico; e para que isso não aconteça é necessário situá-la, ou interpretá-la nos termos de uma “economia política do gozo” (Lacan 2004). Já vimos como Lacan situa essa “experiência de gozo” na modernidade, articulada com a emergência do “serviço dos bens” contido na lógica capitalista, assim como na tradição ética moderna da “felicidade no mal”. Vamos observá-la agora por outro ângulo – mesmo que correspondente – que segue sua leitura peculiar de Marx e da “economia política”, interpretando a dimensão do gozo subjacente as trocas econômicas, leitura que possibilitou a construção da sua topologia dos quatro discursos.

Comentando essa correlação realizada por Lacan entre o gozo a ética e uma problemática relativa a uma “economia política”, Rabinovich esclarece o seguinte:

*Esta interpretação é coerente com a declaração explícita, que faz Lacan, no sentido de **que toda a sua teoria sobre o gozo retoma a teoria energética freudiana e o problema da quantidade e da energia em Freud.***

*Lacan o diz claramente; a questão não é (o que foi chamado classicamente na psicanálise freudiana) o problema econômico: Lacan o considera como um problema de economia política. Daí a possibilidade de compará-lo com a mais-valia marxista. **Mas acrescenta algo no que foi dito por Marx: que a economia política é uma economia política de discursos; quer dizer que o que distribui a economia e a política é como circula o gozo em um sistema simbólico: pela estrutura do discurso (Rabinovich, 2004: 15, [grifo nosso]).***

O que a noção de gozo e a topologia dos discursos, tal como concebida por Lacan, introduz no pensamento político, renovando-o, é a definição de que **todo discurso é uma forma de gestão do gozo, ou seja, uma forma de gerir essa impossibilidade que marca o corpo de cada um, na relação com o outro, relação essa sempre mediada pelo saber e a verdade.**

No seminário “O Avesso da Psicanálise” – onde produz sua tipologia dos quatro discursos – Lacan se interroga acerca do “lugar da psicanálise na política” (Lacan, 1992: 74). Diante dessa interrogação, profere a seguinte proposição que tomamos como uma direção fundamental deste trabalho. Diz ele: “a intrusão na política só pode ser feita reconhecendo-se que **não há discurso – e não apenas o analítico – que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade**” (op.cit.: 74). Podemos retirar dessa passagem, algumas conclusões valiosas para nosso trabalho.

Ao afirmar que “não há discurso...que não seja do gozo”, Lacan intentava demonstrar que os discursos giram em torno dessa impossibilidade do gozo, e por isso buscam incansavelmente uma grafia dessa falha e dos seus efeitos, numa tentativa sempre inevitavelmente política de governá-lo, de conduzi-lo por seus ideais.

Neste sentido Lacan retorna aos impossíveis de Freud dando-lhes uma roupagem topológica. A psicanálise, a política e a educação – são recolhidos e relidos de maneira mais estrutural, e transformam-se nos quatro discursos radicais: os discursos do mestre, da histórica, do analista e do universitário, cujas funções impossíveis equivalentes seriam:

Mestre	-----	Governar
Universitário	-----	Educar
Analista	-----	Analisar
Histórica	-----	Fazer desejar

Não só a psicanálise, a política, a educação – e a histeria – mas todo e qualquer discurso “comum”²⁴¹ – a religião, a ciência, a moral, a ética, etc. – que se engaje em alguma dessas tarefas, gira em torno desta impossibilidade, deste “mal-estar” que diz respeito a insuficiência desta operação de grafar “todo” o real no campo do simbólico; sempre fica um resto. O resto desta operação Lacan lhe deu uma escritura: objeto pequeno *a*²⁴².

Como sugerimos acima **todo discurso gira em torno de um “núcleo do real” que determina uma impossibilidade de universalização, mas também movimenta uma repetição, ou seja, uma tentativa recorrente de reinscrição em sua lógica, de busca desta plenitude da universalização; essas tentativas de reinscrição desse núcleo do real nos discursos e nos cálculos do poder²⁴³ são o que produzem as ideologias e as ilusões políticas.**

Isto nos leva a pensar a política e o poder a partir desta “topológica” dos discursos, ou seja, como tentativas de grafar o que está sempre escapando dos seus cálculos. Numa passagem do seminário “O Avesso da Psicanálise”, Lacan afirma que “...a referência a um discurso é aquilo que ele **confessa querer dominar, querer amestrar.** Isto basta para catalogá-lo em

²⁴¹ Os quatro discursos de Lacan tem a pretensão de serem estruturais, o que quer dizer que os outros discursos comuns poderiam se encaixar em um dessas construções topológicas.

²⁴² O objeto pequeno *a* é desenvolvido por Lacan no decorrer de sua obra, que marca uma passagem da primazia do registro do simbólico a uma dimensão do real.

²⁴³ Fazemos uma referência a dois autores; por um lado Lacan, que se utiliza deste termo para falar do “cálculo neurótico do gozo”; por outro lado, Foucault nos descreve como o corpo, o sexo e a vida entraram nos cálculos do ‘poder disciplinar’ e do ‘bio-poder’ (Foucault, 1977; 1988).

parentesco com o discurso do mestre” (Lacan, 1992: 65). E mais a frente acrescenta:

...é claro que nada é mais candente do que aquilo que, do discurso, faz referência ao gozo.

O discurso toca nisso sem cessar, posto que é dali que ele se origina. E o agita de novo desde que tenta retornar a essa origem. É nisso que ele contesta todo apaziguamento (op.cit.: 66).

Todo discurso, portanto, faz referência ao gozo, no sentido de que é o que ele está sempre a querer dominar, mesmo que seja isso que ele sempre desconhece, ou mesmo rechaça de sua estrutura. Isso exemplifica o fracasso constante da lógica do discurso da conscientização, sempre presente, seja na política, seja na clínica. O que o discurso da consciência, como uma versão do discurso do mestre, desconhece é exatamente o gozo implicado em qualquer operação discursiva, que entrava a mobilidade do sujeito e o implica numa relação de gozo com o outro.

Daí o paradoxo do discurso e da prática política que encampam em seus projetos, aquilo mesmo que denunciam; o gozo e a servidão. Ora, não é isso que observamos nos momento posteriores a qualquer consecução revolucionária? É exatamente esse caráter paradoxal do gozo que deixa La Boetie na incompreensão do que denomina de “discurso da servidão voluntária”²⁴⁴.

O fracasso dos projetos políticos totalizantes da modernidade pode ser contado a partir dos seus excessos em suas práticas concretas, os excessos de violência, de gozo – como no nazismo – de exploração, de expropriação – como no capitalismo, porque também há um fracasso, mesmo no seu triunfo – mas também no fracasso do controle e da homogeneização do gozo,

²⁴⁴ La Boetie estabelece um paradoxo da servidão voluntária ao interrogar: “Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despender seu sangue e sua vida futura, mas de um só; não de um Hércules nem de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação não acostumado à pólvora das batalhas (...). Chamaremos isso de covardia?”(La Boetie, 1999: 12/13).

tal como encontramos no projeto utilitarista baseado na forma da satisfação do corpo e da necessidade, próprio do comunismo.

Podemos, a partir de Lacan, pensar que esses projetos políticos se sustentam numa topologia discursiva que busca gerir o gozo, grafá-lo em suas impossibilidades, contabilizá-lo para melhor controlá-lo ou acumulá-lo. O mais eficiente desses projetos foi e é, sem dúvida, o capitalismo, pois não se abala com o seu fracasso, pelo contrário, é dele que se retroalimenta, através de uma equivalência entre a mais-valia e o mais-de-gozar.

Os Discursos e a Verdade

Essa gestão discursiva do gozo implica, contudo, um “trabalho da verdade”, o que quer dizer que para a topologia de todo discurso podemos encontrar um lugar da verdade. Essa é a grande intrusão da psicanálise na política: Lacan invade o problema filosófico secular da verdade com a dimensão do gozo. A psicanálise recoloca em questão “variáveis” que não foram consideradas pelo pensamento político e filosófico tradicional: uma lógica inconsciente e o gozo daí originado. A intrusão não diz respeito a uma invasão indevida no campo da política pela psicanálise, mas fundamentalmente refere-se ao fato de que a psicanálise recoloca a problemática do gozo na relação do sujeito com a estrutura de linguagem, com o pensamento e com a verdade; uma intrusão, portanto, do gozo na relação entre o saber e a verdade²⁴⁵. Diz Lacan: “O inconsciente, não é que o ser pense... o inconsciente é que o ser falando, goze e,... não queira saber de mais nada disso” (Lacan 1985: 143).

Encontramos essas relações entre o sujeito, o saber, a verdade e o gozo, na disposição topológica sugerida por Lacan para os discursos radicais (Lacan, 1992): um lugar do agente do discurso, que dependendo de qual significante ocupe esse lugar determina sua “dominância” e nomeia o discurso; um

²⁴⁵ Lacan desenvolve essa relação entre o saber, a verdade e o gozo nos seminários XVI e XVII (Lacan, 2004, [1968/69]; 1992).

lugar da verdade (sob a barra) que sustenta o lugar do agente; um lugar do outro, como o campo do saber e da linguagem; e uma produção como resto de toda operação significante.

$$\begin{array}{ccc} \underline{\text{agente}} & \rightarrow & \underline{\text{outro (saber)}} \\ \text{verdade} & & \text{produção (mais-de-gozar)} \end{array}$$

A verdade, assim considerada, sempre se encontra numa relação discursiva com o saber e com o gozo; ou seja, ela implica sempre uma impossibilidade, não só de tudo saber, mas também de tudo gozar.

Tomando a verdade em sua face de real, como um “semi-dizer” (Lacan, 1998h), Lacan já havia formulado que a subversão do sujeito freudiano implicava numa re colocação do problema da verdade recalcada pela sutura realizada pela ciência entre o saber e a verdade²⁴⁶. A partir daí vai demonstrar que entre o saber e a verdade há uma impotência, já que não se pode dizer toda a verdade; há sempre um resto que, de dentro do saber, produz um movimento duplo de destituição – dúvida/divisão – e produção – sutura – deste mesmo saber.

Lacan politiza essa questão – tal como Foucault – demonstrando que a verdade, o saber e o gozo se articulam discursivamente em torno dessa impossibilidade e dessa impotência – dois movimentos na lógica dos discursos. É porque há uma impossibilidade de dizer a verdade que se se a diz. Os discursos são lógicas inconscientes que lidam com essa impotência da verdade e essa impossibilidade do gozo: goza-se apesar de tudo... goza-se, “con-tudo”... Os discursos são formas de tentar dizer desta impossibilidade, apesar dela. O laço social, tendo uma estrutura de linguagem, não seria outra coisa senão isto: uma forma de grafar simbolicamente e, sugerimos, politicamente, o real dessa impossibilidade.

$$\begin{array}{ccc} \underline{\text{agente}} & \text{-----impotência-----} & \underline{\text{outro}} \\ \text{verdade} & \text{-----impossibilidade----} & \text{produção} \end{array}$$

²⁴⁶ Diz Lacan: “...nossa dupla referência ao sujeito absoluto de Hegel e ao sujeito abolido da ciência, da o esclarecimento necessário para formular em sua verdadeira medida a dramaticidade de Freud: reingresso da verdade no campo da ciência, ao mesmo tempo em que ela se impõe em sua práxis: recalcada, ali ela retorna” (Lacan, 1998d: 813).

A relação discursiva que Lacan estabelece entre o saber, o gozo e a verdade, diz respeito, portanto, aos limites e as bordas possíveis na relação impossível com o real: “o real não é antes de mais nada para ser sabido” (Lacan, 2003: 442), diz Lacan insinuando que não se trata de sabê-lo, mas de bordejá-lo. A verdade não passa de um lugar no discurso que delata a impotência em tudo-saber, ou de dizê-la toda; a verdade é “não-toda” (Lacan, 1985). Dependendo de como se trata essa incompletude podemos caracterizar os discursos, pois existem aqueles que supõem tê-la encontrado, ou que propõem um projeto de encontro possível; mas há também os que sabem e trabalham com essa impossibilidade. Essa incompatibilidade, contudo, é produtiva, pois, como diz Lacan, muita coisa “se fabrica a partir do fato de saber e verdade serem incompatíveis” (Lacan, 2003: 441).

Há, como vimos, um movimento discursivo próprio do projeto político moderno que busca reinserir toda a verdade no campo do saber, almejando uma gestão e um controle “plenos”, do real e do gozo. Isso fica claro, nos projetos disciplinares e bio-políticos criados na modernidade, tais como, os já citados acima: o alienismo, o higienismo, a medicalização das condutas e dos corpos, o comunismo, o nazismo, e mais contemporaneamente, o “controle” (Deleuze, 1992) próprio das sociedades pós-modernas. Esses exemplos comprovam a ironia de Lacan ao afirmar que “a verdade suporta tudo: a gente mijá, tosse e cospe nela” (Lacan, 2003: 440).

De acordo como cada discurso trata essa relação entre o saber, a verdade e o gozo, constitui-se uma ética e uma política peculiar. Os saberes, entretanto, podem movimentar-se dentro das mais variadas posições discursivas num movimento pendular que não é excludente das outras posições; os “giros” discursivos não são excludentes.

O caráter político intrusivo da psicanálise – e por isso mesmo rechaçado – é acusar a “sutura” simbólica ou imaginária na qual os discursos podem incorrer no afã de grafar uma verdade, diante desta impossibilidade marcada pelo real. **Esse descompasso, esse desencontro fundamental entre o**

saber e a verdade não evita o “agenciamento” e a “capitalização” da angústia que daí resulta; pelo contrário, isso funciona como “causa”²⁴⁷ desses movimentos discursivos. A verdade em sua face de real, em sua impossibilidade estrutural, pode ser manipulada política e discursivamente, dependendo de onde se a situe, de onde se localize o saber e o gozo que lhe concernem. Como indica Lacan, “é nessa articulação com o real que se encontra a incidência política em que o psicanalista teria lugar, se fosse capaz de fazê-la” (Lacan, 2003: 443).

Como vimos as ilusões e ideologias religiosas e políticas, assim como a própria estrutura discursiva da cultura, retiram daí sua fonte. Mais do que isso, o laço social pode ser pensado como uma tentativa de, apesar da impossibilidade de encontro com o outro, ainda assim, fazer laço. Por isso é possível introduzir a dimensão do gozo em sua correlação com uma lógica e com uma topologia do laço social.

A psicanálise em sua intrusão política acusa o fracasso das totalizações, mesmo que isso implique num “tiro no próprio pé”, já que acusa também o fracasso de sua própria suposição de cura. É neste sentido que afirmamos que a psicanálise desvela a verdade da política. É ela própria um retorno de uma verdade política, um “sintoma da modernidade” (Lacan, 2004).

A intrusão, a qual Lacan se refere, é uma intrusão do gozo nos discursos, que sinaliza para uma disjunção inevitável entre o saber e a verdade. Como já afirmamos, o gozo se apresenta como um intruso tanto no corpo como na política, porque paradoxalmente é o que faz girar os discursos, mas ao mesmo tempo é o que parece ser escamoteado pelos mesmos. Se “não há discurso que não seja do gozo” é na condição de rechaço deste real, desse elemento intruso, que os discursos com ele lidam, na tentativa vã de grafar o “todo” do gozo, ou de dissolver – no simbólico, ou no imaginário – o real de sua impossibilidade.

É a partir dessas relações entre o saber a verdade e o gozo que devemos entender a “tipologia dos quatro discursos” desenvolvida no seminário “O

²⁴⁷ Utilizamos o termo ‘causa’, tal como encontramos na obra de Lacan, como uma ‘causa freudiana’. Refere-se a uma causa da dimensão do real, que diz respeito ao objeto causa do desejo, o objeto pequeno a (Lacan, 1988a; 1998g; 1998i; 1998d; entre outros).

Averso da Psicanálise”. Com ela Lacan vai demonstrar que todo discurso gira em torno de uma impossibilidade, que paradoxalmente o anima. Todo discurso que implique uma pretensão de totalidade, ou de uma universalização – como numa *Weltanschauung* – está fadado a um fracasso. Mas é exatamente isso que escapa, o que resta das pretensões totalizantes dos discursos, que os animam a buscar “mais-ainda”²⁴⁸, uma outra tentativa de reinserir, ou recobrir o real que sempre escapa ao simbólico.

A Construção dos Discursos Radicais

Desde o início do nosso trabalho estamos anunciando uma operatividade teórica e uma função política da topologia dos quatro discursos em Lacan. Mais do que esclarecer essa construção topológica, é importante ressaltar que a idéia que a funda na obra de Lacan foi o que nos guiou até então em nossas leituras; ou seja, a de que os discursos giram em torno de um real do gozo.

A construção dos quatro discursos deve ser situada num determinado momento da obra de Lacan, quando operava um deslocamento teórico onde a dimensão do real passava a ocupar o lugar de centro da estrutura²⁴⁹. Esse movimento possibilitou a Lacan um segundo retorno à Freud, de maneira que propõe tomar “a psicanálise pelo avesso” (Lacan, 1992: 10); o que quer dizer, para Lacan, tomar a psicanálise como um discurso para além das palavras, em sua lógica estrutural, topológica. Esse projeto fez com que afirmasse logo no início do seu seminário “De um Outro ao outro”, que “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras”²⁵⁰, ou mesmo que “a estrutura é o real” (Lacan, 2004).

²⁴⁸ Fazemos uma referência ao título traduzido do seminário 20 de Lacan, intitulado “Encore”. Trata-se de um seminário sobre o gozo, cujo título faz uma referência homofônica com “en corps”, ou seja, “no corpo”. Nossa tradução perde o jogo homofônico, mas serve para falar de um “mais, ainda” que movimenta o sujeito na busca de um gozo perdido. Ver Lacan, 1985.

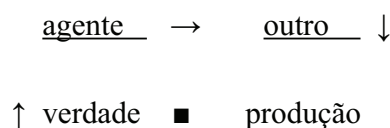
²⁴⁹ Não vamos desenvolver esse percurso teórico na obra de Lacan, pois além da complexidade teórica que ele implica – o que excede nossas possibilidades de articulação – fugiríamos demasiadamente dos nossos intuítos. Para melhor compreendê-lo, sugerimos o excelente trabalho de Aurélio Souza “Os Discursos na Psicanálise” (2004).

²⁵⁰ Trata-se de uma frase escrita no quadro, a partir da qual Lacan vai desenvolver seu seminário (Lacan, 2004).

Essa “centralidade”²⁵¹ da dimensão do real determinou uma redução topológica dos discursos, não mais considerados em sua fenomenologia ou em sua semântica, mas em sua relação constitutiva com o saber, a verdade e o gozo.

Trata-se de uma redução matemática que Lacan impõe a noção de estrutura, com um movimento que determinaria uma literalização²⁵² da psicanálise em sua relação aproximativa com o real. O que se produz nesta literalização são descrições do que denominou “relações estáveis fundamentais da linguagem” (Lacan, 1992: 11), relações topológicas que implicam lugares do discurso para além das palavras.

Define essas relações estáveis fundamentais, a partir dos lugares que as determinam. Isto quer dizer que para todo discurso, o agente do discurso, sempre sustentado por uma verdade, intervém no campo do outro, de maneira que essa intervenção produza algo, mas que, curiosamente, não se relaciona com a verdade na qual o agente se sustenta²⁵³. Entre a produção e a verdade há sempre uma impossibilidade, um obstáculo (aqui representado pelo quadrado negro).



Esses lugares estabelecem relações que se ordenam a partir daqueles dois tipos de impedimento da estrutura: a impotência e a impossibilidade²⁵⁴.

²⁵¹ Apesar da força da expressão, devemos ressaltar que o movimento do real implica não em uma centralidade, mas em uma dispersão, no sentido de que deixa de haver para Lacan um referência ao significante como uma cadeia, mas uma dispersão da linguagem. Ver Lacan, 2002.

²⁵² A literalização a qual nos referimos diz respeito a noção de “letra” como o suporte real do significante. Há todo um desenvolvimento desta noção em Lacan, desde “A Instância da Letra no Inconsciente...” (1998f)

²⁵³ O quadrado preto entre a verdade e a produção significa que não há relação entre esses dois termos. Observe-se que várias setas parte em chegam em determinados lugares, a exceção do lugar da verdade, para o qual nenhuma seta chega.

²⁵⁴ Há uma polêmica em torno da localização da impossibilidade e da impotência nesse grafo das relações estáveis da linguagem. Lacan situa a impossibilidade na parte superior do grafo e a impotência na parte inferior. Mas seguimos as indicações de Souza fazendo uma inversão nesta localização. Ver Souza, 2004: 104/105).

<u>agente</u>	-----impotência----->	<u>outro</u>
verdade	-----impossibilidade---->	produção

Os discursos, portanto, não são os textos, não são as palavras, mas a topologia que ordena essas “relações estáveis fundamentais da linguagem”, estabelecendo a relação do sujeito com o outro, o saber, a verdade e o gozo, em torno do real que o causa. Todo discurso se compõe desses lugares que serão habitados pelos elementos significantes que representam o sujeito no campo da linguagem.

Vê-se que esse movimento teórico opera uma destituição gradativa das referências prioritárias da dimensão do simbólico, conduzindo Lacan a teorizar sobre os efeitos de real da relação do sujeito com o campo da linguagem, o que determina uma mudança também crucial em sua obra, pois chega a redefinir o inconsciente como um saber cuja função é ser um “aparato de gozo” (Lacan, 1992: 16).

Sendo o real definido desde o início como o impossível, no momento em quem ele é alçado a um lugar central, passa a ser necessário dizer como o sujeito lida com esta impossibilidade que lhe é fundante, e responder como esta falha estrutural vai promover a constituição do sujeito. Isto quer dizer que nos fundamos num paradoxo: é o impossível que nos possibilita.

Com a noção do objeto *a* e a conseqüente noção de discurso, **Lacan vai fazer da impossibilidade não um mero limite, mas um motivo para a produção.** Ele se pergunta o que pode fazer o sujeito diante disso, assim como interroga os efeitos desta impossibilidade e desta impotência muito próprias da relação entre o simbólico e o real. Se há sempre uma impossibilidade real na relação com o outro, se é impossível saber a verdade, se não há saber absoluto, se a relação sexual não existe, o que dá consistência de verdade no momento em que se fala? Se funcionamos em torno de um buraco, a partir da construção de um vazio, por que muitas vezes falamos com tanta propriedade sobre a verdade? O que nos permite fazer laço social?

Sua resposta vem na forma de uma produção dos quatro discursos, sustentados pela idéia de que o sujeito é uma resposta do real.

Em suma, podemos dizer que a noção de discurso implica em algumas proposições que nos possibilitam um entendimento desse deslocamento e das conseqüências teóricas e clínicas dessa nova posição da dimensão do real na obra de Lacan. São elas:

1. Uma redução e “matemização”²⁵⁵ da estrutura de linguagem que, além de lidar com o simbólico da linguagem, buscar fazer uma grafia e uma escritura do real e, portanto do gozo;
2. O significante tomado como o que estrutura a idéia de discurso passa a ter uma outra função no sentido de que possibilita uma grafia do real e, conseqüentemente, uma barragem do gozo, como um limite ao gozo; o saber inconsciente como um efeito significante passa ser tomado como um “aparato de gozo”;
3. Esse “aparato” é o que permite ao sujeito um laço com o outro; ou seja, é através dessas lógicas significantes que o sujeito faz laço social, produzindo ao mesmo tempo, uma borda no real e uma perda de gozo;
4. Essa trama significante implica em “relações estáveis da linguagem” compostas por lugares que orbitam em torno do lugar real da verdade e do gozo; relações fundamentais entre o saber, a verdade e o real da língua e do gozo;
5. Isso implica, portanto, em tomar a estrutura de linguagem para além de sua funções simbólicas, mas também em sua operatividade no “bordejamento” das impossibilidades do real; dizendo de outra forma: **mesmo sendo impossível o encontro com o outro, mesmo sendo impossível a relação sexual, ainda assim, o sujeito insiste em fazer laço social de forma a dar uma grafia ao gozo que a impossibilidade e a impotência, próprias dos discursos, implicam.**

Os discursos, enfim, podem ser pensados como as configurações topológicas, significantes, como aparelhos de gozo, que o

²⁵⁵ Estamos nos referindo a noção de “matema” em Lacan, que não se reduz a um matematização, pois mais do que uma equação, o matema é uma topologia que faz uma “escritura” do real.

laço social estabelece, na tentativa de lidar com isso que escapa a lógica significativa – o real e o gozo – ou mesmo, com isso que incompatibiliza a relação entre o saber e a verdade, ou ainda, com esse resto que escapa às proposições simbólicas do gozo fálico – o gozo com a linguagem por excelência – e que foge ao controle do significante falo, apresentando-se como um “mais-de-gozar”, para além dos ideais fálicos – freudianos – da cultura, ou como um gozo feminino, para além do sexual (Lacan, 1985).

Esta foi uma forma como Lacan ampliou o campo do gozo para além do fálico, dando um passo no desenvolvimento da psicanálise, que o levaria a propor um outro gozo, o gozo feminino (Lacan, 1985), e demonstrar a existência de um saber do real, ou seja, um saber onde nenhum sujeito é responsável (Lacan, 1992: 73).

Apesar dos limites e das incompatibilidades, ainda assim, a cultura, o laço social, a linguagem, possibilita-nos vias por onde dar conta – no sentido de um “cálculo” inconsciente do gozo – desta impossibilidade e desta impotência na relação entre o saber, a verdade e o gozo. Os discursos podem ser lidos assim; **a apresentação topológica como em cada laço social se viabiliza grafar o real dessa impossibilidade.**

O inconsciente e a linguagem, portanto, passam a ser concebidos como “aparatos de gozo”, mas ao mesmo tempo “meio de gozo” (Lacan 1992: 37); expressão que pode ganhar alguns sentidos peculiares, como: maneira de gozo, instrumento de gozo, aparelho de gozo, metade de gozo; para dizer que o saber inconsciente, é através dele que o sujeito goza, pelas vias significantes que produzem seus “trilhamentos” (Freud, 1977). O significante, portanto, passa a ser esse aparato de gozo que ao mesmo tempo possibilita e barra o gozo, permitindo o laço social.

O Discurso do Mestre

Influenciado por Foucault e sua idéia de uma “economia dos discursos”²⁵⁶, Lacan produz uma “tipologia dos discursos” para falar das operações possíveis da linguagem em sua relação com o gozo. Vai sugerir que a relação estrutural do sujeito com a linguagem não é completa, mas marcada por uma impossibilidade, e que por isso mesmo produz um efeito de resto, que pode ser denominado de gozo, ou “mais-de-gozar”. Apesar desta impossibilidade estrutural o sujeito lida com esse resto – gozo – de acordo com algumas disposições significantes que Lacan chama de discursos. Essas disposições são em número de quatro, denominados como o “discurso do mestre”, o “discurso da histérica”, o “discurso do analista” e o “discurso do universitário”. Posteriormente propõe um quinto discurso o do “capitalista”.

O primeiro aparelho de gozo que Lacan nos apresenta é o que denomina de discurso do Mestre, que representa as relações fundamentais do sujeito com a linguagem, e seus efeitos significantes e de gozo, que ele escreve da seguinte maneira:

$$\text{Discurso do Mestre: } \begin{array}{cc} \underline{S1} & \blacktriangleright & \underline{S2} \\ \$ & & a \end{array}$$

Esse matema origina-se de uma modificação numa proposição anterior bastante conhecida em sua obra que diz que “um significante representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1998f), e que era uma forma de dizer das relações fundamentais do sujeito com a linguagem. O discurso do mestre é uma nova forma de dizer dessas relações depois que o real passou a ser situado no centro da estrutura, trazendo como consequência, uma inevitável consideração do gozo, e mais especificamente, do mais-de-gozar, como algo para além da lógica significante. Ou seja, o discurso do mestre delata a impotência e a impossibilidade do significante mestre (S1), que se manifesta na própria convulsão do poder, diante das impossibilidades de controle e dominação do gozo.

²⁵⁶ Fazemos reverência a conferência de Foucault “O que é um autor?” (1992), onde discorre sobre as “discursividades”. Lacan estava presente a esta conferência e fez uma alusão em seu seminário “De um Outro ao outro” (2004).

Caracteriza-se, portanto, como o discurso do inconsciente, um discurso recalcante, por não querer saber da divisão do sujeito (\$) – abaixo da barra – nem tampouco, das relações que sustentam uma economia de gozo do sujeito, na forma do seu fantasma ($\$ \langle a \rangle$). Trata-se, portanto, do discurso que exemplifica a entrada do sujeito no campo da linguagem e seus efeitos de castração. Sobre isso diz Lacan: “o que afirmo, o que vou anunciar de novo é que o significante-mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo que são aquilo que se chama saber, não só induz mas determina a castração” (Lacan, 1992: 83).

Estamos aqui diante do verdadeiro sentido da nossa tese: a de que o gozo, especificamente o mais-de-gozar, denuncia historicamente a impotência e a castração do mestre – e de todo discurso²⁵⁷, no sentido que **todos os discursos da dominação, que não passam de forma históricas aparentadas do discurso do mestre, estão diretamente implicados com o gozo, ou melhor, com uma tentativa de controle e de recuperação do mais-de-gozar.**

O discurso do mestre, então é o discurso da dominação e do poder. Ele faz uma função no laço social de busca da “satisfação do poder” (Bursztein, 1998: 22), aqui representado pelo significante mestre. É esse significante que tem uma função organizadora tanto no campo da linguagem como no laço social; é o discurso da universalização na cultura, que busca unificar as singularidades representadas pelo sujeito (\$). É um discurso que recalca o sujeito e seu fantasma ($\$ \langle a \rangle$) sob o domínio de um significante mestre, exposto na equação S1/\$.

Trata-se de uma configuração topológica que pode também dizer da uma “função de mestria” na cultura, em como se organiza uma economia de gozo numa determinada época a partir das referências significantes que

²⁵⁷ Produzimos, então, uma tese histórica, sem dúvida, mas para acatar a proposição de Lacan que sugere que “o discurso da histórica revela a relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo” (Lacan, 1992: 88) (S2 no lugar do mais-de-gozar); ou ainda, quando afirma que “a ciência ganha impulso a partir do discurso da histórica” (Lacan, 2003: 436), querendo dizer com isso que é necessário uma certa posição histórica para interrogar a dominância da mestria, sinalizando a implicação gozosa que o significante possui. É preciso dizer isso a partir de uma “histeria esclarecida”, de maneira a não manter a solidariedade entre mestre e histórica na manutenção de um “pai idealizado” (Lacan, 1992: 88)

ocupam um lugar de dominação. Como define Bursztein, trata-se de “uma aparelhagem que deve dominar todas as outras a fim de estabilizar o curso das coisas” (Bursztein, 1998: 20).

Esse autor ainda lembra o risco que corre uma “cultura quando se passa de uma forma de mestria para outra, [pois], existe o perigo de destruir todo o sistema dessa civilização e mergulhar assim o laço social naquilo que chamamos de psicose social” (op.cit: 21).

Podemos dizer que a função que o discurso do mestre exerce é uma função de dominação e de grafia; trata-se de uma aparelhagem discursiva que se impõe ao sujeito abrindo o campo da linguagem e do laço social, mas também determinando uma perda e um desconhecimento fundamental – inconsciente – daquilo que o causa. Como diz Lacan, “um verdadeiro senhor, vimos isto em geral até uma época recente, e se vê cada vez menos, **um verdadeiro senhor não deseja saber absolutamente nada – ele deseja que as coisas andem**. E porque haveria de querer saber? Há coisas mais divertidas” (Lacan, op.cit.: 21 [grifo nosso]). O mestre-senhor comanda o escravo, tanto no sentido formal de que um significante-mestre comanda o sujeito e o outro para o trabalho e a produção – o mais-de-gozar – como no sentido da lógica discursiva cultural, onde um discurso dominante dirige o sujeito em seus “atos”. Ou como diz Souza, “o que ele busca, portanto, é o poder e a ordem que pode adquirir através deste dispositivo linguageiro, para que as coisas funcionem ao seu gosto” (Souza, 2004: 109).

Podemos entender que há um significante dominante (S1) para o sujeito, mas que também se pode observar nos discursos na cultura, que opera uma dominação e um controle do escravo, ou seja, daquele que se submete; o que não é muito diferente dos efeitos estruturais da linguagem. O mestre, contudo, padece de uma ignorância, ele não quer saber, quer apenas que as coisas funcionem, que se produza um mais-de-gozar (a). O saber (S2) é do escravo, e serve ao mestre apenas como instrumento de produção e de dominação.

De outro modo, podemos ver aqui uma proposta lacaniana de um entendimento dos controles culturais e simbólicos, para além do Édipo, pois o

significante-mestre aqui, pode ser entendido como aquele que busca um ordenamento do gozo. O que nos leva a confirmação de que a castração em Lacan, não é um efeito do pai morto, mas uma consequência de linguagem. Diz Lacan: “O pai real nada mais é que um efeito da linguagem” (op.cit.: 120).

Por isso mesmo, sustentamos que a topologia dos discursos nos possibilita uma ultrapassagem do familialismo psicanalítico, situando esses efeitos de ordenamento e suas impossibilidades nas configurações genealógicas de uma cultura. Trata-se apenas do lugar do pai? Claro que não; mas de qual significante ocupa esse lugar de dominância numa cultura, e como ele permite lidar com as impossibilidades do governo a que se propõe. Podemos dizer que, ao contrário, é o pai, ou melhor, as “versões do pai” (Souza, 2004: 113) é que podem ser situadas, ou não, no discurso do mestre, pois é de acordo como se deslocam esses discursos, que se modificam o lugar e a função do pai na estrutura simbólica da cultura. **É o Édipo, portanto, enquanto uma função operatória com o gozo, que deve ser contextualizado nas funções discursivas e diagramáticas de uma sociedade, e não o contrário.**

Ou seja, as funções de mestria e a função paterna devem ser pensadas a partir das configurações discursivas-topológicas estabelecidas por um dado momento histórico e político, entre o saber, a verdade e o gozo. Se como sugere Lacan, é a partir dos giros discursivos que produzimos os outros discursos, podemos imaginar que esses giros comportam determinadas leituras do real do sexo e da morte, autorizados e produzidos por uma determinada cultura.

No discurso do mestre temos, então, a dominância de um significante, que busca o “governo” na forma da dominação pela produção de um mais-de-gozar. O mestre intervém no campo do outro fazendo com que o escravo, através do seu *savoir-faire*, produza para que ele obtenha uma recuperação do gozo perdido. Ele diz de um fato de estrutura, de que “somos seres nascidos do mais-de-gozar, resultado do emprego da linguagem” (Lacan, 1992: 62).

Sendo o representante da entrada do sujeito no campo da linguagem, o discurso do mestre também diz da perda originária do sujeito com relação ao gozo absoluto. Na condição daquele que ordena, o mestre não se

permite um gozo – o que está escrito na disjunção \$ ■ a – porque não detém um *savoir-faire*, próprio do escravo. Desta forma ele não sabe do gozo porque só goza ordenando algo que lhe venha restituir um gozo perdido, um mais-de-gozar, uma mais-valia. Por não gozar de um saber inconsciente – S2 está cima da barra – o mestre goza ordenando a restituição do seu gozo. Ele nada sabe do que causa seu desejo; nada sabe do seu fantasma ($\$ \llcorner a$); na sua ignorância busca apenas uma recuperação do mais-de-gozar.

Como já vimos – e retornaremos mais adiante – Lacan diagnostica uma mudança de mestre na modernidade, de maneira que o mestre antigo – o mestre grego, por exemplo – dá lugar a um novo mestre, o capitalista. Esta operação se dá através de um deslocamento na relação entre o saber e a verdade, mas também através de uma capitalização e de uma equivalência entre o mais-de-gozar e a mais-valia. Estaríamos diante desse perigo de destruição do sistema da civilização que anuncia Bursztein, após as transformações próprias do que se denomina hoje de pós-modernidade, que parece ter modificado a função de mestria na cultura ocidental?

O Discurso da Histórica

Seguindo a lógica da topologia dos discursos, os outros três discursos se produzem a partir do discurso do mestre, fazendo-se um quarto de giro o sentido horário. Temos, então:

Discurso do Mestre: $\uparrow \begin{array}{c} \underline{S1} \\ \$ \end{array} \blacktriangleright \begin{array}{c} \underline{S2} \\ a \end{array}$

Discurso da Histórica: $\uparrow \begin{array}{c} \underline{\$} \\ a \end{array} \rightarrow \begin{array}{c} \underline{S1} \\ S2 \end{array}$

Discurso do Analista: $\uparrow \begin{array}{c} \underline{a} \\ S2 \end{array} \rightarrow \begin{array}{c} \underline{\$} \\ S1 \end{array}$

Discurso do Universitário: $\uparrow \begin{array}{c} \underline{S2} \\ S1 \end{array} \rightarrow \begin{array}{c} \underline{a} \\ \$ \end{array}$

Esse quarto de giro implica também que as relações entre os discursos não são de exclusão, mas de coexistência na relação com o real. Diz Lacan que só a partir do discurso do analista, quando real passou a ser grafado por uma prática, que os outros discursos puderam ser escritos. Há uma coabitação entre os discursos, um movimento incessante de giros, dependendo de como, na utilização da linguagem se grafa o real. Desta forma eles não são excludentes, por mais que possa haver uma dominância em um determinado quadro clínico, ou numa determinada época, de uma dessas tipologias.

Fazendo um quarto de giro no discurso do mestre temos o discurso da histérica, cuja topologia implica que no lugar do agente encontramos o sujeito (\$), no lugar do outro o significante-mestre (S1), no lugar da produção o saber (S2) e no lugar da verdade o objeto a.

(agente)	\$	→	<u>S1</u>	(outro)
(Verdade)	a		S2	(produção)

Nessas circunstâncias discursivas Lacan nomeia os lugares de outra forma, de maneira a sinalizar o valor do discurso da histérica.

<u>desejo</u>	<u>outro</u>
verdade	perda

No discurso da histérica, o sujeito com sua divisão vêm ocupar o lugar do agente, o que quer dizer que ele vem movido pelo seu desejo e pelo seu sintoma, de maneira a fazer uma interrogação, uma destituição e uma reivindicação ao mestre; com isso faz com que o mestre (S1) trabalhe, de maneira a produzir um saber (S2). A histérica desafia o mestre revelando sua relação com o gozo, já que S2 ocupando o lugar de perda, delata o saber do mestre como um meio de gozo.

Por isso Lacan afirma que a histérica é “industrial” (Lacan, op.cit: 31), pois ela fabrica o mestre, um homem “movido pelo desejo de saber” (op.cit: 31). Apesar de destituir o saber do mestre, delatando sua implicação com o

gozo, a histérica se mantém com ele solidária, pois cúmplice de uma idealização do pai. Ambos se mantêm numa ignorância – recalque – quanto ao caráter de real do sexo, e da impossibilidade da relação sexual. A histérica, identificada com o mestre castrado “quer o saber como meio de gozo, mas para fazê-lo servir a verdade, a verdade do mestre que ela encarna...” (idem: 94). Toda a experiência histérica e sua relação com o pai aponta para uma verdade que não é necessariamente a do Édipo, mas ao fato de que “o pai desde a origem é castrado” (idem: 94). Identificar-se com o pai, ladear-se com o mestre propicia a histérica um gozo de ser privada do gozo; o mais-de-gozar sendo exatamente o que se produz por esta privação originária do gozo.

A história da psicanálise tem em sua origem um laço transferencial entre a histérica e o analista, em função dos primeiros atendimentos e interesses teóricos de Freud. Não só por isso, mas pelo fato de que Freud escuta uma estrutura discursiva, onde o sujeito apresentava-se mobilizado por seu desconhecimento fundamental – recalque – da causa do seu desejo, além de manter-se num gozo próprio da insatisfação – mais-de-gozar. Nesta estrutura o discurso médico – cuja estrutura é de mestria – se perdeu, dando margem a emergência do discurso psicanalítico. Por isso mesmo que Lacan equivale o discurso da histérica ao discurso do analisante, pois uma análise implica que o sujeito fale a partir da sua divisão e do seu sintoma.

Encontramos aí um par originário histérica/analista, mas de forma que ambos, cada um a sua maneira, põem em cheque o saber do mestre: a histérica para manter-se ainda mais em sua condição de insatisfação gozosa, o analista para revelar a impossibilidade de uma totalidade do saber.

Sobre essa relação discursiva Lacan afirma que “o que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histericização do discurso” (idem: 31). Diz isso para confirmar que a experiência analítica dispõe o sujeito em sua relação de divisão (\$) com a linguagem, ao mesmo tempo em que interroga o saber como totalidade, produzindo um saber

inconsciente – S2 no lugar da verdade, e um significante singular no lugar da produção (S1).

Nesta experiência, trata-se para o analista de um outro saber, que não é o conhecimento como um saber do mestre – S2 no lugar do outro – mas um saber (S2) no lugar da verdade, delimitado, portanto, pela impotência própria em dizê-la toda, e indicando que é nesta condição de ocupar o lugar verdade – e não como uma verdade – fazendo um limite com o real, que o saber causa o sujeito.

Discurso do Analista: $\uparrow \underline{a} \rightarrow \underline{\$}$
(verdade) S2 S1

Neste sentido a práxis psicanalítica é uma experiência discursiva que implica uma interrogação do lugar do saber na modernidade e da histericização que ela causou no sujeito. Por isso mesmo que tanto a psicanálise é um sintoma da modernidade, como o sujeito histérico é aquele que foi espoliado do seu saber inconsciente e da sua singularidade pelo “mestre-pastor”²⁵⁸, mantendo-se numa reivindicação constante, militante, tanto por um saber de mestre, como por um mais-de-gozar.

Considerando todo o processo de totalização e de localização do saber como um operador político fundamental na modernidade, Lacan vem sugerir, como vimos, que houve aí uma mudança de mestre, uma espoliação do saber do escravo, e uma forclusão do sujeito pelo discurso das ciências, estabelecendo uma “nova tirania do saber” (idem: 30). O discurso da histérica teria vindo denunciar, na forma de um “sintoma” da modernidade, o fracasso dessa totalidade, permitindo assim, a emergência da psicanálise e a constituição do discurso do analista.

Como sugere Souza, “o discurso do histérico constitui-se num dispositivo que passa a recolher esse efeito de verdade que responde à produção de um novo saber [S1/S2], que vai ocupar o lugar da verdade, como um progresso do discurso do analista” (Souza, 2004: 123). Assim, o casal histérica e analista,

²⁵⁸ Estamos nos referindo a uma gênese do mestre na modernidade que encontramos na genealogia do “poder pastoral” descrito por Foucault. Retornaremos a esse ponto posteriormente.

unem-se transferencialmente, para retirar dessa impotência do mestre, da castração do mestre e do pai, um saber do real.

É necessário entender a histeria, portanto, como um fenômeno de discurso e não como uma patologia. Esse é um dos efeitos da topologia dos quatro discursos: uma “despatologização” da histeria, elevando-a a condição de um discurso.

Estamos muito próximos de uma leitura foucaultiana da histeria – mesmo resguardadas as diferenças de objetivos das duas leituras; uma clínica e outra genealógica – que também entende o fenômeno da “histericização do corpo da mulher” (Foucault, 1988: 99) como uma das estratégias de produção de um saber médico – saber de mestre – sobre o sexo e de uma saturação do corpo pela sexualidade. Dentro desta proximidade, podemos dizer que o discurso da histérica pode ilustrar um fenômeno discursivo próprio da modernidade, onde o corpo e o sujeito foram convocados a falar – ocupando o lugar de agente [\$/a] – seja pela prática da confissão instituída por um poder pastoral (op.cit), seja pelo dispositivo do discurso do analista. Mesmo que os efeitos dessas duas escutas sejam diferentes para o sujeito – e sabemos que são – ainda assim trata-se de um dispositivo produtivo com relação ao fenômeno da histeria, como uma posição própria do sujeito moderno.

Trata-se exatamente do sujeito freudiano cuja característica é a divisão subjetiva que emerge como um efeito sintomático de uma sutura cartesiana operada pelo cogito e pela injunção entre o saber e a verdade na modernidade. O corpo histérico, o gozo histérico com a insatisfação, é o protótipo de uma reivindicação política moderna que segue a lógica da militância, da destituição fálica do pai, e da demanda de satisfação dirigida ao Outro: uma idealização política do corpo e do gozo produzida pelo recalque; esse mecanismo típico de uma cultura interdutora, que talvez esteja caindo em desuso.

O Discurso do Analista

Com mais um quarto de giro no discurso da histérica temos o discurso do analista: esse dispositivo de escuta e de prática, que diferentemente dos outros discursos trata o real, o gozo, a verdade e o saber de maneira peculiar.

Estando o objeto *a* no lugar de agente, isso determina tanto um lugar para ao analista, como uma direção ética e política²⁵⁹ do tratamento. Isso implica que o analista ocupe esse lugar, não para oferecer-se como o objeto de sutura da divisão subjetiva do sujeito, mas, pelo contrário, oferecer-se como “semblante”²⁶⁰, de forma a causar o desejo do analisante. O que implica também em considerar que o objeto causa do desejo – objeto *a* – situa-se na dimensão do real.

A psicanálise então põe em jogo novamente o real do sexo e da morte no dispositivo clínico, não para horrorizar o analisante, como faz o “terrorista”, mas também não, para adormecê-lo ou anestesiá-lo, como fazem o discurso da ciência, as religiões ou o discurso universitário e suas teorias. Por em jogo o real “*d’avida*”, ou o real “*d’alingua*”²⁶¹ implica em dirigir o analisante na produção de um saber como verdade – S2 no lugar da verdade – na forma de uma escritura com letras das bordas do real. Não se trata, pois, de uma “direção da consciência”, ou de uma interpretação, mas de um retorno ao analisante, de maneira que possa produzir escrituras em suas “vari[e]dades”²⁶².

Diz Lacan que o que se espera de um analista é que ele “faça funcionar seu saber em termos de verdade”; não ocupando o lugar de sujeito suposto saber, mas, pelo contrário, abalizando-se pela impossibilidade que o real da verdade e do gozo impõe ao saber. O saber no lugar da verdade, então, indica os limites de real do saber na relação com a verdade, ou seja, que não se pode “tudo saber”, já que há um elemento de impossibilidade na estrutura.

O discurso do analista sustenta, portanto, uma prática com o singular, possibilitando ao sujeito a produção dos seus significantes-mestres – S1 no lugar da produção. Com isso estabelece uma práxis que não pode reduzir-se

²⁵⁹ Posteriormente ao desenvolvermos o discurso do capitalista, retornaremos a essa relação com a política.

²⁶⁰ Forma como Lacan se refere a uma faceta do objeto *a* numa posição feminina, assim como no lugar do analista (Lacan, 1985).

²⁶¹ Lacan faz essas contrações de forma a escrever a implicação do rela na vida e na língua (Lacan, 2002).

²⁶² Aurélio Souza nos esclarece que Lacan faz um neologismo – “*varité*” – condensando duas palavras: *la vari(é)te* [vari(e)dade] e *la verité*, referindo-se a variedade da verdade (Souza, 2004: 124, nota 16).

ao ensino – educação – ou a política, ou ainda, a uma militância pelo desejo, mas a uma lucidez quanto as impossibilidades do discurso diante do real. O analista só pode fazer isto se, a partir do lugar de *a*, seu “ato” obtiver efeitos de real, de desmontagem do saber constituído, em nome de uma nova escritura, em permanente desconstrução.

O que temos aqui é uma prática que produz uma desidealização constante dos significantes-mestres, já que busca suas produções, e já que toma como origem não mais o significante, mas o real indicado pelo objeto *a*. Na origem temos o real...que causa.

Lacan afirma que o analista ocupa uma posição daquilo que foi rejeitado pelos discursos (Lacan, 1992: 40). Tomando a posição de objeto *a*, o analista deve suportar aquilo que se apresenta como efeito de um rechaço, um real nos discursos, cuja função analítica implica em reposicioná-lo como causa. **Aquilo que servia ao sujeito como um bônus, *plus de gozo*, como um mais-de-gozar, retirando uma parte do seu funcionamento fálico e o mantendo na repetição e no gozo, durante uma análise esse mais-de-gozar deve ser desvelado em sua dimensão real, transmutando-se em causa do desejo: um buraco de *a*.** Com afirma Amigo, “durante uma análise há uma mudança na posição do objeto *a*. O objeto *a* passa da condição de dejetado gozado, um resíduo ou detrito gozado pelo Outro, para a condição de ser a causa vazia da divisão do sujeito” (Amigo, in. Vegh: 2001: 80).

Essa condição discursiva dispõe a prática psicanalítica numa posição de reintroduzir também politicamente uma impotência entre o saber a verdade, já que há uma disjunção entre *S1* e *S2* sob a barra (*S1* ■ *S2*). Mantendo essa posição política, o discurso do analista reconhece a espoliação de um saber do escravo operado pela transformação do saber – *savoir-faire* – num saber de mestre e se localiza, enquanto prática, contrária a “moral do poder” e o “serviço dos bens”.

Discurso do Analista: $\uparrow \underline{a} \rightarrow \$$
 (verdade)*S2* ■ *S1* (produção)

No seminário “O Averso da Psicanálise”, Lacan diz dessa posição ético-política da psicanálise de maneira diferente, pois lança mão de uma “política do mais-de-gozar” para fazer as distinções entre os discursos. Se o mestre busca recuperar o mais-de-gozar na forma de sua produção (a), se a histórica busca saber (S2) sobre aquilo que a importuna, e se o universitário busca seu controle na forma de uma educação do sujeito (\$), o analista sinaliza para o fato de que sobre isso, deve-se perdê-lo na grafia de “lalingua”²⁶³, produzindo seus significantes singulares (S1).

No discurso do analista, portanto, não há uma contabilização do mais-de-gozar, mas um perda na grafia significativa. Isto dispõe essa prática languageira, numa direção contrária ao movimento moderno de contabilização do gozo, de absolutização do saber e de espoliação do saber do escravo- analisante.

Por isso mesmo Lacan afirma que a psicanálise emerge como um sintoma da modernidade. Diz ele que a psicanálise, “ela é o sintoma do ponto onde chegamos, digamos nessa palavra provisória que chamarei como tal a civilização” (Lacan, 2004: 02). Dizer que a psicanálise é um sintoma da civilização implica em situar a psicanálise numa posição exótica e paradoxal, numa posição de “extimidade”²⁶⁴ com relação a determinadas operações discursivas realizadas na modernidade, especialmente no que tange a emergência do discurso científico. Implica em dizer que tal como Marx, Freud teria vindo denunciar um rechaço de uma verdade por parte do discurso científico e seu saber totalizante. Por outro lado, e paradoxalmente, só teria sido possível para a psicanálise sua emergência como um retorno²⁶⁵ – retorno sintomático de uma verdade – em função desse

²⁶³ Neologismo produzido por Lacan para dizer de um real da língua.

²⁶⁴ Neologismo produzido por Lacan para dizer de uma exterioridade íntima, de uma proximidade do estranho, como um núcleo do real. Encontramos essa construção primeiramente no seminário “A Ética da Psicanálise” e daí por diante em vários momentos de sua obra (Lacan, 1988; [1974/75], 2002; 1988a, entre outros).

²⁶⁵ Aqui nos referimos ao termo retorno, lembrando de pelo menos três de suas utilizações que nos interessam: a) uma primeira utilização freudiana, que diz respeito ao recalque e ao “retorno do recalque”, como um segundo momento desse processo; ou seja, tudo o que é recalque retorna na como uma “formação do inconsciente” (Lacan, [1957/58], 1999), e a psicanálise teria retornado como um sintoma do discurso científico e da modernidade; b) uma outra utilização foucaultiana, mas bem próxima desta primeira, quando sugere a noção de “discursividade” (Foucault, 1992), diferenciando-a de uma cientificidade, cujos exemplos seriam Marx e Freud, e que teriam como uma característica peculiar a criação e a abertura de um campo de significações, mas também a deformação inevitável dos seus pressupostos e, conseqüentemente, uma ‘exigência’ de uma “retorno à...” seus pressupostos fundamentais; c) e ainda, sua utilização por Lacan como o

rechaço original próprio de uma relação específica entre o saber, a verdade e o gozo, fundado pela ciência.

Tal como um sintoma, a psicanálise faz retornar uma verdade rechaçada para o sujeito; uma verdade rechaçada da política: a dimensão do gozo. Por isso mesmo seu lugar na modernidade e na política, revela-se através desta lógica do “retorno”²⁶⁶ e da “intrusão” (Lacan, 1992: 40).

Como estamos sugerindo desde o início do nosso trabalho, essa condição discursiva situa o gozo no pensamento político moderno, não como excluído, mas ocupando um lugar paradoxal de *Unheimlich*, de um estranho íntimo; ou seja, mesmo não sendo falado, ele parece estar presente como causa. Pois, como diz Deleuze, “o impensado não está pois no exterior, mas no cerne do pensamento, como a impossibilidade de pensar que duplica e escava o de-fora” (Deleuze, 1987: 130/131).

É preciso considerar, portanto, que a posição política da psicanálise se situa numa relação paradoxal com a ciência e a modernidade; ao mesmo tempo em que é credora desta tradição – já que não teria sido possível sua emergência em outro solo – ela produz um “corte”, na forma de um “ato analítico”, que reintroduz na lógica dos saberes modernos aquilo que rechaçaram em sua origem: o real e o gozo.

O Discurso do Universitário

Seguindo o movimento destrógiro dos discursos, obtemos com mais um quarto de giro no discurso do analista, o discurso do universitário, que se apresenta topologicamente com o saber (S2) ocupando o lugar de dominância, ou o lugar do agente.

Discurso do Universitário: $\uparrow \frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$

slogan do primeiro momento de sua obra: um “retorno à Freud”.

²⁶⁶ Referimo-nos a lógica freudiana do “retorno do recalçado”, como um segundo momento do recalque (Freud, 1972c,[1900]; 1974c, [1914]).

O saber nesse lugar de dominância ilustra aquela injunção entre o saber e a verdade e a mudança de mestre na modernidade à qual já aludimos anteriormente. Uma nova relação entre saber, verdade e gozo produz, segundo Lacan, uma mudança discursiva na modernidade que ele vinha diagnosticando desde o seminário sobre “A Ética da Psicanálise”, e que denominou de um “declínio do mestre antigo” (Lacan, 1988). No seminário “O Averso da Psicanálise” diz de outra forma, uma “mudança de mestre” (Lacan, 1992), operada pela cumplicidade entre o discurso científico e o capitalismo.

O discurso universitário é o que poderia grafar topologicamente essa mudança no lugar do mestre da modernidade, porque, como se vê na primeira equação do discurso, o significante-mestre (S1), encontra-se abaixo do saber (S2); desta forma ele mantém a função do discurso do mestre, operando apenas uma substituição do mestre antigo (S1) – que nada queria saber, queria apenas que as coisas funcionassem – por um mestre moderno, que se sustenta na intervenção de um saber – *savoir-faire* – alçado a condição de agente. O saber, então, na posição de dominância passa a funcionar como um “tudo-saber” (Lacan, op.cit.: 29), descrevendo o movimento atual da ciência.

Cria, assim, uma nova versão do escravo, sob os efeitos de dominância do saber, o trabalhador e o estudante – “aestudado”²⁶⁷ – ambos na condição de outro (a), objetos “consumíveis”, subjugados a essa lógica da totalidade do saber.

Ciência e capitalismo, portanto, sustentam esse lugar do mestre moderno, a partir de uma mudança no lugar do saber. Por isso mesmo afirmamos que o saber logrou ser o operador político por excelência na modernidade, no momento em que ganha sua função de dominância, e passa a supor as totalidades. Diz Lacan: “...a idéia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal” (op.cit: 29).

Essa mudança de mestre, e a nova posição de dominância do saber, foi produzida a partir do que Lacan denomina de uma espoliação do saber do escravo. O saber (S2) na forma de um *savoir-faire* que na antiguidade – e no

²⁶⁷ Lacan faz uma contração entre o objeto a e o estudante ao ocupar este lugar no discurso universitário (Lacan, 1992: 98).

discurso do mestre – estava do lado do escravo, já que ele sabia o que o mestre queria e não conseguia fazer –, na modernidade, através de uma operação orquestrada pela filosofia, pela ciência e pelo capitalismo, esse saber do escravo é usurpado, sendo-lhe devolvido um saber de mestre. Essa operação produz nada menos que uma “nova tirania do saber” (idem: 30).

Equivalendo o escravo antigo ao proletário moderno, Lacan afirma: “Não se percebe que o que lhe é restituído não é, forçosamente, a sua parte? Seu saber, a exploração capitalista efetivamente frustra, tornando-o inútil. Mas que lhe é devolvido, em uma espécie de subversão, é outra coisa – um saber de senhor. **E é por isso que ele não fez mais que trocar de senhor** (idem: 30)”.

Podemos ver nesse processo não só numa certa destituição simbólica e cultural do saber do escravo – próprio das desterritorializações (Deleuze e Guattari, 1976) capitalistas – mas também um movimento de modificação do trabalho, ou seja, de um trabalho artesanal para um trabalho industrial²⁶⁸.

Capitalismo e ciência operam na modernidade, uma troca de mestre, onde um saber burocrático – produto da colagem do método com a verdade operada por Descartes – passa a ser o agente de interveniência no campo do outro; interveniência que não se resume a uma mera “substituição do senhor pelo Estado” (Lacan, 1992: 74), como sugeria Hegel. **Este foi o processo onde o escravo antigo, escravo de um mestre antigo, vendo seu saber espoliado, busca recuperá-lo na forma da recuperação de uma mais-valia. Tal recuperação é oferecida ao escravo moderno a partir do lugar do consumidor. Recuperar seu saber espoliado e o que perdera com essa espoliação, passa a ser equivalente a recuperar um gozo perdido – um mais-de-gozar – transmutado à condição de objeto-mercadoria. É assim que o escravo antigo moderniza-se e torna-se consumidor, e o mestre moderno se torna capitalista. Não custa lembrar que ai não há uma libertação qualquer, apenas, como sugere Lacan, uma mudança de mestre**²⁶⁹.

²⁶⁸ Algo que o filme de Chaplin “Tempos Modernos” mostra com maestria.

²⁶⁹ Há uma passagem polêmica onde, no período de maio de 68, durante as manifestações estudantis, ao ser interrogado pelos estudantes Lacan responde: “você querem é um mestre” (Lacan, 1992).

O saber usurpado do escravo através do discurso da ciência, produz um mercado do saber (Lacan, 2004) e retorna ao escravo na forma de um saber de mestre, que organiza o laço social e o próprio mercado dos objetos. Ora, este não parece ser o lugar criado na modernidade para a universidade, cujo discurso sustenta a tecnocracia contemporânea?

Nem o saber, nem a verdade estão mais do lado do escravo, mas devem ser produzidos, pois como afirma Lacan, “o sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. Sociedade de consumo, dizem por aí. Material humano, como se enunciou por um tempo – sob os aplausos de alguns que ali viram ternura” (Lacan, 1992: 30).

O que se produz aqui são pelo menos três efeitos fundamentais para pensarmos as subjetivações modernas e contemporâneas:

1. uma destituição subjetiva do saber do escravo e o estabelecimento de um novo mestre, na forma de um “mercado do saber”; o que explica a explosão de saberes sobre o sujeito, e os “peritos da subjetividade”, já denunciados por Foucault (1979); uma exploração não só da propriedade do proletário, mas uma espoliação dos seus meios de gozo, do seu saber como um *savoir-faire* subjetivante;
2. uma fragilização do sujeito, no que tange a uma subjetivação pelo saber inconsciente, uma histericização, por assim dizer;
3. uma conseqüente tentativa de obturação da divisão subjetiva do sujeito, assim como dos orifícios pulsionais, através da oferta de objetos e saberes subjetivantes; isso explica porque a verdade está do lado do consumidor: “o cliente sempre tem razão...”

Como vimos, essa relação de totalidade entre o saber e a verdade teria rechaçado algo de muito importante para o sujeito: sua divisão subjetiva e o gozo que daí resulta. Esse rechaço seria visível na sutura cartesiana

do “eu penso”²⁷⁰, condição *sine qua non* para o “sujeito da certeza”, e para a ciência moderna. O saber passou a ser um operador político crucial, na interpretação e na definição das verdades, na ordenação e na escritura do real – fundando a ciência – e na subjetivação e regulamentação dos gozos do corpo.

Essa injunção entre o saber e a verdade tem como efeito o rechaço dos furos, da divisão subjetiva, dos buracos inerentes a relação do sujeito com o outro e o corpo; ela se ancora na inconsciência de um “saber que não se sabe”²⁷¹, e na ignorância de uma dimensão trágica de um gozo irrealizável dos orifícios pulsionais. Ela busca desconhecer verdades inevitáveis, e que dizem respeito a relação dimensional entre o real e o gozo: a “impotência da verdade” (Lacan, 1992: 49) e a “impossibilidade do gozo” (op.cit: 47/48).

As tentativas de normalização e disciplinamento próprias dos projetos políticos modernos, assim como os controles personalizados²⁷² atuais, são guiados por uma ilusão incessante de produção da verdade e de gestão plena do gozo através do saber. Tentativas de plenificação, de planificação, de higienização, de medicalização, de revolução, de cura e de subjetivação, através dos mais variados saberes e tecnologias.

Há uma ilusão própria dos discursos disciplinares, ou revolucionários, ou ainda, educacionais, de que seria possível a produção de sujeitos; sujeitos educados, disciplinados, “conscientizados”. Daí porque o sujeito (\$) encontra-se no lugar da produção. Como diz Souza, “o que se constituía num “saber-fazer” do escravo, como vimos, foi transformado num “aparelho de saber” para o mestre” (Souza, 2004: 135).

IV. A Equivalência entre a “mais-valia” e o “mais-de-gozar”

Segundo Lacan, Marx teria sido o primeiro a perceber a operação capitalista de equivalência entre a “mais-valia” e o “mais-de-gozar”,

²⁷⁰ Lacan desenvolve uma correlação entre ‘Descartes e os fundamentos da psicanálise’ (título do livro de Baas e Zaloszyc, 1986), desde o seminário 11, “Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise”; mas tal desenvolvimento perpassa outros seminários e escritos fundamentais, tais como: Lacan, [1967/68]; 2004, [1968/69]; 1998h; entre outros.

²⁷¹ Definição lacaniana para o inconsciente freudiano (Lacan, 1988a).

²⁷² Referimo-nos a idéia de “personalização” pós-moderna sugerida por Lipovetsky (1989).

delatando essa ilusão ideológica de “completude mercantil” na modernidade. Mesmo sem saber – já que estava aprisionado a sua lógica econômica – Marx teria desvelado a dinâmica de uma “economia política do gozo”, em sua teoria dos valores – “valor de uso” e “valor de troca” – que Lacan interpreta como um “valor-de-gozo”. Diz ele:

*O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido, quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, **um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado**. (Lacan, op.cit: 76, [grifo nosso]).*

Entendendo que o saber é um meio de gozo, e que houve na modernidade uma espoliação do saber do escravo, Lacan conclui, em sua interpretação a partir da dimensão do gozo, que houve aí também uma espoliação dos meios de gozo: “trata-se de uma transferência, de uma espoliação do que estava, no começo do saber, inscrito, receptado no mundo do escravo” (op.cit: 75).

Do mesmo modo como havia denunciado no seminário sobre “A Ética da Psicanálise” uma lógica da contabilização do gozo e uma espoliação do gozo do outro – escravo – contida na inauguração dos “serviços dos bens” e da propriedade na “moral do poder” moderno, Lacan, agora, retorna a esse ponto, para grafá-lo topologicamente como uma espoliação do saber como um meio de gozo.

Se o senhor antigo contentava-se com esse “pequeno dízimo, como um mais-de-gozar” (idem: 75), deixando o escravo com o seu *savoir-faire* como um meio de gozo que só ele possuía, – já que o mestre nada queria saber – o mestre moderno, pelo contrário, é voraz, ele não só contabiliza o mais-de-gozar – na forma de uma mais-valia – mas também apropria-se dos meios de gozo, do saber do escravo, devolvendo-lhe na forma de um saber de mestre-universitário.

Marx e o Sintoma Social: a Luta pelo Gozo

Ao interpretar a dinâmica econômica subjacente ao capitalismo, Marx teria, segundo Lacan, desvelando o “sintoma social” por excelência de sua época demonstrando o inevitável desencontro do sujeito com o outro e com o objeto, e a luta política que se estabelece em nome do gozo. Além disso, teria apresentada toda a problemática político-filosófica da modernidade, a partir da dimensão do gozo. Ele demonstrou que o jogo político e ideológico encenado no campo das representações, e todo o projeto político moderno de ordenação absoluta do real, escamoteava uma problemática da ordem da exploração do outro – escravo – e da contabilização do gozo.

Marx inventou do sintoma²⁷³. Ele foi o primeiro a reintroduzir na lógica absolutista – hegeliana – do mercado do saber na modernidade, uma interrogação sintomática, que ressoa como o retorno de uma verdade rechaçada até então. Foi o primeiro também a realizar uma crítica dirigida a essa injunção moderna e a perceber que “algo não funcionava bem” na lógica absolutista do saber hegeliano; que o projeto idealista do iluminismo comportava um “sintoma”, ou seja, algo que delatava uma impossibilidade, um “mal-estar” neste absoluto.

Como esclarece Zizek, Marx teria desmentido o universal ideológico da filosofia – ideologia alemã (Marx, 1980) – a partir de sua crítica a Hegel, permitindo a introdução do sintoma na lógica universal da racionalidade. Com isso teria demonstrado o paradoxo do gozo embutido nas trocas econômicas, na forma da exploração da força de trabalho e, portanto, na luta de classes. Sua crítica teria incidido, portanto, por sobre uma “utopia do socialismo pequeno burguês”, que acreditava numa “universalidade sem sintoma” (Zizek, 1991: 141).

É também nisso que consiste a lógica da crítica marxista de Hegel, da noção hegeliana de totalidade racional: a partir do momento em que tentamos apreender a ordem social existente como uma totalidade racional, temos de lhe acrescentar um elemento social paradoxal que, embora seja interno a essa totalidade racional, funciona como seu sintoma, subverte o princípio universal dessa totalidade (op.cit: 141).

A relação entre o saber e a verdade, e toda a problemática filosófico-representacional que daí decorre, tem como pano de fundo uma luta que

²⁷³ Lacan desenvolve essa tese em dois de seus seminários: os seminários 16 e 17 (Lacan, [1968/69]; 1992).

encerra uma “economia política do gozo”. Os conceitos marxistas de “mais-valia”, “valor de uso” e “valor de troca”, segundo Lacan, não teriam outra função senão a de demonstrar essa tentativa capitalista de contabilização do gozo, de recuperação da perda entrópica inevitável à todo sistema.

O capitalismo não seria outra coisa senão uma forma moderna de lidar com esse resto – a mais-valia – e com a lógica da renúncia do gozo. Ele produziu um movimento original de reapropriação desta perda entrópica equivalendo o mais-de-gozar com a mais-valia²⁷⁴, através da ilusão mercantil de complementaridade pelo consumo; uma recuperação do que se perde – perda originária e entrópica – seja através do consumo dos objetos ou dos saberes subjetivantes. Com essa equivalência, o discurso do capitalista (Lacan, 1978) opera uma modificação na economia de gozo moderna e contemporânea: **transforma o que deveria ser uma impossibilidade e uma renúncia, numa possível recuperação do gozo, pelas ofertas dos objetos concretos.**

O Discurso do Capitalista

Num certo momento do seminário “O Averso da Psicanálise” Lacan afirma que essa mudança na função do mestre na cultura, teve como consequência uma contabilização do mais-de-gozar, sugerindo aí uma cumplicidade entre a ciência e o capitalismo. Diz ele : “Alguma coisa mudou no discurso do mestre **a partir de certo momento da história.** (...)...a partir de um certo dia o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital” (Lacan, 1992: 169 [grifo nosso]).

Obviamente que podemos considerar aqui um momento de deslocamento genealógico de uma economia de gozo na cultura, e nos discursos, cujos efeitos se observam na economia de gozo dos sujeitos, pois como afirma Souza,

...a transmutação do Saber como um bem de consumo, num “objeto” com valor de mercado, produz uma subversão do

²⁷⁴ Essa tese é desenvolvida por Lacan no seminário 16 (Lacan, [1968/69]).

desejo e altera sua própria relação com o sujeito. Se até então havia uma impossibilidade estrutural e discursiva do sujeito ter acesso ao Saber e ao objeto causa do desejo [a], desde que esse Saber adquira o estatuto de um bem de consumo, ele vem continuamente oferecido como uma promessa de satisfação possível para o sujeito (Souza, 2004: 138/139).

É essa subversão que vai permitir Lacan produzir seu quinto discurso, que foge a regra dos quatro anteriores, denominados de “discursos radicais”, porque ele se escreve a partir de uma quebra da lógica dos giros dos discursos. Ele não se produz por mais um quarto de giro, mas como uma alteração na lógica das letras, que inicialmente não podiam ser modificadas. Lacan estabelece que as letras (S1, S2, \$, a) não podem ser alteradas em sua disposição topológica, mas apenas movimentadas nos giros dos discursos. Ele próprio, porém, subverte essa regra, quebrando a dureza da disposição das letras para produzir o discurso do capitalista. Ou seja, a partir do discurso do mestre, ele não faz um giro, mas uma troca das letras da primeira equação: se no discurso do mestre observamos S1/\$, Lacan altera essa posição para \$/S1, dando ao sujeito o lugar de dominância. A segunda equação permanece a mesma. Temos então:

Discurso do Mestre: $\uparrow \frac{S1}{\$} \quad \frac{S2}{a}$

Discurso do Capitalista: $\frac{\$}{S1} \quad \frac{S2}{a}$

Alem da quebra da dureza da regra dos giros, o discurso do capitalista também subverte a lógica das relações dos discursos, pois, os impedimentos da correlação entre os lugares do discurso, ficam liberados, sendo permitido uma “circularidade completa” (Souza, op.cit: 134) entre os vértices. Quer dizer que a impossibilidade e a impotência próprias da estrutura, ficam desimpedidas, sendo possível um acesso ao lugar da verdade.

(agente) $\downarrow \frac{\$}{S1} \quad \frac{S2}{a} \downarrow$ (outro)
 (verdade) $S1/ \ \backslash \ a$ (produção)

Desta forma, as impossibilidades estruturais do gozo ficam desimpedidas, a partir do acesso que o sujeito ganha tanto ao objeto, como à verdade. Não há mais a impossibilidade que havia. O gozo dos objetos passa a ser o que orienta esse discurso; trata-se de um “objeto acessível” (op.cit: 138), que traz como conseqüência, uma “aspiração” subjetiva do sujeito pelo objeto. O saber (S2) também, mais do que simplesmente produzir objetos, serve como um meio de acesso.

Lacan se refere a esses objetos como “pequenos objetos a que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas*” (Lacan, 1992: 153). “*Latusas*”²⁷⁵ são objetos-ventosas (*ventouse*) que aspiram o sujeito na forma de promessas de mais-de-gozar.

Manipulados pelo marketing, pela mídia, pelos aparelhos discursivos do capitalismo, esse objetos terminam por produzir uma alteração na economia de gozo do sujeito, produzindo uma “rejeição da castração” e uma “suspensão da divisão subjetiva” (Souza, op.cit: 139), de maneira que fragiliza uma posição subjetiva do sujeito, fazendo com que não reconheça um saber inconsciente, incorrendo assim, seja num consumo “adicto” do objeto, seja num estado depressivo, por não mais dar conta do que lhe convoca sua condição fálica.

Como sugere Zizek (1992), o capitalismo teria produzido um vínculo entre a mais-valia e o mais-de-gozar, fazendo coincidir o objeto causa do desejo com esse “resto”; **produz assim um efeito de potência excessiva do sujeito, assim como uma perigosa obturação dos orifícios corporais através de objetos de consumo (eis o modelo das subjetividades adictas).**

Gostaríamos de ressaltar que nesta lista de objetos-latusas, podemos incluir os atuais medicamentos psicofarmacológicos, cuja promessa não é outra senão a de suturar a divisão subjetiva, através de um “estreitamento do

²⁷⁵ Lacan se refere a esses objetos como *latusas*, a partir de uma contração e uma homofonia entre os termos *alética* (verdade), *alotosfera* (esfera da verdade), *esfera*, *ousia*, *ventouse* (ventosa). Ver Lacan, 1992: 152/153).

fantasma”, e, conseqüentemente, do saber inconsciente e da subjetividade do sujeito.

Esses objetos, portanto, passam a participar, no discurso do capitalista, de uma nova contabilidade do gozo, onde o mais-de-gozar, transmuda-se em objeto-latusa, de forma que entra numa equivalência com a mais-valia, enquanto uma possibilidade de contabilização, de acumulação e usufruto do gozo e do saber como mais um objeto com valor de gozo, e com roupa de mercadoria.

Para concluir este item, podemos dizer que o que a modernidade, a ciência e o capitalismo inauguram é um deslocamento do lugar da verdade, tendo como conseqüência sua inscrição no campo do saber, produzindo assim, seus efeitos totalizantes e discursivos:

1. Efeitos políticos de totalização do saber;
2. Efeitos mercadológicos de criação da “sociedade do consumo” e de um mercado do saber;
3. Efeitos de subjetivação, já que a verdade, enquanto totalizável passa ser buscada num saber possível de si, numa “vontade de saber”.

É preciso entender que, as afetações dessas transformações genealógicas operadas pelo capitalismo e pela ciência, incidem fundamentalmente no campo do gozo, alterando a lógica discursiva das interdições, trazendo como “efeito colateral”, uma fragilização subjetiva, e uma labilização dos laços sociais. E que apesar de uma promessa de recuperação do mais-de-gozar – e exatamente por isso – o capitalismo contemporâneo não deixa de produzir seus efeitos colaterais; efeitos de angústia, de depressão, de enlouquecimento maníaco do gozo do corpo, diante da monotonia do gozo irrealizado.

CAPÍTULO VI

O CORPO, O SEXO E O GOZO NOS DIAGRAMAS DA MODERNIDADE

Até o momento, estivemos pesquisando pelo campo da psicanálise, considerando as possibilidades que ele nos fornece para uma problematização e teorização de uma genealogia do gozo na modernidade e na contemporaneidade. Chegamos a um ponto onde nos interessa situar essas passagens e deslocamentos sinalizados numa genealogia dos poderes modernos. Não queremos com isso, recusar ou sobrepor duas leituras possíveis, mas unicamente considerar que ambas, cada uma a sua maneira, e com objetivos

distintos, parecem correr em paralelo, na análise os deslocamentos genealógicos operados na modernidade, e em seus efeitos clínicos, políticos e subjetivantes.

Buscamos com isso uma ampliação das nossas análises, de maneira que possamos articular leituras e retirar conseqüências produtivas dessa interlocução. Em suma, procuramos responder a uma questão sobre como os dados genealógicos fornecido pelas pesquisas de Foucault possibilitam uma “fundamentação” das leituras psicanalíticas até então desenvolvidas. Sabemos que é importante considerar que cada campo possuiu seu corpo teórico e sua lógica conceitual que o sustenta, e que não necessitam “formalmente” buscar fundamentações em outros saberes. Isso não quer dizer que possam dispensar os efeitos de abertura, de interrogação, de interlocução, de relativização da geometria conceitual que cada saber venha a produzir no outro.

Esses movimentos nos parecem caracterizar uma relação “positiva” entre filosofia e psicanálise, de maneira que cada campo intervém no outro, causando não propriamente uma provocação, mas uma “invocação”, no sentido da surpresa e da desconstrução que os tons da voz podem suscitar²⁷⁶.

Não estamos desatentos, contudo, ao fato de que as proximidades teóricas não dissolvem as distâncias originárias desses corpos teóricos; mas não podemos deixar de considerar que há uma temática comum, e que diz respeito às afetações éticas e políticas dos deslocamentos genealógicos e discursivos no “real”²⁷⁷ do corpo, do sexo, e, conseqüentemente, do gozo.

Como sugere Rajchman, existe uma temática comum e que diz respeito a complexidade da ética que perpassa a obra dos dois autores – no caso Foucault e Lacan – e que levou a ambos a recolocarem a problemática sobre “qual é o *eros* do pensamento?” (Rajchman, 1993: 7). Eros e verdade compõem-se assim na obra desses autores impressionantes, cujas problematizações circulam na dimensão da ética, da política e do corpo.

²⁷⁶ Fazemos referência ao trabalho de Didier-Weil, “Os Três Tempos da Lei”, onde discute os efeitos de surpresa e de desconstrução da “pulsão invocante” (Didier-Weil, 1997).

²⁷⁷ Obviamente que não supomos que a dimensão do real, tal como tratada por Lacan, esteja também trabalhada por Foucault da mesma forma; mas é possível dizer que a temática do real do sexo, da morte, da vida, da loucura, etc. se apresentam nas pesquisas de Foucault.

Dessa forma, acreditamos ser possível uma interrogação para ambos – não só para os autores citados, mas para os campos – acerca de como se estabeleceu a “experiência” moderna e contemporânea com o corpo, com o sexo e com o gozo. Se não há do ponto de vista da genealogia de Foucault, uma utilização explícita da dimensão do gozo, nem por isso deixa de ser pertinente interrogá-la a partir daí; por outro lado, se não há uma pesquisa histórico-genealógica explícita no campo da psicanálise, nem por isso deixa de ser “legítimo”, interpelá-la com esses dados.

Essa interlocução nos possibilita uma analítica da economia de gozo moderno-contemporânea considerando as novas formas de diagramatizações políticas do poder, revelados por Foucault como poderes modernos, o “poder disciplinar” e o “bio-poder”, e que tem como conseqüência a produção de novas formas subjetivas de “gozo”, através das prescrições medicalizadas da higienização do corpo, dos costumes, das relações sociais e sexuais. Ou seja, essas considerações foucaultianas nos permitem observar as formas como o real do corpo e do sexo foram tratadas historicamente, e daí retirar suas conseqüências para as formas de subjetivação contemporânea.

Suas proposições arqueo-genealógicas nos ajudam a pensar as transformações que parecem ter determinado um deslocamento nesta “**topologia de regulamentação dos gozos**” em nossa cultura moderno-contemporânea, ou para usar uma terminologia foucaultiana, as modificações nos “modos de sujeição” (Foucault, 1984: 27) e nos “modos de subjetivação” (op.cit.: 28/29) na atualidade.

I. **Foucault e a Produção das Subjetividades**

Interrogação fundamental: o que a genealogia de Foucault nos fornece como instrumentos conceituais, para pensarmos esses deslocamentos genealógicos na modernidade, e a forma como se estabeleceu a “experiência de gozo” em nossa cultura? Qual a genealogia possível dessa experiência?

A obra de Foucault permitiu uma abertura e uma inovação sobre uma genealogia dos poderes e dos saberes, demonstrando a incidência de

uma lógica diagramática²⁷⁸ dos poderes modernos, dos dispositivos de saber-poder e de uma bio-política na produção das subjetividades modernas e contemporâneas²⁷⁹. Suas pesquisas em campos variados e heterogêneos, sempre marcadas pelo interesse pela determinação do político e do histórico na relação de produção com o subjetivo, causam uma abertura e uma renovação na forma de se pensar o político e as subjetividades introduzindo uma relação muito peculiar com a verdade e o corpo. A política deixa de ser uma questão meramente econômica de Estado, para voltar-se às minúcias de seus efeitos encenadas numa microfísica dos poderes, das verdades, e suas incidências nos corpos e nas subjetividades.

Desde que abriu suas interrogações sobre o poder, e especialmente sobre as formas como os poderes se constituíram e se manifestaram na modernidade, em suas incidências sobre os indivíduos, que uma série de questões puderam ser formuladas, principalmente no que diz respeito ao caráter “disciplinar” e “biopolítico” dos poderes modernos na produção das subjetividades.

Articulando discursivamente o poder com a verdade e o corpo, Foucault funda uma nova forma de pensar a dinâmica e a incidência do poder através de uma preocupação ética, que ultrapassa os fundamentos morais ou ideológicos, deslocando o centro de atenção, para uma genealogia da verdade e uma biopolítica do corpo. Produz, assim, uma outra forma de pensar os processos de subjetivação e as subjetividades alçando a problemática a uma outra amplitude, para além das “identidades imaginárias”²⁸⁰, em suas correlações genealógicas com os poderes modernos, especialmente com o que denomina o “poder disciplinar” e o “bio-poder”, como um poder que visa governar a vida “completa” dos sujeitos, ou como denomina Agabem, a “vida nua” (Agabem, 2002). Demonstrou, assim, os efeitos subjetivantes dos poderes modernos especialmente no que tange a uma relação ética do sujeito com uma economia política da verdade e do corpo.

²⁷⁸ Sobre a idéia de diagrama na obra de Foucault, ver Foucault, 1977 e Deleuze, 1987.

²⁷⁹ Ver especialmente as obras do período genealógico de Foucault: Foucault, 1977; 1988; 1984; 1985.

²⁸⁰ Utilizamos a idéia de “identidades imaginárias” no sentido que lhes dá a psicanálise, especialmente Lacan, ou seja, as formas pessoais com as quais o sujeito se apresenta, com sua “imagem” para o outro. Trata-se dos limites do corpo enquanto imagem corporal. Ver Lacan, 1998a; 1988b.

Como afirma Lins, Foucault é “o grande artesão do pensamento primordial à diluição de um eu estruturado segundo os modelos ocidentais, que se tornam camisa-de-força e prisão, estratificado numa representação em luta constante contra as subjetivações e os imaginários autônomos” (Lins, 2001: 105). Há na filosofia de Foucault – assim como na filosofia de Deleuze – uma luta constante contra o despotismo do eu, contra o pensamento dual, contra a lógica da representação e a doutrina do juízo (Lins, 2001; 2004: 13-23), assim como à fixidez da “subjetividade”, entendida como uma “desaceleração do processo de subjetivação” (Cardoso Jr., 2002: 191).

Esses processos de subjetivação para Foucault, portanto, são produzidos pela incidência sócio-histórica da configuração de uma certa “economia política e discursiva da verdade” sobre os indivíduos e, especificamente, na modernidade, dos efeitos de um compromisso político que determinados saberes estabeleceram – até mesmo para que pudessem emergir – com as formas modernas do poder – o “bio-poder” e o “poder disciplinar”. **“Sujeito” e subjetividade são assim deslocados para uma condição de efeitos de uma relação genealógica entre os poderes e saberes modernos, ou seja, como o que se produz na modernidade em seus deslocamentos genealógicos.**

Com esclarece Orlandi,

...cada configuração histórica teria sua forma dominante marcada por imbricações especiais de certos processos; processos de saber, com suas formas, ou melhor, com suas curvas e linhas de visibilidade e de dizibilidade, estão imbricados com processos de poder, isto é, com jogos entre linhas de força afetantes e de forças afetadas; esses processos de saber e poder configuram um fora articulado a um terceiro processo, dito de subjetivação ou individuação. De uma maneira neutra, este último pode ser entendido como dobramentos do fora; mas de uma maneira contundente, ele pode ser pensado como possível, toda vez que linhas de fuga e de resistência irrompem através de dispositivos de saber e poder (Orlandi, 2002: 221).

A partir desta concepção positiva e produtiva do poder, Foucault construiu uma crítica singular à noção de sujeito, assim como aos

saberes que gravitam em torno dele. Não se trata simplesmente de uma crítica a racionalidade do sujeito, mas a sua própria existência e consistência.

Desde um primeiro momento de sua obra – configurado como um momento arqueológico – que Foucault persegue uma crítica a uma tradição kantiana do sujeito em suas “sujeições antropológicas”, fundadas na idéia de um pensamento que se originaria nas baías das suas capacidades transcendentais, deslocando seus fundamentos de lugar, situando-o, não no drama subjetivo do sujeito, mas na dispersão das práticas e dos discursos sociais.

O importante desse deslocamento que Foucault estabelece vai além de uma simples mudança de lugar. Na verdade ele atinge a origem do problema, desfazendo uma forma kantiana de pensabilidade moderna. Ele interroga arqueologicamente as condições históricas que nos permitiram supor que a origem e os fundamentos do pensamento estariam situados no gênio de um autor-sujeito (Foucault, 1992) e não na dinâmica dispersiva das práticas e dos discursos.

O desenvolvimento de sua obra o leva a uma mudança de perspectiva onde introduz de maneira mais direta, suas preocupações políticas e as correlações entre os saberes e os poderes. Funda-se uma genealogia dos processos de subjetivação, de forma que ao abordar o problema das subjetividades, ele ultrapassa os limites de uma internalidade psicológica, introduzindo o político, a partir de sua concepção de poder produtivo, mas também e fundamentalmente, o corpo como o alvo e objeto de uma bio-política.

Foucault, portanto, permite-nos uma entrada nessa problemática, porque nos instrumentaliza com conceitos produtivos, como os de poder, saber, corpo e processos de subjetivação. A partir dos seus textos e pesquisas, podemos pensar os efeitos subjetivantes dos poderes modernos especialmente no que tange a uma relação ética do sujeito com uma economia política da verdade e do corpo, pois descreve as formas como os indivíduos modernos foram afetados pelos poderes através da produção incessante de saberes e tecnologias que o atingem em sua subjetividade e em seu corpo, assim como em sua economia ético-sexual.

É necessário interrogar, contudo, até que ponto essa lógica dos processos de subjetivação rompe com a representação do sujeito moderno: “... ao falar de ‘subjetivação’, Foucault não está anunciando um retorno ao sujeito?” (Lins, 2001: 106). A essa pertinente questão, podemos acompanhar a resposta que Lins conduz, afirmando que em Foucault, não há sujeito, já que a subjetividade não se fecha no interior dos saberes ou dos poderes (op.cit: 106-107).

Dentro desta mesma lógica de argumentação, Cardoso Jr. esclarece uma distinção fundamental para compreendermos essa diferença entre “subjetivação e subjetividade” (Cardoso Jr.: 2002: 190). Enquanto a subjetividade pode ser entendida como um “eu”, uma “identidade”, a subjetivação é um processo de “encontro de corpos” (op.cit: 189), ela é “contato da dobra de si com as forças cósmicas” (idem: 190/191), que desfaz o enrijecimento da “subjetividade”. Complementa o autor: “a subjetivação é a morte da subjetividade” (idem: 191), querendo dizer que numa relação de “reversibilidade” entre ambas, uma é ancoragem identitária, e a outra é “experimentação”, devir que escapa a lógica dos arquivos, dos saberes e dos poderes. Como diz Lins, “a subjetivação não é, pois, o porto seguro, o espaço da proteção” (Lins, 2001: 107), ou algo que se confundiria com um sujeito psicológico e identitário, mas exatamente o que escapa lógica da ordem dos arquivos.

Exatamente por isso que os processos e subjetivação interessam à lógica e aos cálculos do poder, pois enquanto “linhas de fuga” disparam o movimento de recuperação do poder: “os processos de subjetivação são territórios de caça para as relações de poder” (Cardoso Jr., 2002: 193), ou como diz de outro modo:

...os processos de subjetivação dependem, antes de mais nada, da maneira como a linha de subjetivação escapa às relações de poder e aos ‘arquivos do saber’. O caráter de fuga, então, variará de acordo com a modalidade pelas quais as relações de poder e as práticas de saber procuram se colar à linha de subjetivação para adestrá-la ou curvá-la de acordo com seus ritmos (Cardoso Jr., 2002: 192).

A Emergência do Lugar do Sujeito Moderno

Com essa perspectiva, Foucault constrói uma genealogia desta nova “forma de sujeição”, que implica uma construção, uma produção e uma busca de uma “submissão da subjetividade” (Foucault, 1995: 236). Em seu texto “O Sujeito e o Poder” ele afirma a existência de três tipos de luta na esfera do poder: “...contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que produzem; **ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (luta contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)**” (idem: 235). E mais à frente acrescenta que as lutas contra as formas de subjetivação, são na atualidade cada vez mais importantes (idem: 236).

Foucault indica aí uma forma de resistência a um tipo de poder subjetivante que busca o “governo” das ações do sujeito, uma “forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos” (idem: 235). Foi essa forma de sujeição que se inaugurou na modernidade com a junção entre uma tecnologia pastoral e o Estado moderno, fundando uma experiência subjetivante para o sujeito e um “Estado de Governo”.

Em seu texto “A Governamentalidade” (2003c), Foucault esclarece as transformações genealógicas das “grandes economias de poder no Ocidente” (idem: 304), vindo desde o Estado Feudal até o Estado Moderno. Importante salientar que a importância que Foucault dá a essas mudanças, não se restringe a idéia geral do Estado, mas aos instrumentos e estratégias através dos quais passou a funcionar e a exercer seus poderes, que, como dissemos, se encaminham para uma operacionalização política do saber.

Foucault fornece a seguinte descrição:

1. Um “Estado de Justiça” (idem: 304), característico do sistema feudal, **cujo poder era exercido sobre o território**, e não sobre as coisas (idem: 290 [grifo nosso]), e cuja lógica implicava numa “circularidade da soberania” (idem: 292) e uma submissão a lei;

2. Um “Estado Administrativo” originado nos séculos XV e XVI, fundado numa “territorialidade de tipo fronteiriça e não mais feudal. Estado administrativo que correspondia a **uma sociedade de regulamentos e disciplinas**” (idem: 305 [grifo nosso]);
3. Um “Estado de Governo”, **cujo sujeito deixa de ser o território e passa a ser a “população”, gerida por um saber** – uma estatística – e controlada por “dispositivos de segurança” (idem: 305 [grifo nosso]).

O que Foucault tenta demonstrar com isso é um deslocamento genealógico no mundo ocidental, cuja gestão política produziu e passou a se preocupar com a dimensão da “população”, através de um “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas...” (idem: 303). O que se operou neste momento situado no século XVIII, foi uma “passagem de uma arte de governar para uma ciência política, a passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania, a um regime dominado pelas técnicas de governo...” (idem: 301).

Ao contrário do que se possa imaginar, a noção de população implica um poder individualizante, cuja lógica Foucault já havia percorrido no livro “Vigiar e Punir” – sobre o qual retornaremos posteriormente – e que se caracteriza como um “poder disciplinar” e uma “vigilância” (Foucault, 1977), sobre os corpos, produzindo individualidades. Mais do que o governo de uma massa coletiva e amorfa em seus “resultados globais”, “gerir a população quer dizer geri-la igualmente em profundidade, em fineza, e no detalhe” (Foucault, 2003c: 302). Longe de ser uma prática de governo massificante, o que se funda com a governamentalidade, a partir do século XVI, é a problemática do governo de si mesmo, o governo das almas e das condutas (idem: 281), uma nova “moral do poder”.

O que Foucault nos faz entender, portanto, é que a racionalidade política, a ciência política ocidental, se fundamentou inicialmente numa lógica do “poder pastoral”. Para resumir ele nos diz: “A racionalidade política se desenvolveu e se impôs ao longo das sociedades ocidentais. Inicialmente, ela

se enraizou na idéia de um poder pastoral, depois, na da razão de Estado” (Foucault, 2003b: 385).

Ou seja, uma forma específica de “gestão” política se estabelece no mundo ocidental, a partir do século XVI, cuja preocupação implica um conhecimento individualizante, um exame e uma direção da consciência; um poder, portanto, subjetivante, que se ancora numa relação cristã entre o corpo, a culpa, a vida, a mortificação e a verdade. Ou seja, abre-se uma questão bio-política que diz respeito fundamentalmente ao campo do gozo, enquanto o campo de subjetivação do humano, com o corpo e com o outro, incitando a uma proposição de uma outra moral e outra ética.

O poder pastoral, portanto, é um “poder individualizador” (op.cit.: 357) e subjetivante, que se utiliza da metáfora do rebanho em sua gestão. Por mais que encontre esse tema pastoral na antiguidade, cujos produtores foram os hebreus, ele percebe diferenças significativas na forma como ele se desenvolve no ocidente cristão, muito especialmente, na associação que a concepção cristã produziu entre o exame e a direção da consciência.

De maneira geral, o poder pastoral pode ser caracterizado como:

1. um poder que se exerce sobre um rebanho mais do que sobre uma terra (idem: 359); o que caracterizaria para Foucault, uma diferença crucial entre a forma de poder feudal e a governamentalidade;
2. um lugar de guia e de legislador para o pastor: “o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor” (idem: 359)
3. um papel daquele que assegura a “salvação” de seu rebanho para o pastor; mas na forma de um “benevolência individualizada” (idem: 359), já que se preocupa com a salvação de cada um e de todos, sem exceção; “o poder pastoral supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho” (idem: 360).
4. o poder exercido pelo pastor é um devotamento ao seu rebanho, um preocupação constante, e uma vigília inatacável;

Apesar de se manterem no decorrer da história, essas características foram alteradas de pela concepção cristã do pastorado; alterações que nos interessam diretamente para pensar as formas contemporâneas de subjetivação. Foucault caracteriza essas modificações da seguinte maneira:

1. O pastor tem o dever de assumir a responsabilidade do destino do rebanho como um todo e de cada ovelha em particular;
2. a concepção cristã estabeleceu uma “relação de dependência individual e completa” (idem: 367); trata-se de um laço de submissão pessoal e de obediência, o que para Foucault, diverge da forma como era concebido pelo pensamento grego;
3. essa relação de dependência supõe uma forma de conhecimento particular e individualizante entre o pastor e suas ovelhas; conhecimento esse produzido pela estreita associação entre o exame da consciência e a direção da consciência (idem: 368-369); temos aqui a lógica da confissão que para Foucault determinaria uma relação peculiar da modernidade cristã psicanalisada com a verdade sobre o sexo.
4. por fim, e certamente a mais significativa dessas modificações, diz respeito ao objetivo dessas técnicas de exame, confissão e obediência, que teriam como fim o estabelecimento de uma “mortificação neste mundo” (Foucault, 2003b: 369);

Sobre esse último ponto, diz-nos Foucault, num diagnóstico que denota toda a negatividade do “trágico” da concepção cristã, e sua articulação com as formas de governo modernas:

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter nenhuma relação com aquele da cidade que sobrevive através do sacrifício de seus cidadãos. Ao conseguir combinar esses dois jogos – o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho – no que chamamos os Estados modernos,

nossas sociedades se revelaram verdadeiramente demoníacas (idem: 369-370).

O que temos aqui é uma constatação de que a ciência política ou a razão de Estado, produzidos na modernidade, por mais laicos que tenham buscado ser, ainda assim mantêm sua estrutura religiosa. É essa também a constatação de Legendre, ao confirmar a estrutura de crenças recalcadas, a divinização do poder e a mitologização da lei mantidas pelas teorias políticas; assim como suas relações com o sexo e o gozo. Diz ele:

Dans l'implacable jeu des institutions, la Loi suppose des idoles, auxquelles adresser l'amour sans fin. C'est pourquoi la divination du Pouvoir demeure essentielle à la bureaucratie patriote: les sujets jouissent de leurs chefs. Le bétail humain adore ses pasteurs, et la politique, bestialement divine, fonctionne comme une pastorale, selon l'antique métaphore platonicienne devenue précieuse aux États chrétiens (Legendre, 1976: 13).

Encontramos aqui o discursivo-religioso do poder e seus efeitos de subjetivação e de recalcamento.

O ponto que nos interessa diretamente dessas considerações de Foucault, diz respeito aos efeitos dessa prática pastoral, do exame da consciência e da confissão, no estabelecimento de um processo de subjetivação moderna pelo sexo – que Foucault viria a desenvolver no texto “A Vontade de Saber” – assim como na produção de saberes subjetivantes que caracterizam a “experiência” com o sexo e o saber na idade moderna, mas também no estabelecimento de um “governo dos indivíduos por sua própria verdade” (Foucault, 2003b: 370).

Se considerarmos que o poder não é uma estrutura institucional central, mas uma “trama mais tênue da sociedade” (Foucault, 1995b: 249), que ele se insere nas vias imanentes de toda a sociedade, podemos entender que a lógica aqui descrita por Foucault, não se revela nem se resume unicamente ao funcionamento formal ou burocrático do Estado, por mais que esteja também aí presente, mas instala-se num regime imanente de sujeição na sociedade moderna. A governamentalidade se enraíza no “conjunto da rede social” (idem:

247) passando a fazer parte do mais cotidiano, e constituindo uma lógica discursiva onde o sujeito e sua verdade são produzidos; e **o gozo passa a ser grafado num aparelho moral e pastoral do exame da consciência**. Podemos dizer que estamos diante do “nascimento do poder” e da emergência do mestre moderno, esse que obtém um conhecimento minucioso das condutas de maneira a melhor governar seu rebanho.

Podemos encontrar também aqui a origem dessa injunção entre o saber e a verdade, descrita por Lacan e situada no cogito, mas que agora podemos entender que sua emergência se estabelece numa genealogia do poder pastoral e do Estado moderno.

É esse movimento genealógico que opera uma mudança de mestre e uma gradativa expropriação do saber e dos meios de gozo do escravo, em nome de um governo de si pela direção da consciência. A partir daí se instalam no “nexo social” uma prática discursiva do exame e da direção da consciência abrindo um dispositivo de produção incessante de saberes subjetivantes, que terminam por incitar as minúcias do corpo e do gozo, num cálculo constante que, mais do que interditar, formulam suas proposições de gozo, mesmo que isso implique uma mortificação do sujeito. De todo modo essas estratégias obtém como efeito colateral uma intensificação das minúcias gozosas do corpo – que viria a produzir a experiência moderna com o sexo e o gozo.

O que se funda aqui é um dispositivo discursivo onde o mestre-pastor intervém diretamente sobre o sujeito, na forma de uma incitação ao discurso, dentro de um dispositivo de fala, mas cuja função não é unicamente de escuta, mas a extração de um “conhecimento” – e não de um saber. Como diz Foucault, “esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber sobre a consciência e a capacidade de dirigi-la” (Foucault, 1995b: 237).

Estamos aqui no ponto de gênese de uma nova relação entre o saber e a verdade, que podemos topologicamente dispor no matema lacaniano do discurso universitário, onde o saber passa a ocupar o lugar do agente, buscando

uma gestão do real do gozo (a) e supondo o equívoco de uma produção do sujeito conscientizado e dirigido.

$$\begin{array}{ccc} \text{Discurso Universitário} & \frac{S2}{S1} & \rightarrow \frac{a}{\$} \end{array}$$

Trata-se de um momento em que a verdade do sujeito passou a ser uma questão de política e entrou nos cálculos e estratégias do poder. Há aqui um jogo discursivo com a impossibilidade, típica da modernidade, onde se originam as “metanarrativas” (Lyotard, 2000) que buscavam uma grafia do impossível, fundando as políticas discursivas de gestão do real e do gozo – uma bio-política – e suas práticas que oscilam de um humanismo o mais ingênuo, ao terror o mais descabido.

II. O Corpo como Objeto nos Cálculos do Poder

Essa lógica bio-política de gestão que se funda neste movimento discursivo, passa a produzir e, portanto, a localizar o corpo como alvo e objeto privilegiado dos cálculos do poder. Foucault esclarece as vias genealógicas dessa constituição do corpo moderno como objeto de um “anátomo-política” e de um poder disciplinar, assim como seus compromissos políticos com uma ascensão do capitalismo. Ele discorre, sobre “como o corpo se tornou o componente essencial para a operação das relações de poder na sociedade moderna” (Dreyfus e Rabinow, 1995: 125).

Em “Vigiar e Punir” vai desenvolver, como sugerem Dreyfus e Rabinow, uma genealogia do indivíduo moderno como objeto, articulando a emergência desta noção às formas históricas específicas do poder. Ele busca um estudo das “práticas de objetivação em nossa cultura” (op.cit.: 158/159), que foram estruturadas numa tecnologia de poder dirigida ao corpo. Para tanto, utiliza-se das formas de punição para ilustrar as relações de poder num determinado momento histórico, ou seja, como cada sociedade trata, não só o “crime e o castigo”, mas fundamentalmente, como trata diagramaticamente o corpo.

Queremos sugerir que esse trajeto de Foucault também permite visualizarmos como os aparelhos discursivos da cultura tratam o real do corpo numa determinada época, porque, como sugerimos, as práticas concretas que se observam na lida com o corpo, são sustentadas por um determinado “olhar” para o real, permitido pelas condições discursivo-diagramáticas, simbólicas e imaginárias de um dado contexto histórico. Senão vejamos.

Foucault descreve as transformações operadas na mecânica do poder a partir do século XVII – a idade clássica, como denomina. Uma certa economia do castigo se modifica rapidamente. O suplício, técnica requintada de punição através do espetáculo desaparece, dando lugar a outros tipos de punição onde a alma passa ser interrogada e não o corpo esquartejado. A partir daí uma tecnologia política do corpo e uma microfísica do poder se desenvolvem na modernidade ocidental.

O suplício pode ser entendido como uma técnica de punição própria a um tipo de diagrama soberano da cultura antiga, que viria a desaparecer em função dos deslocamentos históricos, políticos, econômicos e discursivos operados na modernidade. A passagem da idade clássica a idade moderna, implica um deslocamento de uma sociedade regida por um diagrama caracterizado por um poder soberano a uma outra, cuja lógica da dominação funciona através de um poder diferenciado, por meio de uma minuciosa observação e disciplinamento do corpo – um poder disciplinar.

É a partir do desaparecimento dessa prática concreta sobre o corpo – o suplício – que Foucault diagnostica essa transformação na mecânica do poder na sociedade ocidental. Obviamente que essa mudança não considera apenas uma evolução nas técnicas de punição e castigo em nossa cultura, mas um deslocamento na economia do poder, ou mesmo nessa relação diagramática de imanência entre o poder e o saber na sociedade ocidental.

O suplício era um ritual político que encenava uma resposta do poder soberano sobre o criminoso. O crime, neste momento, não era entendido como um crime a sociedade (contratual), mas ao próprio soberano. Neste sentido

o suplício era uma réplica, uma “vingança pessoal e pública” (Foucault, 1977: 46). Diz Foucault: “o suplício tem então uma função jurídico-política. É um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele a restaura manifestando-a em todo seu brilho” (op.cit.: 46).

É preciso, pois, entender o suplício como fazendo parte de uma certa mecânica do poder de uma época onde o corpo ainda não foi valorizado como peça de mercado e de produção, como viria a ser numa sociedade industrial. Além disso havia o que Foucault denomina de um “desprezo pelo corpo” (idem: 50), em função da proximidade que a morte – porque não dizer o “real” da morte – obtinha por causa das devastações, epidemias e mortalidade infantil.

Ousamos dizer, lançando mão de algumas proposições topológicas de Lacan, que se trata de uma mudança na forma como se trata o real²⁸¹ – o real do corpo, muito próximo do que Agamben denomina de “vida nua” (2002). Tratando-se de uma mecânica do poder soberano, o real da morte e do corpo, neste momento, ficavam submetidos a uma lógica simbólica soberana, não podendo, portanto, serem problematizados, nem sequer matematizados. Todo o real, ou melhor, o “todo”²⁸² do real, estava subsumido na lógica discursiva soberana do cristianismo, onde não havia divisão simbólica no espaço cultural.

Sobre isso diz Foucault:

É certo também que o ‘desprezo’ pelo corpo se refere a uma atitude geral em relação a morte; e nessa atitude poder-se-ia ler tanto os valores próprios ao cristianismo quanto uma situação demográfica e de certo modo biológica: as devastações da doença e da fome, os morticínios periódicos das epidemias, a enorme mortalidade infantil, a precariedade dos equilíbrios bio-econômicos – tudo isso tornava a morte familiar e provocava em torno dela rituais para integrá-la, torná-la aceitável e dar sentido a sua agressão permanente (idem: 50).

²⁸¹ Lançamos mão das dimensões sugeridas por Lacan – o real, o simbólico e o imaginário – de onde podemos retirar uma concepção da história na obra de Lacan. Para ele, a história gira em torno deste “núcleo do real”, da mesma forma que na topologia dos nós borromeanos – nó borromeano – essas três dimensões giram em torno de um buraco do real. Ou seja, o simbólico e o imaginário orbitam em torno de um buraco do real. Desta forma as transformações históricas podem ser pensadas como formas diferenciadas de tratar o real, a partir de uma disposição discursiva predominante. Ver nosso capítulo I.

²⁸² A noção de real implica exatamente uma impossibilidade do “todo”, no campo da lógica. Numa linguagem matemática ele vai dizer isso em termos de uma “impossibilidade do universo do discurso”. Ver Lacan, 1985; 2004.

Estamos numa época na qual o real do corpo e da morte estavam submetidos a uma lógica simbólica “toda”, ou seja, sem divisão, cuja identidade com o soberano e sua divinização funcionavam como operadores lógicos e discursivos que davam conta de forma complementar aos eventos do real. Todo o real era explicado por uma referência discursiva soberana, sem possibilidades de pensar o real em sua “concretude”, ou em sua matematização. O real do corpo e da morte estavam dentro de uma ordem simbólica antiga, cuja inteireza discursiva não permitia lidar com o real reduzindo-o a uma linguagem matemática, ou biológica. Ainda não havia ocorrido o processo que Foucault denominaria de uma “esquadrinhamento”, ou mesmo, uma “higienização” do corpo – e do real – pelos saberes modernos.

O poder soberano supõe que deve e pode gerir todo o real, simplesmente impondo uma identidade – com o soberano – sem divisão aos súditos, mesmo que isso implique em recortar os membros dos que escapam a essa plena sujeição. Diríamos que é uma forma de tratar de maneira “soberanamente simbólica” o real. Forma semelhante como Lacan se refere a religião em seu seminário RSI (2002).

A “vida nua” como uma vida “matável” (Agamben: 2002: 16), ainda não fazia parte dos cálculos do poder. A teatralização contida no suplício não buscava horrorizar os súditos com um espetáculo grotesco, mas demonstrar a extensão da identidade soberana e seu domínio por sobre o real do corpo, desconhecendo-o. Não era, então, para desvelar o real, mas para encobri-lo com um vel da soberania.

O domínio direto sobre o corpo no suplício, contudo, desaparece. Passa-se a um tipo de correção, reeducação e cura onde o saber ganha uma dominância, e os novos-mestres estão implicados; funda-se uma ortopedia moral e criam-se os “peritos da subjetividade” – denominação muito próxima daquela que Lacan chama de “universitários”²⁸³. O sofrimento físico não é mais o elemento operante na punição; “o castigo passou de uma arte das

²⁸³ Não custa ressaltar que o termo “universitários” não designa aqueles que estão na universidade, mas os que funcionam sob a dominância do discurso do universitário.

sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (Foucault, 1977: 16), migrou de uma regência de um mestre antigo, soberano, para uma correção pelos saberes modernos universitarizados.

Funda-se nesse momento uma tecnologia política do corpo que implica uma “atualização/integração” (Deleuze, 1987: 108) do poder com o saber a partir de uma consideração política do corpo. O sistemas punitivos passam a ser recolocados numa certa “economia política do corpo” (Foucault, 1977: 28). Quer dizer: o corpo passa a ser investido, “inscrito”, “incitado suscitado e produzido” (Deleuze, op.cit: 100) por essa integração/atualização entre o poder e os saberes.

Mas como se deu essa passagem? Foucault vai nos fornecer algumas vias por onde podemos pensar esse deslocamento histórico.

A partir do século XVIII, emerge a idéia de uma reforma penal, cujo objetivo era “constituir uma nova economia e uma nova tecnologia do poder de punir” (Foucault, op.cit: 82).

Os reformadores humanistas tornam intolerável a prática do suplício, a partir da sustentação da idéia de uma humanidade do criminoso, que deveria servir de medida para o exercício do poder soberano. Passam a instituir a punição ao invés da vingança – idealizada no suplício. Fundamentados nas teorias do contrato social transformam o crime, não mais como um ataque ao corpo do soberano, mas numa quebra do contrato. A punição, portanto, deveria ser “mais moderada, mais clemente, pois não é apenas o criminoso que está envolvido em cada um de seus atos, mas a sociedade inteira” (Dreyfus e Rabinow, 1995: 163).

Há, portanto, uma idéia de reparação e de requalificação do criminoso – um projeto “educativo”, próprio do discurso universitário – nesta nova forma de punição, cujo operador fundamental viria a funcionar a partir da idéia de “representação”. Na apropriação das representações do criminoso, os reformadores desejavam equacionar o bem e o mal pelo cálculo do prazer e da dor – um novo cálculo neurótico do gozo? – promovendo o bem. Assim, para cada crime deve-se ter uma punição adequada. Isto determina o surgimento de uma intensa classificação dos delitos de forma a individualizá-los o máximo possível.

Como afirmam Dreyfus e Rabinow,

Ao mesmo tempo esta tendência à individualização conduziu a objetivação dos crimes e dos criminosos. A aplicação apropriada da punição correta exigia um objeto que fosse fixado como indivíduo [uma identidade, como diria Foucault] e conhecido em detalhes. Temos aqui um importante passo no desenvolvimento das ciências da sociedade e das disciplinas que mais tarde tratarão os homens como objetos (Dreyfus e Rabinow, 1995: 165, [comentários nossos]).

O que sustentava esta forma de punição, portanto, era uma “teoria da representação” – sugerida por Foucault em “As Palavras e as Coisas”, como uma “era da representação” (Foucault, 1987) – uma busca de uma correção das representações, assim como as teorias do contrato social, que fundaram o espírito, as “almas”, como lugar de inscrição do poder: “a submissão dos corpos para o controle das idéias” (Dreyfus e Rabinow, 1995: 165).

O criminoso torna-se um experimento do espaço social e lugar de produção das representações corretas, valendo como modelo para todo cidadão. O problema desta proposta – como apontaram Dreyfus e Rabinow – é que a submissão do criminoso e as idéias dos humanistas nunca conseguiram se desenvolver socialmente.

Esse deslocamento promovido pelos reformadores humanistas determina o que Foucault nomeia de uma “passagem de uma criminalidade de sangue para uma criminalidade de fraude” (Foucault, 1977: 72). Os crimes passam a atentar contra os bens e não contra o direito.

Sobre isso diz Foucault:

*Com as novas formas de acumulação de capital, de relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade, todas as práticas populares que se classificavam, sejam numa forma silenciosa, cotidiana, tolerada, seja numa forma violenta, na ilegalidade dos direitos, são desviadas a força para a ilegalidade dos bens. O roubo tende a tornar-se a primeira das grandes escapatórias à legalidade, nesse movimento que vai de uma sociedade da apropriação jurídico-política a uma sociedade da apropriação dos meios e produtos do trabalho. Ou para dizer as coisas de outra maneira: a **economia das ilegalidades se reestruturou com o desenvolvimento da sociedade capitalista**. A ilegalidade dos bens foi separada da ilegalidade dos direitos (op.cit).*

Certamente que a idéia de propriedade tão característica do capitalismo e suas novas relações de produção, modificam as formas de criminalidade dirigindo-as aos bens. Encontramos aqui uma ressonância com o que afirma Lacan, sobre “serviços dos bens” que se funda na modernidade, um serviço do “gozo dos bens”²⁸⁴. Essa mutação na economia das ilegalidades e dos bens, não parece apontar para uma correspondente mudança na economia dos gozos e das transgressões próprias da modernidade? Não se assemelha a idéia de uma mudança de “imperativos morais” na cultura, de maneira a promover uma lógica da propriedade e dos “serviços dos bens”, do direito ao gozo, tal como desenvolvemos anteriormente?

Essa nova economia das ilegalidades diz respeito a lógica da propriedade e do “serviço dos bens”, de maneira que, como vimos, instaura uma nova forma dos “crimes” e dos “castigos”, afetando, conseqüentemente, uma economia de gozo do sujeito. Ela produziu a necessidade de uma vigilância constante quanto as ilegalidades dos bens. Quer dizer: uma nova economia dos gozos dos bens, que nesse momento do capitalismo nascente, permaneceu com a burguesia, produziu também a necessidade de uma vigilância quanto ao gozo ilegal – gozo do outro – desses bens. Trata-se de uma restrição vigilante do gozo do próximo; o que por sua própria contradição intensifica – no outro – uma “vontade do gozo”, mesmo que pela transgressão; um cálculo do gozo do outro.

Isso implica aqueles paradoxos do gozo sugeridos por Lacan em seu seminário sobre “A Ética da Psicanálise”; a proibição, ou mesmo a vigilância do gozo, não o subtrai; pelo contrário, qualquer imperativo, seja o kantiano, ou o imperativo sadeciano, e, acrescentaríamos ainda o “benthameano”, determinam uma sujeição superegóica de gozo. O olhar como uma versão imaginária do objeto *a*, parece ter sido apreendido na lógica panóptica da vigilância, pois ao ser apreendido nos aparelhos do saber-poder e em sua lógica utilitarista, ele se torna instrumento de normatização.

Poderíamos pensar, portanto, que a vigilância produz as ilegalidades – porque não dizer os gozos transgressivos – da mesma forma que o

²⁸⁴ Proposições desenvolvidas em nosso capítulo IV.

poder produz saberes. Não por acaso, Foucault vai demonstrar como a internação produziu o louco, como a prisão produziu a delinqüência, ou por outro lado, como os delinqüentes eram necessários para um usufruto de um gozo proibido, tal como a prostituição²⁸⁵. Neste mesmo sentido, em “A Vontade de Saber”, Foucault vai demonstrar como o discurso médico produziu as sexualidades perversas. Conclusão: **o poder produz gozo, através de sua sujeição, seja ela plenamente simbólica – soberana – seja ela imaginariamente capitalista – que realiza um gozo imaginário dos bens e das mercadorias.**

Opera-se, portanto, a partir dos reformadores um novo “cálculo do castigo” – e do “gozo do poder” – de maneira que ele não exceda, não ultrapasse os limites da humanidade do criminoso, pois senão ele pode retornar sobre a instância punitiva. Essa nova “tecnologia da punição” (Foucault, op.cit: 84) não visava simplesmente o criminoso ou a intensidade do crime, mas a possibilidade de sua repetição. Era preciso “calcular a pena em função não do crime, mas de sua possível repetição. Visar não a ofensa passada, mas à desordem futura” (idem: 85). Um novo cálculo do gozo, do crime e da pena aqui se restabelecem²⁸⁶.

A prevenção como princípio da nova economia da punição determinou a produção de toda um “semiotécnica” (idem: 86) do poder cuja lógica se sustenta não mais na ação direta sobre o corpo – suplício – mas uma regulação do espírito através de um “jogo de representações e de sinais” (idem: 91). O poder passa de uma ação direta soberana sobre o corpo para uma “tecnologia das representações” (idem: 94).

Ou seja, temos aqui a fundação de práticas movidas pelo que, do ponto de vista lacaniano, poderíamos aproximar ao discurso universitário, pois crendo no saber (S2) como um significante que poderia ordenar o real do gozo (S2

²⁸⁵ Sobre isso diz Foucault: “A prisão funcionou como um filtro, concentração, profissionalização, isolamento, de um meio delinqüente”. E mais a frente: “...o meio delinqüente passou a ser reutilizado com finalidades políticas e econômicas diversas (como a extração do lucro do prazer, com a organização da prostituição). É isso que chamo de preenchimento estratégico do dispositivo” (Foucault, 1979: 245).

²⁸⁶ A idéia de um cálculo do castigo, remete-nos também para uma lógica de um “cálculo neurótico do gozo”, contida na obra de Lacan, e muito bem descrita no livro de Dunker (2002).

→ a), e ao mesmo tempo produzir sujeitos através da educação e da correção das representações.

Discurso do Universitário: $\uparrow \frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$

Sobre esse ponto esclarece Foucault: "... o espírito como superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos pelo controle das idéias; a análise das representações como princípio, numa política dos corpos bem mais eficaz que a anatomia ritual dos suplícios" (idem: 93).

Contudo, o que se observa paradoxalmente, é, por um lado uma mitigação das penas, sustentada pelos reformadores e pela idéia de uma humanidade do criminoso; mas por outro lado, ao contrário do que poderia se esperar como resultado desse abrandamento das penas, o que se produz é uma intensificação dos poderes e dos saberes nas práticas sociais, ou seja: a emergência de um novo mestre .

Foucault nos fala diretamente das prisões, mas tal como sugere quando se utiliza do *Panóptico* de Bentham, podemos dizer que suas descrições das prisões revelam uma analogia com a lógica diagramática de toda a sociedade. Diz que as prisões passam a ser um lugar de correção da alma, um reformatório do espírito através da recomposição do trabalho e da produtividade, mas também um lugar de produção de saberes sobre os indivíduos. A vigilância passa a produzir relatórios detalhados, minuciosos sobre os indivíduos; as prisões enfim tornam-se "aparelhos de saber" (idem: 113) e, sugerimos, de "cálculo do gozo". A instituição carcerária estabelece um tipo de punição que é uma técnica de coerção dos indivíduos, através de um treinamento do corpo, dos hábitos e dos comportamentos.

A descoberta fundamental de Foucault pode ser explicitada da seguinte forma: "houve durante a época clássica uma descoberta do corpo como objeto e alvo do poder" (idem: 125). Mas qual a diferença, qual a novidade contida

nessa mudança na organização do poder se em toda sociedade o “o corpo está preso no interior de poderes muito apertados que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações”? (idem: 126). Ou seja: qual a novidade desta nova disposição diagramática, se toda sociedade tem o seu diagrama – como afirma Deleuze (Deleuze, 1987: 59) – e se sempre o corpo está submetido a uma lógica do poder.

Para Foucault há uma diferença fundamental entre as técnicas disciplinares que agem no século XVII e XVIII e outras formas de sujeição como a escravidão, a domesticidade, a vassalagem ou do tipo monástico. A diferença está no fato de que a disciplina “esquadrinha” o corpo em busca da “docilidade” e da “utilidade”. Segundo ele “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de disciplinas” (Foucault, op.cit: 126).

Trata-se de uma anátomo-política que dissocia os poderes do corpo; ao mesmo tempo em que o torna mais apto também o sujeita politicamente na forma da docilidade e da obediência.

São técnicas minuciosas que definem um “investimento político e detalhado do corpo, uma nova microfísica do poder” (idem: 128), e que levam a uma modificação do regime de punição. Como dissemos, sendo essa uma mudança diagramática, ela não altera simplesmente o regime de punições, mas a própria lógica diagramática da cultura ocidental, tendo reflexos fundamentais para contemporaneidade e para a fundação da sociedade industrial e, portanto, do capitalismo.

A disciplina estabelece toda uma “arte das distribuições” (idem: 130) através da clausura, do esquadrinhamento do espaço, da classificação dos indivíduos; da mesma forma que exerce um controle das atividades por meio da vigilância e do adiestramento. Há um esquadrinhamento e uma objetivação das atividades em seus elementos e seus passos; uma elaboração temporal do ato, um “esquema anátomo-cronológico do comportamento” (idem: 138), uma decomposição do ato em seus elementos, movimento, duração, ordem de

sucessão: “o tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (idem: 138).

O corpo adequado à uma sociedade industrial nascente é posto em correlação com o gesto; é tomado como o suporte-postura do ato requerido e, assim sendo, é tomado como objeto de uma série de prescrições e coerções na manipulação do objeto e na postura adequada à manipulação. Quer dizer: há uma tentativa de retirar do corpo toda sua utilidade até o ponto da exaustão. Desta forma um novo corpo vai se constituindo. Diz Foucault:

*Ora, através dessa técnica de sujeição um novo objeto vai se compondo e lentamente substituindo o corpo mecânico – o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam a perfeição disciplinar. Esse novo objeto é o corpo natural, portador de forças e sede de algo durável; é o corpo suscetível de operações especificadas, que tem sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes. **O corpo tornando-se alvo de novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber.** Corpo do exercício mais que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais; corpo do treinamento útil e não da mecânica racional, mas no qual, por essa mesma razão, se anunciará um certo número de exigências de natureza e de limitações funcionais (idem: 140/141[grifo nosso]).*

Toda essa maquinaria disciplinar que se funda na lógica capitalista-industrial, movimenta-se na lógica da mestria, de forma que o mestre impõe ao escravo uma produção incessante e minuciosa do mais-de-gozar. Além de espoliar seus meios de gozo, o mestre moderno fabrica modelos de recuperação do mais-de-gozar; ao mesmo tempo, um controle e uma disciplina do gozo do outro – escravo – e uma apropriação do que dele retira pela expropriação de um mais-de-gozar.

Essa precisa descrição de Foucault se refere a um esquadramento não só do real do corpo e dos “atos corpóreos”, mas também do próprio real espaço-temporal. A disciplina inaugura uma “nova moral corpórea”, cuja postura, antes tomada como do âmbito simbólico da honra – típica de uma lógica da aliança²⁸⁷ – agora ganha uma concepção imaginária no sentido

²⁸⁷ Foucault desenvolverá uma leitura dessa passagem de um “dispositivo de aliança” para um “dispositivo da sexualidade” em “A Vontade de Saber”. Ver Foucault, 1988.

lacaniano da imagem do corpo²⁸⁸. **A ética simbólica da honra é substituída pela moral mecânica e imaginária da norma.**

Esse talvez seja o grande deslocamento ético da idade clássica para a idade moderna, ou da sociedade antiga regida pela lógica da soberania, para a sociedade moderna disciplinar. No momento em que, nasce o poder, no sentido de que a lógica da propriedade e dos bens impera, e no momento em que a problemática da felicidade, do gozo dos bens e do corpo como uma primeira propriedade, passou a ser um problema de política (Lacan, 1988), uma outra relação com a Lei se estabelece: não mais a dominância de uma Lei simbólica, mas a meticulosidade imaginária de uma lei normativa. A nova “moral do poder” estabelece um tipo de correção-punição que não se refere mais a um texto sagrado como fundamento simbólico da cultura, ou um saber simbolicamente constituído e reconhecido pela tradição e pela herança. A ruptura que a modernidade estabelece com a tradição implica também uma ruptura com essa referência simbólica paterna, com uma anterioridade paterna.

O que temos aqui é uma mutação na função de mestria na sociedade ocidental, de maneira que os significantes-mestres, os lugares de poder que ordenavam a produção do escravo, operando por uma lógica da soberania e do sagrado, se mundanizam, através de uma normatização das subjetividades. Trata-se de uma nova ordenação das condutas, sendo o ponto de vista normativo e imaginário predominante, operando através de um saber alçado a condição de “conhecimento” – S2 acima da barra. Ordenação do corpo e dos pequenos gozos; quase como uma “obsessionalização”²⁸⁹ do tempo e do espaço; uma ordem discursiva artificial que se impõe buscando uma moralização produtiva e útil do real do corpo e do gozo. Neste momento se instala um “imperativo benthameano”.

Podemos ver aqui que uma proximidade com as proposições de Lyotard (Lyotard, 2000) sobre a pós-modernidade: como o fim das metanarrativas, é um processo já iniciado neste momento, por mais que a modernidade tenha

²⁸⁸ O registro do imaginário se apresenta de maneira diversificada na obra de Lacan. Mas podemos dizer que refere-se fundamentalmente à imagem do corpo. Em seu texto inaugural Lacan articula imagem e corpo, na descrição do “Estádio do Espelho”. Ver Lacan, 1998b.

²⁸⁹ Referimo-nos a idéia de uma ‘obsessionalização’ tal como entendida do ponto de vista psicanalítico; ou seja, um saber normativo, moralizante, que organiza o real do espaço e do tempo, típico dos sintomas das neuroses obsessivas.

mantido – mesmo de maneira nostálgica – uma relação com os textos fundamentais da cultura. As metanarrativas citadas por Lyotard – a saber, o marxismo e a psicanálise – mais parecem tentativas nostálgicas de recuperação dessas referências simbólicas fundamentais, mas cuja nostalgia por um pai em falência delatam uma outra relação com o saber.

O lugar do saber – simbólico ou imaginário – a relação com o saber e a verdade modificam-se radicalmente neste momento. Nitidamente o saber passa a ocupar um outro lugar nesta passagem da sociedade clássica à sociedade moderna, pois a emergência de determinados saberes – especialmente as ciências humanas – está atrelada a essa nova moral da vigilância estabelecida pelo diagrama disciplinar e utilitário.

O Diagrama Disciplinar e o Exame

O dispositivo disciplinar ilustra de maneira singular esses dois regimes, descritos por Deleuze como regimes de “luz e de linguagem” (Deleuze, 1987: 63), através da vigilância e da normalização das condutas. Com isso, estabelece, como dissemos, uma nova moral e uma relação imaginária não só com o corpo, mas também com a lei. A função simbólica da lei, uma lei paterna estabelecida pela tradição judaica e cristã na sociedade ocidental, vai gradativamente dando lugar a uma “pequena lei disciplinar”, jurídicista, normativa, burocratizada – para lançar mão de um termo weberiano – que se forma como uma nova moral fundamentada por uma nova “mecânica do castigo” (Foucault, 1977: 161). Pois como afirma Foucault, “os dispositivos disciplinares produziram uma ‘penalidade da norma’ que é irreduzível em seus princípios e seu funcionamento a penalidade tradicional da lei” (op.cit: 163). Trata-se de uma outra lei, um poder da norma, que Foucault chega a se perguntar se não seria a “nova lei da sociedade moderna”.

Sobre isso diz Foucault, numa passagem esclarecedora que nos interessa: “aparece, através das disciplinas, o poder da Norma. Nova lei da sociedade moderna? Digamos antes que desde o século XVIII ele veio unir-se a outros poderes obrigando-os a novas delimitações; o da Lei, o da Palavra e do texto, e da Tradição” (idem: 164).

Esta é uma passagem que consideramos importante, porque demonstra como uma nova relação com a lei e a ética se estabelece na modernidade; uma outra relação com as referências simbólicas da cultura, que são, doravante, destituídas em nome não só da normatização e da utilidade, em prol da produção, mas também constituindo uma nova relação com o corpo – dócil e útil – mas também imaginariamente moralizado, não só em sua postura disciplinarizada, mas também em sua biologia politizada – um bio-poder e a vida nua.

Eis um ponto de retorno genealógico para esclarecer essa mudança de mestre na modernidade, cujos efeitos discursivos são observados na economia de gozo do sujeito e em sua relação com a Lei. As rupturas com as estruturas simbólicas da cultura, o fim das metanarrativas proposto por Lyotard, as “desterritorializações” promovidas pelo capitalismo tal como sugeridas por Deleuze e Guattari, o declínio da imago paterna, como diagnosticado por Lacan, ou mesmo o que mais recentemente Melman denomina de uma “liquidação coletiva da transferência” (Melman, 2003a) podem ser pensadas a partir desta mudança na lógica diagramática que a sociedade disciplinar veio estabelecer, como uma relação prioritariamente imaginária com a Lei.

Um adendo curioso e importante de Foucault: para ele as disciplinas invertem o eixo político da individualização (op.cit: 171), de maneira que se no feudalismo a individualização era ascendente, ou seja, quanto mais poder, mais se individualizava o sujeito, no regime disciplinar a individualização é descendente; quando mais anônimo mais individualizados. Esse é

*...o momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade à mecanismos científico-disciplinares, em que **o normal tomou o lugar do ancestral**, e a medida o*

lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo (idem: 172).

Ressaltemos: “o normal tomou o lugar do ancestral”. Seguindo nossa linha de leitura, podemos dizer que as referências simbólicas ancestrais se desfazem em nome da Norma. Troca-se o mestre antigo (S1) por um mestre moderno (S2) – e aqui encontramos uma cumplicidade entre o universitário, o discurso da ciência burocratizada e o capitalista. Troca-se a Lei²⁹⁰ pela Norma. O lugar do ancestral simbólico – o Pai, S1, o falo simbólico – fica substituído por uma referência simétrica ao outro imaginário do conhecimento. As referências simbólicas da cultura começam a perder sua assimetria simbólica; um certo lugar do “impossível”, próprio do patriarcado cristão vai se destituindo, já que as individualidades, os direitos humanos – também as ciências humanas – passam a ser as referências simétricas e imaginárias da cultura. O efeito disso não seria outro senão uma certa “paranoicização” da cultura, cujos efeitos serão sentidos na lógica do bio-poder que sustentou eventos como o nazismo. Daí porque, como vimos, Lacan vem afirmar que “a ciência é uma paranóia bem sucedida”.

A prática do exame, por sua vez, demonstra muito bem essa nova localização universitária do saber nas práticas de poder. Sendo um dos instrumentos do poder disciplinar, o exame, segundo Foucault, inverte a economia das visibilidades no exercício do poder, porque o poder disciplinar se exerce de forma invisível – ao contrário do poder soberano. O exame faz as individualidades entrarem num campo documentário; constitui o indivíduo como um objeto descritível, analisável, através do controle de um saber permanente; põe os súditos num mecanismo de visibilidade e objetivação.

A emergência no século XVIII das ciências clínicas, faz o indivíduo entrar num campo de saber, transformando-o em um “caso”; objeto de

²⁹⁰ Lei com L maiúsculo significa para a linguagem lacaniana uma Lei Simbólica Paterna, e não uma lei jurídica e, portanto, imaginária. Ver Lacan, 1999.

descrições individuais, relatos biográficos, interrogatórios, anamnese, etc. Para Foucault,

...o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição, classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões (Foucault, op.cit: 171).

A Sociedade Disciplinar

Segundo Foucault, do século XVII ao século XVIII, houve uma modificação na forma de exercício da disciplina que, poderíamos dizer, troca de modelo e de forma; da quarentena para o *panóptico* de Bentham. Essa passagem implica numa generalização da disciplina para a vida cotidiana dos homens, uma expansão das táticas de disciplinamento para outros locais, tais como, a escola, o hospital, e o espaço social como um todo, o que determinou a formação de uma sociedade regida por um diagrama disciplinar. Cria-se uma modalidade de poder que não substitui as formas anteriores, mas, pelo contrário, as reúne em torno dela, se infiltra nas outras modalidades e no controle social como um todo.

A disciplina opera sobre o corpo, tomando-o como um objeto a ser analisado e “aestudado”²⁹¹, de onde se retira um saber (S2 → a). Há uma relação direta com o controle do espaço e o exercício dos corpos. Sendo um poder estratégico e tático não incide diretamente sobre o corpo esquartejando-o, mas produzindo um saber que o individualiza. Constitui-se uma “ortopedia social” que tem por função não mais [de] punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas virtualidades” (Foucault, 1999c: 86).

Em uma passagem curiosa e irônica em suas conferências sobre “A Verdade e as Formas Jurídicas”, Foucault situa a importância do *panóptico* como modelo para a nossa sociedade. Diz ele:

²⁹¹ Fazemos referência a forma como Lacan se refere ao estudante no seminário “O Avesso da Psicanálise” (1992).

Peço desculpas aos historiadores da filosofia por essa afirmação, mas acredito que Bentham seja mais importante para nossa sociedade que Kant, Hegel, etc. Ele deveria ser homenageado em cada uma de nossas sociedades. Foi ele quem programou, definiu e descreveu da maneira mais precisa as formas do poder em que vivemos e que apresentou um maravilhoso e célebre pequeno modelo desta sociedade da ortopedia generalizada: o famoso Panóptico (Foucault, op.cit: 86).

O *panóptico*, então, descreve em sua arquitetura, o modelo do exercício do poder na sociedade disciplinar; ele diz como nenhum outro dessa infiltração, dessa extensão da disciplina para a vida comum dos homens.

Sobre essa passagem, diz Foucault:

Pode-se então falar, em suma, da formação de uma sociedade disciplinar nesse movimento que vai das disciplinas fechadas, espécie de ‘quarentena’ social, até o mecanismo indefinidamente generalizável do ‘panoptismo’. Não que a modalidade disciplinar do poder tenha substituído todas as outras; mas porque ela se infiltrou no meio das outras desqualificando-as às vezes, mas servindo-lhes de intermediária, ligando-as entre si, prolongando-as, e principalmente permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais tênues mais longínquos. Ela assegura uma distribuição infinitesimal das relações de poder (Foucault, 1977: 189/190).

O *panóptico* é, pois, um modelo que diz de uma intensificação do poder, de uma tecnologia política muito própria de um poder generalizado na sociedade, uma verdadeira “utopia de uma sociedade e de um tipo de poder” (Foucault, 1999c: 87).

A novidade da disciplina do século XVIII é que ela produziu uma correlação entre poder e saber que se reforçam circularmente. Estabelecem-se estratégias de poder-saber. Trata-se de um momento onde essas estratégias se tornam imanentes ao tecido social, produzindo uma forma moderna do exercício do poder, típica de uma sociedade afetada pelo discurso científico, e, diríamos, por uma mudança discursiva que alterou a função de mestria na cultura, saindo de uma referência simbólica, para normatizações imaginárias operadas pelos “saberes foucaultianos”.

Como afirma Deleuze, comentado o texto de Foucault, as sociedades modernas são disciplinares e o poder disciplinar é uma “tecnologia que atravessa toda espécie de aparelhos e de instituições para os ligar uns aos outros, os prolongar, os fazer convergir, os obrigar a exercerem-se de um modo novo” (Deleuze, 1987: 48).

O panoptismo, pois, ilustra as relações de poder própria da nossa sociedade disciplinar, e funda com isso, uma nova moral, mas uma moral mais sutil, mais estratégica, mais eficaz e por isso mesmo, mais difícil de visualizar.

É no mínimo curioso que Lacan, em seu seminário sobre “A Ética da Psicanálise” – realizado nos anos de 1956/57 – seminário onde pela primeira vez vai sistematizar uma teoria do gozo, dedique alguns de seus capítulos a uma análise importante das proposições éticas utilitaristas de Bentham. Teria Lacan descoberto Bentham antes de Foucault, ou estamos diante de alguns efeitos, reverberações de um discurso que afetou a obra de ambos? Qual seria o ponto por onde poderíamos articulá-los?

III. Novos Corpos, Novos Gozos

Quais as conseqüências dessa transformação na lógica diagramática da cultura ocidental para a produção de novas formas de subjetivação e das subjetividades contemporâneas? Como podemos articular essa passagem da sociedade soberana para uma sociedade disciplinar, com o que estamos sugerindo como uma “economia política do gozo”?

Como vimos, um outro corpo se constitui na sociedade disciplinar, corpo esse atravessado pelos poderes e saberes, investidos pelo poder e, por isso mesmo, por ele produzido. Em uma entrevista muito concisa sobre esse tema, publicada com o título “Poder-Corpo”, Foucault demonstra como o poder disciplinar produziu o corpo e os contra-efeitos que isso provocou. Diz ele:

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a

ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu esse efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor... O Poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo...(Foucault, 1979: 146 [grifo nosso]).

Estamos diante da emergência da sociedade liberal capitalista. Lendo essa passagem, diríamos que o investimento do poder no corpo produziu o corpo e alterou a economia de gozo do corpo. Essa alteração se produz como um efeito colateral, um resto, uma heterogeneidade, como um paradoxo próprio da lógica de produção e recuperação do poder; ou seja, um efeito inesperado pela lógica da dominação disciplinar, que não poderia considerar completamente em seus cálculos os efeitos de gozo que seus investimentos e a intensificação dos saberes causariam no corpo; mas que nem por isso deixa de considerar essas colateralidades em seus futuros cálculos.

A constituição do corpo como alvo e objeto dos poderes e dos saberes, produz um novo olhar sobre o corpo, uma “nova demanda do Outro (A)”, de maneira que produz uma intensificação dos prazeres e, diríamos, dos pequenos gozos objetais, tão característicos da intensificação dos prazeres sexuais na modernidade e dos quadros clínicos da pós-modernidade com sua “sexualidade virtual”.

O “paradoxo da consciência moral” descrito por Freud no “Mal-Estar na Cultura”, retomado e atualizado por Lacan no seminário da “Ética...” na forma de uma “nova injunção do supereu”, ganha aqui o seu relevo e a sua fundamentação genealógica se aplicado à lógica da vigilância como um novo olhar e, portanto, como uma intervenção imaginária e normativa sobre o corpo. A vigilância opera a partir de uma moral utilitária e científica determinando o que Lacan já havia anunciado como uma “forclusão do sujeito”.

Diante de uma submissão imaginária à vigilância e a moral disciplinar, o que vem se produzir é um “estreitamento das possibilidades de

realização do desejo” e, conseqüentemente, uma intensificação da “escolha” pelos pequenos gozos do corpo.

Um bom exemplo disso é a referência que Foucault faz ao caso do auto-erotismo no século XVIII, quando ao mesmo tempo em que a sexualidade tornava-se objeto de preocupação e análise de um saber, produz-se como efeito desse poder-saber uma intensificação do auto-erotismo e se estabelece toda uma lógica da vigilância e do controle da masturbação. Curioso paradoxo do saber-vigilância: quanto mais intensa a vigilância – através do olhar e do olho do poder – mais intenso seus efeitos de gozo sobre o corpo: efeitos superegóicos de uma nova lei imaginarizada sobre o real do corpo.

Essa intensificação dos gozos do corpo é considerada por Foucault, como o contra-efeito desta ofensiva do poder. O que não quer dizer que haja aí uma libertação dos regimes de poder-saber. O poder responde através de uma exploração econômica e de um controle-estimulação desses efeitos; ou seja, uma capitalização dos gozos. Diz Foucault:

A revolta do corpo sexual é o contra-efeito dessa ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação (op.cit: 147).

Temos aqui descrito de maneira brilhante todo o esquema de intensificação-capitalização do gozo que viria a se estender por toda sociedade contemporânea, fundamentando uma nova injunção do supereu. Não por acaso Foucault aponta – antecipando uma discussão desenvolvida com Deleuze acerca de uma passagem da sociedade disciplinar para uma sociedade do controle (Deleuze, 1992) – uma mudança na estrutura rígida do poder disciplinar a partir da década de 60 do século XX. Neste momento a sociedade industrial percebe que pode suportar um poder mais tênue sobre o corpo, e tomar outras formas. O esquema rígido da sociedade disciplinar se modifica para um controle de outra ordem, que implica uma intensificação e uma capitalização dos gozos.

Curiosos e paradoxais efeitos de resistência, de “réplica política”, como que anunciando os furos do poder, e indicando algo que escapa aos seus cálculos, por mais que possam ser recuperados por uma contra-ofensiva de capitalização.

Essas considerações nos levam, portanto, a pensar essas gestões políticas a partir de seus paradoxos, ou seja, como uma gestão mesma das “impossibilidades”. Ou pelo menos que houve uma mudança não só na “mecânica do poder”, mas também na forma de cálculo do poder; um deslocamento de uma lógica soberana, absoluta, sem restos, para uma outra onde os restos do corpo, do real do corpo, entraram na lógica dessas operações de cálculo do poder: uma lógica disciplinar e bio-política.

Esta passagem de um “diagrama soberano” para um “diagrama disciplinar”, parece ter disparado a insurgência de um “real incalculável” pelo poder – um mais-de-gozar – e que por isso mesmo o anima sempre à consecução dos seus cálculos. Algo para o que poderíamos lançar mão da definição lacaniana do real, como “o que não cessa de não se inscrever” (Lacan 1985). Daí a necessidade de um poder vigilante – quase paranóico – como demonstrou Foucault a partir do *panóptico* de Bentham.

Não por acaso são deslocamentos diagramáticos que possibilitam o surgimento dos saberes modernos, da ciência moderna, cuja relação com o real se vê modificada, ou mesmo matematizada; uma tentativa de inscrever o todo do real. Isso nos permite pensar que a emergência dos saberes, ou ainda, que a genea-lógica do pensamento depende da forma como o poder trata o real do corpo, do sexo e da morte, como o define Lacan.

A passagem do diagrama soberano ao diagrama disciplinar opera, portanto, um “giro discursivo” que permite a insurgência do real, ou por outra, estabelece uma outra composição discursiva diante do real; uma composição que implica uma “divisão” (*Ich-Spaltung*), não só no espaço subjetivo, mas também no espaço político. Ou seja, essa passagem permitiu um buraco no real, por efeito de uma destituição de uma lógica absoluta da soberania; **uma divisão no espaço simbólico-discursivo na cultura, que daí por diante vê-se**

confrontado com o discurso religioso e o científico; um “esburacamento” na estrutura discursiva soberana da religião, e porque não dizer o mesmo efeito de esburacamento na explicação simbólica do real da morte e do sexo.

O buraco, portanto, deve ser considerado como uma categoria política, porque os buracos do real da morte e do sexo sofreram um processo de capitalização e de epistemologização de suas bordas²⁹², seja o corpo, a vida e a espécie, como descreveu Foucault, sejam os orifícios pulsionais do corpo com seus objetos-latusas, como propõe Lacan, seja o real d’avida, como uma vida “matável”, uma “vida nua”, como propõe Agamben. O capitalismo fundou e foi permitido pelo buraco que foi bordejado na passagem do diagrama soberano ao diagrama disciplinar, assim como pela criação dos saberes e também de um mercado dos saberes de dos objetos.

Como conclusão, visualizemos algumas conseqüências dessa mudança diagramática na cultura para uma economia política do gozo:

1. O poder disciplinar, sustentáculo da construção da sociedade industrial e do capitalismo, destitui as referências simbólicas tradicionais da cultura – um saber do mestre antigo, como diz Lacan – e, portanto, um lugar do saber “ex-sistente” (S1)²⁹³, em prol de um saber universitário (S2) normativo e disciplinar que recorta e esquadrinha o real do corpo, do espaço e do tempo;
2. O poder-saber investe o corpo, produzindo-o, disciplinando-o, mas, paradoxalmente, intensificando seus pequenos gozos, erotizando suas “zonas”, alterando a economia de gozo, oferecendo objetos-latusas, para dar conta desse gozo que se intensifica pela soltura das referências simbólicas, na forma de uma promessa de recuperação de um mais-de-gozar;

²⁹² Acompanhamos aqui a definição topológica que Lacan dá ao ‘buraco’; como o que se produz a partir de um borda no real (Lacan, 2002,[1974/75]).

²⁹³ Trata-se da idéia lacaniana, retirada de Heidegger, que postula a existência de uma elemento exterior ao sujeito. A existência do sujeito não lhe é própria, mas ‘ex-sistência’. Esse elemento exterior seria o que sustenta uma lógica simbólica no sujeito e suas possibilidades de metaforização. Ver Lacan, 2002.

3. Essa alteração da economia de gozo, se por um lado emerge como um “efeito colateral”, na forma de um efeito inesperado, não calculado pelas estratégias do poder, manifestando-se inicialmente como uma resistência aos esquemas de poder-saber, é imediatamente capitalizada pelos novos investimentos do mercado, através de uma “exploração econômica da erotização”, própria do discurso do capitalista e seus objetos-latusas. Mesmo assim, esses efeitos de gozo, não deixam de apontar os furos sintomáticos dos projetos totalizantes de sujeição do poder-saber – o que vai se manifestar clinicamente nos excessos de gozo do sujeito contemporâneo.
4. Uma “soltura” das referências simbólicas totalizantes – discurso religioso e soberano – traz como efeito um “esburacamento” da estrutura discursiva, possibilitando um outro olhar para o real, uma matematização do real e a politização da “vida nua”, assim como a emergência do discurso científico, do capitalismo e da própria psicanálise e do discurso do analista;

O gozo, o real do corpo e do sexo, isso que o poder não consegue prever em seus cálculos e, portanto, não logra controlar, por mais que possa, numa estratégia posterior, capitalizá-lo; esse real, ou melhor, esse novo olhar para o real – uma imaginarização pelo olhar-vigilância – é o que vai caracterizar daí por diante aos efeitos subjetivantes na economia de gozo do sujeito.

Essa discussão nos remete a um passo seguinte na obra de Foucault, que diz respeito às relações genealógicas do poder com a sexualidade. É disso que ele vai tratar nos livros subsequentes intitulados “A História da Sexualidade”, mas que nos deteremos no primeiro volume, “A Vontade de Saber”.

IV. Da Vontade de Saber à Vontade de Gozo

Partindo de uma crítica contundente e precisa dirigida a uma hipótese comum e evidente de que as relações entre o poder e o sexo se dariam de uma forma negativa, através da repressão, Foucault demonstra a necessidade de se pensar a história política da sexualidade, considerando os efeitos de produção que as mutações na “mecânica do poder” de uma determinada época produz. No livro “A Vontade de Saber”, ele vai se deter nesses deslocamentos e rearranjos políticos, discursivos e diagramáticos específicos do mundo ocidental.

Ele parte de uma crítica dirigida a uma “hipótese repressiva” que até então direcionava as discussões acerca das relações entre o poder e o sexo na história da sexualidade. Essa hipótese, como um discurso evidente sustentaria uma história política da sexualidade em termos de repressão, resistência e transgressão, cujos representantes principais seriam Reich e Marcuse. Foucault resume essa hipótese da seguinte maneira:

...por que queremos – nós, os europeus – e o quisemos há milênios saber de preferência sobre a verdade de nosso sexo do que atingir a intensidade do prazer? Para resolver essa questão é evidente que se encontra um esquema, um esquema habitual, que é a hipótese que vem imediatamente a cabeça, e que consiste em dizer o seguinte: pois bem, no Ocidente, e certamente agora graças a Freud – desde Freud – e igualmente a partir de toda uma série de movimentos políticos, sociais, culturais diversos, começou-se pouco a pouco a libertar a sexualidade dos grilhões que a prendiam, começou-se a lhe permitir falar, ela que até então tinha sido, durante séculos, votada ao silêncio (Foucault, 2004: 62).

O objetivo da crítica a essa forma de ler a relação entre o poder e o sexo não se resumia a uma mera recusa dessa hipótese repressiva; ela intenta recolocar as questões sobre o sexo numa “economia geral dos discursos” (Foucault, 1988: 16), dentro de uma regime de relações entre o “poder-saber-prazer” (op.cit: 16) que sustentaria na sociedade ocidental moderna um discurso sobre a sexualidade.

Em oposição a hipótese repressiva Foucault propõe que em torno do sexo houve uma “explosão discursiva” (idem: 21), uma “multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder” (idem: 22). A

hipótese fundamental que perpassa todo seu livro sugere uma vinculação entre uma “intensificação dos poderes e a multiplicação dos discursos” (idem: 32), produzida na cultura ocidental desde o século XVI. Quer dizer: uma hipótese oposta a idéia geral de uma repressão do sexo pelo poder. **O poder aqui não reprime no sentido lato da palavra, mas produz discursos e saberes sobre o sexo.** Essa multiplicação dos discursos seria comprovada por toda uma “literatura de preceitos”, por uma “ortopedia discursiva” (idem: 31), por toda uma produção de saberes, dispositivos institucionais e estratégias discursivas encontradas em práticas e saberes tais como a medicina, a pedagogia, a psiquiatria e suas classificação das perversões.

Sobre a genealogia destes dispositivos e saberes, diz Foucault:

A idade média tinha organizado sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estreitamente unitário. No decorrer dos séculos recentes essa relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política (idem: 35).

A “colocação do sexo em discurso” (idem: 24) advém de uma tradição monástica e foi preparada pela pastoral cristã e do sacramento da confissão, que instituiu um lugar outro para a verdade do sexo: “...o crivo interminável da palavra” (idem: 24). O efeito deste deslocamento do lugar da verdade – e do saber sobre o sexo – e da conseqüente crítica à hipótese repressiva, pode ser resumido pela seguinte passagem: “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como segredo” (idem: 36).

Um dos objetivos de Foucault com essa discussão é recusar uma concepção ingênua e negativa do poder – trabalho que já vinha sendo desenvolvido desde o “Vigiar e Punir” – demonstrando que, pelo menos em nossa história ocidental moderna, a relação do poder com o sexo não é simplesmente de repressão ou proibição. Outras estratégias produziram uma relação “positiva”

neste regime de relações entre “poder-saber-prazer”, o que se apresentou na forma de uma “colocação do sexo em discurso”, ou seja, uma multiplicação das instâncias de produção discursiva e da produção dos saberes sobre o sexo.

Essa concepção ingênua e negativa do poder teria produzido pelo menos duas hipóteses, que se manteriam vinculadas a uma idéia jurídico-discursiva do poder:

1. Uma hipótese repressiva, que ele analisa e refuta no início do livro;
2. Uma hipótese psicanalítica, onde o poder e o desejo seriam articulados, pensados juntos numa mecânica constitutiva.

Mesmo considerando esta última uma hipótese menos ingênua do que a primeira, ainda assim Foucault considera que ambas compartilham de uma concepção jurídico-discursiva do poder e raciocinam dentro de uma mesma “mecânica do poder”, ou seja, supõem que o poder incidiria apenas negativamente sobre os indivíduos e os prazeres, senão interditando-os. Encontramos uma passagem importante onde Foucault descreve seu entendimento dessas hipóteses. Diz ele:

*Que o sexo não seja ‘reprimido’, não é de fato uma asserção muito nova. Há muito tempo já foi dito por psicanalistas. Eles recusaram a maquinaria simples que facilmente se imagina ao falar repressão; a idéia de uma energia rebelde a se subjugar pareceu-lhes inadequada para decifrar a maneira como poder e desejo se articulam; eles os supõem ligados de modo mais complexo e mais original do que esse jogo entre uma energia selvagem, natural e viva provinda de baixo, que aumenta sem cessar, e uma ordem que tenta lhe opor obstáculo de cima; **não se trata de imaginar que o desejo é reprimido, pela boa razão que é a lei que é constitutiva do desejo e da falha que o instaura. A correlação de poder já estaria lá onde está o desejo: ilusão, portanto, denunciá-lo numa repressão exercida a posteriori; vão, também, partir a cata de um desejo exterior ao poder** (idem: 79/80).*

A Hipótese Psicanalítica

Há realmente no campo da psicanálise uma concepção que segue a idéia de um poder jurídico-discursivo, ou mesmo, soberano, principalmente na forma como tais formulações se difundiram, pelos próprios psicanalistas – especialmente Freud – ou por saberes e teóricos afins, no que diz respeito a lógica da interdição. Contudo, não podemos reduzir a interdição – especificamente a interdição do incesto – a uma lógica da proibição ou da repressão – como o próprio Foucault ressaltou. Como vimos em nossas discussões sobre o “Totem e Tabu”²⁹⁴, a interdição implica um processo de escolha inconsciente e de identificação, processo esse bastante complexo, que envolve um movimento paradoxal desta mesma escolha, o que determina o drama subjetivo do sujeito em sua relação com a Lei e o desejo; ou seja, implica a relação do sujeito em sua singularidade com a lógica universalizante e imperativa da Lei.

De todo modo, a crítica de Foucault sugere que os mecanismos de poder não se fundamentam nas proibições; uma outra teoria do poder é aí sugerida; ele opera muito mais através de uma “economia geral dos discursos” do que pela violência ou pela proibição. Diz Foucault:

*Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção do poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis de dominação. **O modelo estratégico, ao invés do modelo do direito** (idem: 97 [grifo nosso]).*

O que temos aqui também é uma descrição da passagem de uma forma do poder soberano a um poder disciplinar, cuja lógica é estratégica e não simplesmente jurídica.

Podemos dizer que essa passagem de modelos, também encontramos na psicanálise, de Freud a Lacan. Por mais que não concordemos completamente com a idéia de que o poder em Freud resumir-se-ia ao modelo jurídico-discursivo da proibição; não desconhecendo, porém, que ele se mantém

²⁹⁴ Ver capítulo III.

numa certa nostalgia da soberania paterna, podemos entender que Freud estreite-se no entendimento de uma lógica do poder que implica uma produção e uma recuperação, como movimentos imanentes.

Talvez estejamos aqui diante do que já nos referimos anteriormente, e que diz respeito ao fato de Freud trabalhar com o modelo da neurose – muito especialmente da histeria – e não ter vivenciado as mutações pós-modernas e seus efeitos nas subjetividades. Freud descreve o drama moderno-histórico da relação do sujeito com o poder, em suas possibilidades de interrogação e destituição da lei paterna; ou seja, a forma como o sujeito moderno teve que haver-se com o declínio da imagem paterna e a destituição da soberania.

Lacan por sua vez, parece mais calibrado em suas proposições com a experiência subjetiva pós-moderna, o que o deixa mais a vontade – e por isso mesmo mais próximo de Foucault – com a hipótese de uma variedade nas formas e lógicas do poder e, conseqüentemente, do gozo²⁹⁵.

A topologia dos quatro discursos, como vimos, nos possibilita pensar essas variedades de formas históricas no trato com as relações imanentes entre as estruturas discursivas e as proposições de gozo, para além da lógica meramente interditora. Os discursos não se assentam numa “mito-lógica” de uma interdição originária paterna, mas na relação de grafia – portanto, de produção – que o campo da linguagem possibilita ao sujeito burilar, fazer bordas, construir um dizer do real e do gozo implicados no laço social.

Podemos concluir, portanto, que a idéia fundamental de Foucault de que o poder não reprime – pelo menos o poder que se constituiu na sociedade moderna – mas intensifica os discursos sobre o sexo e a sexualidade, permite-nos pensar que tal intensificação também se observa dentro de uma concepção estritamente psicanalítica acerca de uma economia fantasmática de gozo. Ou seja, **a “experiência” (Foucault, 1984: 10) da sexualidade moderna, implica não só uma intensificação dos discursos sobre o sexo, mas também uma outra submissão aos imperativos – sejam eles morais, ou libertinos – de proibição ou exacerbação dos gozos.**

²⁹⁵ Desenvolvemos esse ponto em nosso capítulo V.

Neste sentido, como vimos, a noção de supereu em Lacan, como uma ordem imperativa de gozo que atropela a singularidade do sujeito, parece mais adequada para ultrapassar a lógica da interdição.

A Colocação do Sexo em Discurso

Para além da hipótese repressiva, interessa-nos concordar com Foucault – para posteriormente retirarmos nossas conseqüências – que as sociedades modernas realizaram um movimento contrário ao discurso comum, porque não só colocaram o sexo em discurso, mas também estabeleceram uma economia política dos discursos e da verdade em torno do sexo, através da confissão e da medicalização.

Temos, então, um deslocamento do lugar da verdade que produziu uma outra relação entre o saber e a verdade – hipótese que parece comum tanto a Foucault, quanto a Lacan. Esse deslocamento da verdade, estabeleceu uma experiência do sexo na modernidade através do saber e da fala: uma *scientia sexualis*.

Esse jogo da verdade e do saber sobre o sexo tem na confissão e na discursividade científica seus principais procedimentos, determinando uma “reduplicação dos discursos” (Foucault, 1988: 64) e criando um grande “aparelho para produzir a verdade” (op.cit: 56).

A confissão deslocou a verdade para a fala, pela expressão obrigatória e exaustiva de um segredo individual. Diferentemente de uma *ars erótica* – experiência própria das sociedades árabes-mulçumanas – onde a verdade não se localiza em um saber sobre o sexo mas em uma extração do próprio prazer, a vontade de saber ocidental impôs uma confissão e uma produção de “um grande arquivo dos prazeres do sexo” (idem: 63). Por outro lado estabeleceu também uma medicalização do sexo, ampliando seu domínio, do registro da culpa e do pecado para o campo do normal e do patológico.

Desta forma, o sexo passa a se inscrever não somente numa economia do prazer, mas também num regime ordenado de saber (idem: 68) e,

sugerimos, nos cálculos do gozo. A questão política que Foucault estabelece diz respeito a economia política desta vontade de saber, interrogando: qual a função política deste saber sobre o sexo? Quais os seus procedimentos e efeitos de subjetivação?

Ao mesmo tempo em que esse fenômeno aponta para a constituição do sujeito moderno, por outro lado demonstra a instauração discursiva do que Lacan denomina de um discurso universitário; ou seja, um saber científico sobre o sexo, mas que não fala de sexo, ou com o sexo, pois mantém recalcada uma cena sexual, **dessexualizando o poder**.

A Intensificação dos Prazeres e Novas Formas de Gozo

Foucault dedica um capítulo de sua obra ao que denomina de “A Implantação Perversa”, para explicar um deslocamento genealógico que determinou uma explosão discursiva sobre as sexualidades perversas, como infrações legais e morais.

Estariamos aqui diante de um maior rigor e severidade vitorianas, o que corroboraria com uma hipótese repressiva? Mais do que uma moralização das condutas, o que se observa é uma penetração do discurso médico no espaço social através de quatro operações que se diferenciam da proibição porque produziram “dispositivos de saturação sexual” (idem: 45).

As sociedades modernas criam lugares de saturação sexual, tal como a família do século XIX, que antes de funcionar como interditora produz uma rede de prazeres e poderes através de operações amparadas por um novo “regime médico-sexual” (idem: 43).

Esse novo regime de poder-prazer se estabelece sobre o espaço familiar por meio de um controle da sexualidade infantil, em torno da qual se organizam “linhas de penetração infinitas” (idem: 43). Por outro lado, opera uma “incorporação das perversões” (idem: 43), uma especificação, uma classificação e uma disseminação das “sexualidades aberrantes” (idem: 43). **Não**

se trata, portanto, de excluir ou interditar as sexualidades perversas, mas de disseminá-las.

O que pode parecer contraditório esclarece-se através de uma nova moral discursiva do poder, pois o fato de não interditar não quer dizer que não se apresente como uma nova moral, ou como diria Lacan, como um novo imperativo moral, desta feita, um imperativo sadecano, uma “nova injunção do supereu”, que incita aos pequenos gozos.

Difícil não encontrar aqui essas ressonâncias nas leituras de Foucault e Lacan, pois em ambos constatamos uma produção, uma intensificação das experiências de gozo, que certamente possibilitam um entendimento das questões que viriam a se apresentar na pós-modernidade. Uma passagem de Foucault é muito ilustrativa dessas proximidades:

O poder que, assim, toma a seu cargo a sexualidade, assume como dever um roçar os corpos; acaricia-os com os olhos; intensifica regiões; eletriza superfícies; dramatiza movimentos conturbados. Açambarca o corpo sexual. Há, sem dúvida, aumento da eficácia e extensão do domínio sob controle, mas também sensualização do poder e benefício do prazer. O que produz duplo efeito: o poder ganha impulso pelo seu próprio exercício; o controle vigilante é recompensado por uma emoção que o reforça; a intensidade da confissão relança a curiosidade do questionário; o prazer descoberto reflui em direção ao poder e o cerca. Mas tantas questões urgentes singularizam no questionado os prazeres que experimenta; o olhar os fixa, a atenção os isola e anima. O poder funciona como um mecanismo de apelação, atrai, extrai essas estranhezas pelas quais se desvela. O prazer se difunde através do poder cerceador e este fixa o prazer que acaba de desvendar (idem: 44/45 [grifo nosso]).

Podemos escutar as proximidades entre os prazeres foucaultianos e a definição do gozo na obra de Lacan. Mesmo que não possamos colar os dois conceitos, ainda assim é possível ver uma lógica de intensificação dos pequenos gozos do corpo para ambos os autores. Não podemos desconsiderar que esses deslocamentos genealógicos, esse procedimento do poder, trariam efeitos para uma economia do gozo do sujeito. Aqui a diferença conceitual se torna ínfima, diante da constatação dos efeitos de gozo descrito por ambos.

Essa descrição do que Foucault denomina de “perpétuas espirais de poder e prazer” (idem: 45), poderíamos situá-la na lógica que descrevemos de uma produção-perda-recuperação na relação entre o poder e gozo. Não há aqui contradição, mas paradoxo, no sentido semelhante ao que Lacan descreveu os paradoxos do gozo na relação com o poder e a Lei²⁹⁶.

Essas “perpétuas espirais” incluem na lógica do poder uma tentativa de recuperação de readmissão em seus controles aquilo que supostamente escapa a seus cálculos. **O paradoxal é exatamente constatar – com Foucault e Lacan – que é o próprio movimento do poder que produz os restos – de gozo – que busca normatizar.** Como vimos, não devemos pensar esse paradoxo como uma falha, pelo contrário, devemos entendê-lo como um movimento que faz parte da lógica de recuperação do poder; pois com afirma Foucault, “o poder ganha impulso pelos seu próprio exercício”.

Podemos entender que os prazeres perversos aqui descritos por Foucault poderiam, sem maiores dificuldades, serem também localizados nesse processo descrito por Lacan de uma “nova injunção do supereu”, produto de um novo imperativo moral da cultura, estabelecido pela cumplicidade entre o discurso científico e o discurso do capitalismo; ou seja, mais do que uma interdição, o que temos aqui é uma intensificação paradoxal dos pequenos gozos do corpo.

Essas “perpétuas espirais de poder e prazer” incluem uma lógica gozosa no poder, cuja estrutura discursiva, não sendo unicamente interdutora, faz gozar, seja com a ordem da interdição, seja com os procedimentos de controle, de vigilância, e de confissão da verdade. Em suma: **o poder produz aquilo que faz supor querer excluir.**

É assim que podemos caracterizar, então, as sociedades ocidentais modernas: não como repressivas, mas, pelo contrario, como sociedades que intensificaram os prazeres através dos procedimentos de poder. Diz Foucault:

²⁹⁶ Importante ressaltar que Lei aqui entendida não no sentido jurídico, mas na acepção psicanalítica de uma inscrição e um balizamento significante do gozo.

*Trata-se, antes de mais nada, do tipo de poder que exerceu sobre o corpo e o sexo, um poder que, justamente, não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição: ao contrário, que procede mediante a redução das sexualidades singulares. Não fixa fronteiras para a sexualidade, **provoca suas diversas formas**, seguindo-a através de linhas de penetração infinitas (idem: 47 [grifo nosso]).*

E mais a frente Foucault conclui: “**A sociedade moderna é perversa**, não no sentido do seu puritanismo ou como reação a sua hipocrisia: é perversa real e diretamente” (idem: 47). Podemos dizer: uma sociedade que segue um novo imperativo, que jazia pulsante e paradoxal no imperativo kantiano: um imperativo sadecano do gozo.

Observamos aqui uma complementaridade nas leituras de Foucault e Lacan, pois se por um lado a dimensão do gozo possibilita uma concordância e um esclarecimento dos efeitos de gozo dos poderes foucaultianos, por outro lado, essa passagem tão cara a Lacan, descrita no seminário sobre “A Ética da Psicanálise” como o “nascimento do poder” e o surgimento do “serviço dos bens”, que fez confluir numa mesma lógica os imperativos modernos, o kantiano e o sadecano, essa passagem, ganha aqui um entendimento genealógico em sua fundamentação histórica.

As pesquisas de Foucault também possibilitam uma ampliação, senão uma ultrapassagem, de um limite na leitura lacaniana, que diz respeito a uma lógica da moral e seus paradoxos, demonstrando que se trata de uma produção imanente aos poderes disciplinares e ao bio-poderes modernos; o que se aproxima muito mais das lógicas discursivas propostas por Lacan.

O Dispositivo da Sexualidade

Foucault nos indica também um importante instrumento para pesarmos esse deslocamento genealógico na modernidade e seus efeitos de alteração na “topologia de regulamentação de gozo” na cultura ocidental e seus conseqüentes efeitos de subjetivação e de gozo. Ele demonstra o que denomina de uma “mudança de dispositivo”, ocorrida no século XVIII, quando as relações

sociais e sexuais no ocidente passaram a ser regidas não mais por um “dispositivo de aliança”, mas por um “dispositivo da sexualidade” (Idem: 101). Esse novo dispositivo teria alterado sobremaneira as relações sociais e sexuais, causando uma mudança cultural significativa no mundo ocidental relativa a sua economia ético-sexual.

Foucault esclarece que até então, as relações de sexo se estabeleciam a partir de uma lógica que considerava o “sistema de matrimônio, destinação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens” (idem: 100). Quer dizer: os tipos de laços sexuais e sociais estabeleciam-se numa tradição muito própria dos tempos onde o poder se exercia de forma soberana, e onde a tradição e as “relações simbólicas de parentesco” acompanhavam uma lógica geracional dos bens. Ou seja, tratava-se de um momento cultural onde uma lógica simbólica soberana, em sua função de mestria, ainda organizava as relações sociais e sexuais. Sobre isso diz Foucault: “...o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a reprodução” (idem: 101). Talvez pudéssemos pensar que temos aí uma forma de organização sócio-cultural tradicional sobre a qual se deitou a modernidade, com suas características de ruptura.

A partir do século XVIII, um dispositivo de sexualidade se superpõe ao dispositivo de aliança. Mesmo que tal superposição não seja total, Foucault supõe que possa “imaginar que, talvez, um dia, o substitua” (idem: 102) – previsão que talvez estejamos presenciando nos dias atuais.

Esse novo dispositivo se caracterizaria por não se referir a um sistema de regras – próprio do dispositivo de aliança – mas a “técnicas móveis, polimorfos, conjunturais de poder” (idem: 101) e **a priorizar as “sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam”** (idem: 101). Nesta direção, ao contrário do dispositivo de aliança que se ligava a economia através da circulação da transmissão e circulação das riquezas, o dispositivo da sexualidade liga-se a

economia através do corpo, “corpo que produz e **consume**” (idem: 101, [grifo nosso]).

Podemos dizer, a partir da topologia dos quatro discursos, que estamos diante de uma mutação na função de mestria na cultura, e de um deslocamento que se sustenta numa operação que implica a implantação de um discurso do capitalista, cujo acesso ao mais-de-gozar veio intensificar as “sensações do corpo”, assim como tomar o sujeito e seu corpo como objetos e instrumentos da lógica do consumo. O capitalismo abre os orifícios corporais, intensificando seus prazeres-gozo, para imediatamente capitalizá-lo no oferecimento de objetos imaginarizados de consumo.

Seguindo a lógica da genealogia que prioriza o corpo como lugar de escritura da história, Foucault vai demonstrar que o corpo foi investido pelo dispositivo da sexualidade, “... uma intensificação do corpo, à sua valorização como objeto do saber e como elemento nas relações de poder” (idem: 102). O dispositivo da sexualidade segue, portanto, a lógica positiva do poder, já que busca uma produção e uma proliferação dos prazeres dos corpos, através de estratégias e exames cada vez mais detalhados e do controle das populações cada vez mais global (idem: 101).

A família burguesa se apresenta aí como o operador e o lugar de saturação sexual por excelência do dispositivo da sexualidade; “a família é o cristal no dispositivo da sexualidade” (idem: 105), pois refrata os efeitos de sexualidade nos antigos pactos de aliança.

Não por acaso, ela viria a se tornar o lugar por excelência aonde a sexualidade e sua medicalização, assim como o local aonde o edipianismo psicanalítico viria a montar guarda: “Os pais, os cônjuges, tornam-se, na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apóia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras, e que, no interior, vem duplicar e logo “psicologizar” ou “psiquiatrizar” as relações de aliança” (idem: 104).

A preocupação ocidental com a interdição do incesto, alçando-a a uma lei universal²⁹⁷, ganha aqui uma nova interpretação, pois movida pela intensificação no seio da sagrada família cristã e burguesa, das preocupações próprias da intensificação dos prazeres do corpo no dispositivo da sexualidade. **A família passa a ser o catalizador dos efeitos de gozo que essa mutação produz.**

A psicanálise se insere exatamente aí, neste “espaço de manobra” (idem: 106) entre um dispositivo da sexualidade e um dispositivo de aliança, de maneira que, segundo Foucault, ela busca sustentar um velho dispositivo de aliança, encontrando-o, sexualizado, no seio da família. Édipo e interdição do incesto seriam as formas nostálgicas que a psicanálise utiliza para manter viva sua lógica da aliança e sua soberania.

Crítica contundente à psicanálise e a sua lógica interditora e edípica, que não deve ser refutada por um “dar de ombros”, nem por uma contra-argumentação que lança mão da lógica estrutural lacaniana para relativiza-la.

Foucault convoca a psicanálise e os psicanalistas a reverem suas condições de possibilidade e seus compromissos genealógicos, sinalizando para as determinações de sua emergência e interpretando sua sintomática nostalgia do pai, muito especialmente encontrada na obra de Freud.

Como nos diz Foucault, “a psicanálise não pode se dissociar da generalização do dispositivo da sexualidade e dos mecanismos secundários de diferenciação que nele se produziram” (idem: 121). Toda a lógica familiarista e edípica da psicanálise pode ser pensadas aqui como efeito dessa passagem de dispositivos, e de um reencontro nostálgico dos laços de aliança numa sociedade na qual impera um dispositivo da sexualidade. Não é casual que, como já consideramos através do próprio Lacan, a psicanálise é produzida numa cultura paternalista, onde o poder paterno entra em decadência, caracterizando uma “certa degradação concreta, talvez ligada a circunstâncias sociais e específicas da figura do pai”(Lacan, 1987: 48 [grifo nosso]). Ou como lembra Foucault “Não se deve esquecer que a descoberta do Édipo foi contemporânea da organização

²⁹⁷ Ressaltamos a importância da obra de Lévi-Strauss na difusão da universalidade da “interdição do incesto” e na implantação desse “axioma” freudiano na cultura moderna.

jurídica da perda do poder paterno (na França através da leis de 1889 e 1898)” (Foucault, op.cit: 122).

O que Foucault demonstra é uma divisão do poder, um deslocamento em sua lógica – da soberania ao bio-poder – que inicia um movimento inevitável contra o qual a psicanálise luta em vão; recuperar o lugar a valorização e o reconhecimento que o pai perdeu em função do fim da soberania e do dispositivo de aliança, é uma luta inglória que não podemos deixar de encontrar na obra de Freud.

Como dissemos, a psicanálise pode até ser entendida ai como um “sintoma”, tal como sugere Lacan, no sentido que delata uma verdade que diz respeito à impossibilidade na relação entre o saber e a verdade; por isso mesmo não deve buscar uma recomposição da totalidade soberana do pai; o que não quer dizer que não o tenha almejado – seja por Freud, seja por seus seguidores.

Por isso mesmo que para além do Édipo e de um familialismo psicanalítico, estamos propondo uma leitura que considere as mutações genealógicas do gozo na modernidade, de maneira que possa ilustrar não só seus efeitos clínicos, mas a própria emergência da psicanálise, ultrapassando a concepção de sexualidade. Queremos dizer com isso que, concordando com Foucault, **a psicanálise pode ser entendida como uma prática possível apenas numa cultura cujas relações estão movidas por um dispositivo da sexualidade; mas para considerar também que ela origina-se como uma escuta dos efeitos de gozo que esse deslocamento de dispositivos inaugura;** e que, se em Freud ainda estamos numa nostalgia das práticas de aliança, com Lacan, sua topologia dos discursos, com o objeto pequeno a, com as dimensões do real, simbólico e imaginário, ficamos mais próximos de um entendimento genealógico do gozo – e da psicanálise – em suas condições de produção históricas.

Do Sangue ao Organismo: O Bio-Poder

Para considerar essas importantes indicações é preciso situar a psicanálise na história da sexualidade, ou como sugerimos, na genealogia da experiência de gozo na modernidade.

Foucault nos ensina que essa experiência se inicia com as práticas de penitência cristã, estabelecidas a partir do século XIV, que determinaram o “exame da consciência” e a “direção pastoral”, que caracterizaram uma “tecnologia tradicional da carne” (idem: 110).

No fim do século XVIII surge uma nova tecnologia do sexo que busca escapar da lógica do pecado e da carne – mesmo sem conseguir seu intuito – através de três eixos que transformaram a sexualidade em “negocio de Estado” (idem: 110): a pedagogização da sexualidade infantil, a medicalização do sexo e a demografia com seu controle da natalidade.

Com esses eixos “a carne é transferida para o organismo” (idem: 111) fundando-se assim uma série de tecnologias e saberes que sustentam um bio-poder e uma bio-política, onde a vida e a espécie passam a ser o objeto e transformam-se em preocupação do Estado. É desta forma que se constitui o corpo-organismo moderno, manipulado por diversos saberes e tecnologias, investido em suas intensidades e prazeres, medicalizado em seu sexo e seus desvios, politizado em sua “vida nua” (Agamben: 2002). Esse movimento determina uma generalização do dispositivo da sexualidade a partir do século XIX, de maneira que “o corpo social inteiro foi dotado de um corpo sexual” (Foucault, op.cit: 120).

A construção do corpo moderno e a generalização do dispositivo da sexualidade determinaram uma transformação da política numa “bio-política”, de forma que a biologia da vida, da espécie, do corpo e do sexo entraram no campo das técnicas políticas, nos cálculos do poder (idem: 133). Produz-se, ainda mais, uma relação de imanência na experiência política e subjetiva moderna entre o poder e seus efeitos sobre as intensidades corpo.

Em linhas gerais, as idéias fundamentais de Foucault indicam que a partir do século XVII, o poder sobre a vida se desenvolveu por duas vias: uma “anátomo-política do corpo” (idem: 131), que ele já havia desenvolvido em

“Vigiar e Punir”, que diz respeito a um tratamento do corpo como máquina, a partir dos disciplinamentos, e a extração de suas aptidões, sua utilidade e docilidade (idem: 131); e, por outro lado, uma “bio-política da população”, centrada na idéia de um “corpo-espécie, [um] corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (idem: 131).

Neste mesmo sentido Foucault localiza a importância política do sexo como o que permite uma articulação entre esses dois eixos, ou seja, a disciplina do corpo e a regulação da população: “o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (idem: 137) e, acrescentaríamos, ao gozo do corpo e ao gozo do poder.

Essa “era do bio-poder” foi um elemento fundamental e indispensável para a instalação do capitalismo, pois além de proceder um disciplinamento do corpo produtivo, inoculando a lógica da utilidade e da docilidade, também operou através de um “investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças...” (idem: 133).

O capitalismo produz o corpo moderno, intensifica seus prazeres, valoriza sua biologia, “privatiza seus órgãos” (Deleuze e Guattari, 1976), de maneira que a vida, a espécie e o gozo do corpo, passam a fazer parte das estratégias e os cálculos do poder.

Estamos diante do momento da entrada da vida e da espécie na ordem do saber e do poder e no campo das técnicas políticas; operação que sustentou os procedimentos políticos dos movimentos modernos, desde o alienismo, passando pelo higienismo, pelo comunismo e desembocando no nazismo.

Emerge aqui um novo tipo de poder preocupado fundamentalmente com uma atenção política aos processos vitais da espécie humana. Essa racionalidade bio-política sugere uma ultrapassagem de uma concepção jurídica do poder e do indivíduo com seus direitos e deveres, em nome de uma gestão política de processos que incluam os sistemas vitais, tais como espécies e populações.

A sexualidade funciona aqui como um instrumento do bio-poder, no sentido que serviu as técnicas do exame e da confissão, assim como permitiu um acesso e um controle subjetivo e higiênico do sujeito. O bio-poder passa a incidir sobre os corpos e suas minúcias, no sexo e seus “fantasmas”, na crueza da “vida nua”.

Como afirma Agamben , a “politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (Agamben, 2002: 12). Quer dizer com isso que a vida, enquanto sustentando uma bio-política moderna foi o que possibilitou um deslocamento nas problemáticas políticas clássicas; isso permitiu também uma mudança na forma de abordar o problema do poder, saindo dos modelos jurídico-institucionais clássicos em direção a “uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida” (op.cit: 13).

Entendemos com isso que a instalação de uma bio-política moderna trouxe algumas conseqüências, tanto para o pensamento político como para as formas de subjetivação. Efeitos, como dissemos, muitas vezes inesperados, ou pelo menos “mal calculados”; efeitos paradoxais que se revelam nas práticas concretas que se seguiram, como por exemplo os campos de concentração²⁹⁸. Estamos aqui diante dos excessos do poder, das “obscenidades” do poder, delatando sua relação imanente com o gozo.

Tanto para Foucault como para Agambem, toda a lógica, tanto de pensamento político como das práticas concretas que se seguiram, incluindo-se aí, desde a “declaração dos direitos humanos”, passando pelos campos de concentração – não só os nazistas – ou mesmo a “sociedade de consumo e do hedonismo de massa” (idem: 18), são credores dessa bio-política moderna.

Sobre esses efeitos paradoxais de uma bio-política, Foucault já havia reparado, ao comentar os efeitos de resistência que se seguiram a essas novas formas de poder, efeitos que preferimos considerá-los como “paradoxais”. O

²⁹⁸ Tanto Foucault como Agambem citam o modelo do ‘campo’ como modelo por excelência da bio-política moderna. Agambem, contudo, faz uma análise mais minuciosa desse modelo (Ver Foucault, 1988; Agambem, 2002).

paradoxo reside no fato de que, como sugere Foucault, as resistências ao poder se apóiam “exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo” (Foucault, 1988: 136). Mais detalhadamente diz Foucault:

*Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” a vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à **satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões ou “alienações”,** de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a **réplica política a todos esses procedimentos de poder,** que por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania (op.cit: 136, [grifo nosso]).*

Mais uma curiosa e paradoxal “réplica política” que sinaliza para esses efeitos paradoxais que indicam que algo que escapa ao cálculo do poder, mesmo que venham a ser recuperados por um movimento de capitalização ou agenciamento da vida. Foucault confirma nossa lógica dizendo:

*...deveríamos falar de “bio-política” para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem nos domínios dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; **não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente** (idem: 134 [grifo nosso]).*

Mais do que uma resistência, como os nomeia Foucault, consideramos que estamos aí diante de um paradoxo do poder, diante de uma impossibilidade fundamental nos projetos de gestão política da vida, do corpo, do sexo, do gozo, portanto; uma impossibilidade, contudo, que opera de dentro do poder, ou como sugere Deleuze, como uma “não relação”, como um impensado, que, contudo, permite uma relação.

Importante considerar que toda a analítica de Foucault sustenta uma crítica à idéia ingênua de que o sexo comportaria esse elemento libertador, que “dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder” (Foucault, op.cit: 147). Corremos o risco de inserir a dimensão do gozo também nessa ingênua

consideração político-repressiva. Acreditamos já ter desenvolvido suficientemente essa lógica, para deixar claro, que seguindo Foucault em sua regra da imanência, devemos pensar o gozo, tanto como um elemento da dimensão do real, como um resto, um incalculável nesses procedimentos do poder, mas também como o que passa a ser gerenciado e produzido pelas lógicas discursivas cuja grafia é possibilitada por determinados deslocamentos genealógicos; cuja passagem de um dispositivo de aliança para um dispositivo da sexualidade é o melhor exemplo.

O Dispositivo do Gozo

Foucault nos permite ousar dizer que teria havido nesta passagem de dispositivo e nesse investimento político do corpo, uma alteração na relação específica do sujeito com o corpo e com o sexo, e que isso ocasionou efeitos de várias ordens para uma “economia de gozo” do sujeito. Efeitos inclusive paradoxais, do ponto de vista dos cálculos do poder: contra-efeitos do corpo ao investimento do poder.

Entendemos que essa precisa descrição de Foucault, poderia ter mais um capítulo, porque os efeitos que essa mudança de dispositivo produziu para as subjetividades modernas e contemporâneas, talvez só agora estejam se manifestando em toda a sua intensidade. É possível imaginar que aquela substituição referida por Foucault, ao dizer que um dia o dispositivo da sexualidade viria substituir completamente o dispositivo de aliança, que ainda sobrevivia paralelamente, esteja ocorrendo nesse tempo que se denominou de pós-modernidade. Se no dispositivo da sexualidade, ainda permanecia algum traço tradicional do dispositivo de aliança, vivemos agora um momento das intensificações dessas sensações do corpo, uma autorização global dos “gozos do corpo”, e uma maciça capitalização do mais-de-gozar.

Não poderíamos pensar que as transformações contemporâneas caracterizariam uma nova substituição – ainda que não integral (até quando?) – do dispositivo da sexualidade, por um outro, que vamos sugerir ser nomeado de um “dispositivo de gozo”? Não poderíamos

pensar que talvez estejamos vivendo, enfim, uma liquidação definitiva do dispositivo de aliança que ainda sobrevivia dormente, inconsciente, no dispositivo da sexualidade?²⁹⁹ E que tal liquidação estaria produzindo efeitos inesperados nas subjetividades e numa “economia subjetiva de gozo” dos sujeitos? Não poderíamos, enfim, ver aí uma ligação desse dispositivo de gozo com a lógica subjetiva do mercado globalizado, cujas fronteiras, não só geográficas, mas também simbólicas e éticas foram enormemente ultrapassadas?

Como vimos, na cultura globalizada e do consumo desenfreado, sustentada por um discurso do capitalista, por uma bio-política que intensifica e valoriza as intensidades do corpo – um traço narcísico-imaginário – na forma de um fechamento político para o outro e para as preocupações políticas na cultura – parece se fortalecer, pelas ofertas sempre originais de mercadorias-fetiche, de objetos-latusas, que movidos pela promessa de recuperação do mais-de-gozar, prometem sempre um gozo, mais e mais, ainda – *encore*.

Comentando esses efeitos paradoxais, Agamben lembra um outro efeito fundamental da politização da “vida nua” para pensarmos o contemporâneo. Diz ele: “O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas” (Agamben, 2002: 127).

Dois efeitos, portanto, fundamentais, que insistimos em considerar como efeitos colaterais, como um resto dos cálculos do poder, que nos permitiram pensar alguns fenômenos contemporâneos:

²⁹⁹ Não encontraríamos neste ponto, uma via importante de consideração das críticas foucaultianas à psicanálise? Referimo-nos a crítica desenvolvida na “História da Sexualidade” – assim como com Deleuze e Guattari no “Anti-Édipo” – dirigida a lógica familiarista, ou de aliança com a qual Freud considerou a cultura, em textos como “Totem e Tabu”. É como se Foucault percebesse que Freud funcionava já num dispositivo da sexualidade, mas, genealógicamente inconsciente dessa substituição de dispositivos, ainda referia-se aos indivíduos “nascidos” em um dispositivo de aliança. Talvez tenhamos aí uma localização histórica da obra de Freud e seus limites genealógicos. Ou, ainda, seria preciso pensar se o inconsciente freudiano e o complexo de Édipo não se sustentavam numa nostalgia pelo dispositivo de aliança. Neste sentido seria importante observar as diferenças e avanços que a obra de Lacan produziu para o conceito de inconsciente. Ver Lacan, 1988a.

1. uma reivindicação política de liberação das intensidades da vida, do corpo e do sexo;
2. uma despolitização do público em nome de uma ‘experiência’ privada com a vida, o corpo e o sexo.

Há uma idéia em Deleuze e Guattari que nos interessa, pois também esclarece esses efeitos paradoxais. Ao fazerem uma diferenciação entre as sociedades primitivas e as modernas, afirmam que nas primeiras há um “investimento coletivo dos órgãos” (Deleuze e Guattari, 1976: 180), enquanto que nas sociedades modernas capitalistas operou-se uma privatização dos órgãos.

Nossas sociedades modernas, ao contrário, procederam uma vasta privatização dos órgãos, que corresponde a decodificação dos fluxos que se tornaram abstratos. O primeiro órgão a ser privatizado, posto fora do campo social, foi o ânus. Foi ele que deu seu modelo a privatização, ao mesmo tempo que o dinheiro exprimia o novo estado de abstração de fluxos (op.cit: 180).

Por esse efeito de privatização/investimento, o capitalismo produziu uma nova forma de gozo, cujo desligamento do outro do laço social implica numa introjeção narcísica e dispara um gozo do objeto, um “fetichismo da mercadoria”. É possível entender, assim, como o poder gerencia e produz o gozo: através de um investimento dirigido ao corpo e aos seus orifícios pulsionais. É possível entender também uma genealogia do gozo narcísico privatizado – masturbatório – em nossa contemporaneidade.

Deste modo a subjetividade que sustenta a lógica contemporânea do capitalismo recente e da “sociedade de controle” (Deleuze, 1992), poderia ser definida diagramaticamente através, não de um dispositivo de aliança, nem como um dispositivo da sexualidade, mas como um “dispositivo de gozo”. Queremos dizer com isso que as relações sociais não se sustentam mais nem numa lógica da aliança, nem unicamente pela reivindicação das “liberdades sexuais” – como vimos ocorrer na década de 60 – mas num “cálculo do gozo”, implantado pelo triunfo pós-moderno da lógica capitalista globalizada. Além da biopolitização das liberdades sexuais e do corpo, vivemos hoje numa lógica

globalizada da recuperação do mais-de-gozar, que produz efeitos de gozo nos corpos e nas subjetividades contemporâneas.

Essa passagem pode ser entendida a partir do declínio da sociedade disciplinar, que situando o dispositivo da sexualidade como central nos processos de subjetivação, não conseguiu “atribuir um molde definitivo a sexualidade” (Cardoso Jr., 2002: 194). Como complementa Cardoso Jr.,

*O déficit da sociedade disciplinar e o motivo de sua crise estão contidos nesse jogo infinito que se estabelece entre práticas de poder e processos de subjetivação, pois esses sempre estão dispostos a uma nova corrida, a um novo fôlego. O dispositivo de poder, não sem um certo ressentimento, descobre a produtividade da sexualidade, de modo que as **tecnologias disciplinares são, sem cessar, suplantadas por uma produtividade intensiva dos corpos**. Em outros termos, essa produtividade intensiva dos corpos e os processos de subjetivação que eles abrigam somente são disciplinares à custa de um enorme dispêndio de energias por parte do poder disciplinar (op.cit: 194, [grifo nosso]).*

Os processos de subjetivação, de fuga, os restos das operações de cálculos do poder, os efeitos colaterais de gozo que uma incidência disciplinar sobre o corpo produziu, determinaram a crise da sociedade disciplinar. Uma outra “linha de subjetivação” (idem: 192) se constituiu na forma do “controle”, destituindo o dispositivo da sexualidade do seu lugar primordial, instalando-se numa lógica de subjetivação pelo gozo. O dispositivo de gozo se sobrepõe – mesmo que não completamente – ao dispositivo da sexualidade.

Propomos, portanto, uma ultrapassagem – no sentido positivo que podemos lhe dar – das preocupações foucaultianas com uma ética e uma politização do prazer, assim como das proposições acerca dos “agenciamentos de desejo” que o capitalismo produziu, e que encontramos radicalmente considerados na obra de Deleuze e Guattari³⁰⁰, em nome de uma atenção política voltada para uma **capitalização do gozo**, tal como observamos na contemporaneidade.

É sobre essa passagem que discorreremos em nosso capítulo subsequente.

³⁰⁰ Especialmente no “Anti-édipo” e “Mil Platôs”.

CAPÍTULO VII

O GOZO, O PODER E O SUJEITO NA PÓS-MODERNIDADE

I. Considerações sobre a Pós-Modernidade

Há toda uma discussão sobre uma série de transformações contemporâneas que funcionaram como motivo para o debate em vários campos, e que giram em torno das origens e das várias explicações sobre a constituição do atual quadro social, político e subjetivo. Parece haver um consenso de que uma “mutação” na lógica cultural moderna teria ocorrido desde o “pós-guerra” e se intensificado nos anos 70, de maneira que vários autores têm proposto suas leituras, que por vezes são antagônicas, por outra complementares.

As últimas três décadas do século XX nos apresentaram uma série de fenômenos impertinentes, que têm convocado alguns saberes a tentar dizer algo sobre o quadro que se apresenta no mundo contemporâneo. Há algum tempo que diversos autores vêm assinalando modificações culturais, econômicas, políticas, tecnológicas, ou ainda de ordem ética, estética e subjetiva que passaram a ser consideradas como características desse novo tempo denominado de pós-modernidade ou contemporaneidade.

Várias são as nomeações e subnomeações adotadas para dizer do momento no qual vivemos: pós-modernidade, contemporaneidade, era da informação, era digital, sociedade pós-industrial, sociedade de controle (Deleuze, 1992), império (Hardt e Negri, 2001), sociedade pós-moralista (Lipovetsky, 1994), entre outros. Cada uma dessas denominações delata a perspectiva a partir da qual os autores descrevem os fenômenos pós-modernos; seja do ponto de vista tecnológico, político, econômico, ético, ou do ponto de vista da crítica cultural. Para além da polêmica e das variadas perspectivas em torno das nomeações e periodizações, parece haver um acordo tácito quanto à constatação das referidas

modificações e seus efeitos; mesmo que permaneça a polêmica em torno do caráter de ruptura que a pós-modernidade instauraria com a modernidade.

Autores que trabalham diretamente com o tema, e que iniciaram a discussão sobre o assunto³⁰¹, têm considerado e descrito de maneira precisa tais modificações, cujas repercussões, parecem alcançar os mais variados níveis, desde o arquitetônico até o subjetivo.

Para alguns desses autores trata-se da emergência de uma nova era, a “era da informação” (Castells, 1999) movimentada pela revolução tecnológica iniciada nos anos 70. Para Castells estamos vivendo “uma revolução tecnológica concentrada nas tecnologias da informação [que] começou a remodelar a base material da sociedade em ritmo acelerado” (op.cit: 39) e que traz como consequência “uma revisão geral, ainda em curso, do sistema capitalista” (idem: 40). Essa revisão e transformação do capitalismo industrial determinaram a ampliação do mercado em níveis globais: um mercado em rede³⁰². Transformações essas que parecem ter estabelecido uma generalização desta lógica de mercado para todos os níveis, e que se reflete nas formas como se instituem na contemporaneidade os poderes, os laços sociais e as subjetividades, caracterizando isto que Touraine denominou de “sociedade pós-industrial” (Touraine, 1999), ou o que Deleuze, do ponto de vista político, nomeou de “sociedade de controle” (Deleuze, 1992), ou o que Hardt e Negri, mais recentemente definiram como um “império” (Hardt e Negri, 2001).

Apesar das diferenças quanto às formas de abordar esse tema, a maior parte dos autores considera que o que caracteriza a pós-modernidade é o fato paradoxal de ao mesmo tempo ser uma consequência da modernidade, mas também guardar uma ruptura com os ideais modernos.

Para Lyotard essas modificações políticas e econômicas pós-industriais produziram uma mudança no estatuto do saber e na posição do saber na cultura, causando um efeito de “deslegitimação” e uma “incredulidade em

³⁰¹ Ver Harvey 1993; Castells, 1999; Touraine, 1999; Jamenson, 2000; Lasch, 1999; Lyotard, 2000; Hardt e Negri, 2001.

³⁰² Fazemos uma alusão ao título do livro de Castells, “A Sociedade em Rede”, pois para ao que nos interessa, considerando a invasão da lógica de mercado nas sociedades de controle, não seria incorreto tomar o tecido social como um “mercado em rede”.

relação aos metarrelatos” (Lyotard, 2000, XVI). Ou seja, os grandes textos – a psicanálise e o marxismo – que sustentavam a legitimidade do saber na cultura moderna sofrem uma destituição; o que ocorre com a filosofia metafísica e a instituição universitária. E o que vemos emergir é uma “heterogeneidade dos elementos”, explicitas nas teorias dos jogos de linguagem. Nossa sociedade não se baseia mais na física newtoneana, mas numa pragmática das partículas de linguagem.

O saber, portanto, muda de lugar, e toma a forma de produto, assim como participa da produção como informação, de maneira que se mercantiliza. Diz ele:

*O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (Bildung) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso. Esta relação entre fornecedores e usuários do conhecimento tende e tenderá a assumir a forma que os produtores e os consumidores de mercadorias têm com essas últimas, ou seja, a forma valor. **O saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim; perde seu “valor de uso”**(Lyotard, op.cit: 05, [grifo nosso]).*

O saber, agora alçado a sua faceta de mercadoria, em sua lógica informacional, afetaria também as relações sociais e jurídicas, já que escapariam ao controle dos Estados-nações, em direção a um capitalismo multinacional. Ou seja, o saber muda de centro, emanado não mais do estado, mas das empresas multinacionais.

De forma semelhante e concordante com Lyotard, Melman também anuncia um esvaziamento dos “grandes textos” (Melman, 2003a: 114/115) que fundamentavam transferencialmente a cultura e suas interdições simbólicas, assim como um lugar do impossível. Segundo ele, estaríamos vivenciando um esvaziamento do Outro (A), enquanto uma referência simbólica e histórica, trazendo como consequência o fim de uma assimetria dos lugares

culturais, já que o lugar do terceiro³⁰³ encontra-se esvaziado. O fim dessa assimetria simbólica é também determinada por uma mercantilização do saber, operada pela cumplicidade entre ciência e capitalismo; de maneira que o saber se torna informação, perdendo ser caráter simbólico de referência, e o traço de real que instala um impossível. O saber tecnológico contemporâneo, alçado a condição de mercadoria, desfaz os impossíveis, oferecendo uma referência imaginária na realidade. Obviamente que se produz uma alteração nas relações sociais simbólicas, de maneira que se estabelece uma lógica “natural” da rivalidade imaginária e da concorrência mercadológica: uma lógica empresarial.

Essa mercantilização do saber e da cultura foi também constatada por Jameson. Para ele o que caracteriza o pós-moderno é o “apagamento da antiga (característica do alto modernismo) fronteira entre a alta cultura e a assim chamada cultura de massa ou comercial” (Jameson, 2000: 28). Quer dizer: do ponto de vista da crítica cultural, não há mais uma assimetria simbólica da cultura com o mercado, já que a própria cultura torna-se uma mercadoria. Sobre isso diz Jameson:

*Assim, na cultura pós-moderna a própria “cultura” se tornou um produto, o mercado se tornou seu próprio substituto, um produto exatamente igual a qualquer um dos itens que o constituem: o modernismo era, ainda que minimamente e de forma tendencial, uma crítica à mercadoria e um esforço de forçá-la a se autotranscender. **O pós-modernismo é o consumo da própria produção de mercadorias como processo.** O “estilo de vida” da superpotência tem, então, com o “fetichismo” da mercadoria de Marx, a mesma relação que os mais adiantados monoteísmos tem com os animismos primitivos ou com as mais rudimentares formas de idolatrias...(Jamenson, op.cit: 28, [grifo nosso]).*

Essas modificações devem ser entendidas, segundo Jamenson, como o reflexo de uma “modificação no sistema do próprio capitalismo” (op.cit: 16), como uma “reinvenção cultural na escala do próprio modo de produção” (idem: 18). Estaríamos vivenciando um último estágio do capitalismo, um capitalismo multinacional, que em sua lógica realiza plenamente o projeto

³⁰³ Fazemos referência a idéia de Lacan de que na relação entre o sujeito e o outro é medida por uma estrutura terceira, que é o campo da linguagem (Lacan, 1998f).

capitalista, ultrapassando as resistências do pré-capitalismo e produzindo uma “penetração e colonização do inconsciente e da natureza” (op.cit: 61).

Vemos que Jamenson trabalha também com uma lógica da “bio-política” foucaultiana – mesmo que não se refira a isso. Mas compartilha da idéia de uma colonização e capitalização da vida e da “natureza”, como características deste estágio do capitalismo.

Não temos o intuito de produzir uma caracterização exaustiva da pós-modernidade, já que encontramos obras referenciais para tanto. Interessamos apenas constatar uma convergência nas diversas leituras e uma concordância na sinalização de determinados pontos de deslocamento aos quais nos referimos anteriormente. A maior parte dos autores aceita a idéia de que na pós-modernidade ocorre:

1. Uma mutação o lugar do saber e uma mercantilização do saber e da cultura; ou seja, o estabelecimento de um mercado do saber (como vimos com Lacan, a esse mercado do saber corresponde também um mercado do gozo);
2. essa mercantilização da cultura e do saber teria produzido um processo de “desreferencialização”, de “desterritorialização” do lugar do saber, uma “destituição” das referências simbólicas tradicionais da modernidade – as metanarrativas – e uma “incredulidade” quanto as suas funções de legitimação; estamos diante de uma mutação na função de mestria na cultura; podemos acrescentar também, que o que se funda neste momento é um novo campo da significação para o sujeito, o mercado, onde a dimensão do simbólico se mercantiliza, produzindo um efeito de imaginarização do saber e da linguagem.
3. uma mutação na lógica do capitalismo contemporâneo, nomeado por Jamenson como um “capitalismo tardio”, de maneira que viveríamos hoje uma espécie de realização plena do capitalismo, sem as limitações pré-

capitalistas e modernas anteriores, como por exemplo os limites de mercado estabelecido pelas fronteiras dos Estados-nação;

Estamos diante da concordância com pelo menos três dos nossos aspectos mencionados: uma **mutação na relação entre o saber e a verdade**, e uma **mudança na função de mestria na modernidade**, e uma **alteração na topologia discursiva na cultura pela implantação da lógica capitalista**.

O que podemos dizer sobre isso é que a gestação desses deslocamentos deve ser situada nas origens da modernidade, e que **a pós-modernidade implica numa consideração dos efeitos radicais na “integração-assimilação” dessa lógica capitalista e de uma “bio-política” à esfera mais íntima do sujeito**. Se as resistências ao capitalismo se dissiparam, foi porque as referências simbólicas do sujeito – seu saber inconsciente – passou a habitar um outro lugar topológico, situando-se no “campo mercadológico do Outro”, e com isso se esvaziando. O campo do Outro se transmutou em mercado, “naturalizando” a disciplina e a bio-política, assim como a lógica de equivalência entre a mais-valia e o mais-de-gozar. Uma nova subjetividade se funda, uma subjetividade “adicta”, que não resiste mais, apenas “insiste” numa tentativa de recuperação do “mais-de-gozar”.

Discurso do Capitalista: $\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a \text{ (produção)}}$

Como se observa, nas condições topológicas do discurso do capitalista, o mais-de-gozar (a) é produzido e acessível, já que ocupa o lugar da produção – abaixo à direita. Como as relações entre os lugares dos discursos estão desimpedidas no discurso do capitalista, o sujeito tem acesso direto ao mais-de-gozar, pois ele se dirige para o sujeito, atacando-o³⁰⁴.

Com a mudança na função de mestria na cultura, com a mudança do mestre antigo para o mestre moderno – o capitalista – a dominância

³⁰⁴ Ver capítulo VII.

discursiva na contemporaneidade se apresenta entre uma cumplicidade entre o discurso universitário e o discurso do capitalista. Essas duas lógicas discursivas se tornam imanentes e dominantes. Desta forma, **os operadores políticos fundamentais da pós-modernidade passam a ser o saber tecnológico e o mais-de-gozar** (ilustrado na equação S2/a, no campo do outro: o lado direito da equação).

Se na modernidade o operador político fundamental era o saber – como vimos em nosso capítulo V – **o que se observa na atualidade é uma recrudescência dos efeitos do capitalismo, que juntamente com essa mercantilização e a informatização do saber, estabelecem novos lugares de significação e novas formas de gozo, alçando a lógica da recuperação do mais-de-gozar a condição de uma estratégia política e de marketing.**

Da Sociedade Disciplinar a Sociedade do Controle

Essa assimilação da lógica capitalista e a “naturalização” da disciplina e da bio-política, foram bem descritas por Deleuze, quando se refere a uma “sociedade do controle” (Deleuze, 1992). Em seu texto “A Sociedade de Controle” faz uma leitura fundamental acerca das mudanças mais contemporâneas, sugerindo que estaríamos vivendo um tempo que se caracteriza por uma passagem de uma sociedade “moderno-industrial”, descrita por Foucault como uma “sociedade disciplinar”, para um outro tipo de sociedade, uma “sociedade do controle”. O que parece ser sugerido por esse texto de Deleuze é um deslocamento na lógica discursivo-diagramática na cultura, de maneira que as formas de subjetivação, seus lugares e seus efeitos de gozo ganham uma nova roupagem e um novo campo: o mercado. Por outro lado, estaríamos inaugurando uma nova sociedade onde o “confinamento” deixa de ser sua técnica principal.

Como esclarece Hardt, “os muros das instituições estão desmoronando de tal maneira que as lógicas disciplinares não se tornam ineficazes, mas se encontram, antes, generalizadas como formas fluidas através de todo o campo social” (Hardt, 2000). Ou seja, o controle disciplinar que na

descrição foucaultiana caracterizava determinadas instituições com arquitetura definida pelo “panóptico” – as prisões, as escolas, as fábricas, as família, etc. – estende-se agora por todo o tecido social, produzindo um tipo de controle, mais estratégico, mas nem por isso menos intenso. Pelo contrário, **a lógica da sociedade de controle aboliu os muros das instituições, mas mantém um controle ainda mais intenso, através de uma lógica de mercado que invadiu todos os espaços, sejam institucionais ou subjetivos; característica muito própria do capitalismo recente.** Para Hardt, na leitura que faz do texto de Deleuze, “não se pode pensar a sociedade de controle sem se pensar o mercado mundial”. E conclui que estaríamos enfim, indo na direção do “ponto de chegada do capitalismo” (Hardt, 2000: 372).

Lançando mão deste termo “controle”, sugerido pela primeira vez por Burroughs, Deleuze esclarece que as sociedades de controle caracterizam-se por uma implantação de uma lógica que não é mais a industrial, mas a lógica de uma “empresa”: “...numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás” (Deleuze, op.cit: 221). O regime da empresa se estabelece em todos os níveis sociais, mesmo nas antigas instituições disciplinares, como a escola – educação – e os hospitais. Se a prisão era o modelo da sociedade disciplinar, a empresa o é da sociedade de controle. Trata-se de uma “implantação progressiva de um novo regime de dominação” (op.cit: 225).

Para Deleuze também essa passagem deve ser entendida como uma mutação na lógica e no modo de produção capitalista. Se o capitalismo do século XIX dirigia-se para a concentração, a produção e a propriedade, atualmente ele se transformou num capitalismo de “sobre-produção” (idem: 223); ou seja, já não se dirige da maneira direta para a produção de produtos, mas de serviços. A produção ficou relegada a países do terceiro mundo. O mercado prioritário é o mercado financeiro: “A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergiam para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes” (idem: 224). Mais

do que o confinamento, é o marketing o “instrumento de controle social” (idem: 224).

Como utiliza Melman, a mídia é um “quarto poder” (Melman, 2003a: 125) que substitui as referências históricas do sujeito e seu laço com o Outro (A), operando sua manipulação e seu controle através de um esvaziamento do sujeito; ou seja, um esvaziamento de seu inconsciente e de sua singularidade. O que se produz, então, é um sujeito manipulável e manipulado (Idem: 126).

Caberia dizer aqui, apenas como um parêntese, que os “ofícios impossíveis” de Freud, parecem tomar uma outra feição, afetados pela assimilação generalizada da lógica empresarial nas sociedades de controle. A política e a educação já se tornaram peças publicitárias. As grandes campanhas políticas onde o marketing é um fator decisivo, assim como as grandes escolas e universidades privadas, que – pelo menos no Brasil – concorrem arduamente pelo acesso dos estudantes, parecem comprovar a assimilação dessa lógica³⁰⁵.

Do mesmo modo, estamos diante também de uma mercantilização e de um esvaziamento do sagrado, onde as seitas “empresariadas” usam das estratégias de marketing e de vendas para manipular extrair os “novos dízimos” dos seus fieis. Isso certamente se aproxima do que Melman nomeia de um esvaziamento do Outro e que Zizek chama de uma espetacularização do real (Zizek, 2003: 39). Estaríamos, então, diante do fim dos impossíveis freudianos?

Deixamos aqui uma tarefa e uma interrogação: até que ponto a psicanálise vai resistir a se deixar submeter a uma lógica empresarial? Ou, por outra, de qual maneira ela compactua com o mercado universitário do saber e seus efeitos de subjetivação, assim como com a nova lógica capitalista sustentada pelo marketing? Seria ela o último reduto onde não reina a lógica da recuperação do mais-de-gozar? O último refúgio do sujeito³⁰⁶? Quais os efeitos dessas novas

³⁰⁵ No momento em que escrevemos esse texto, a mídia anuncia as reivindicações dos “novos” estudantes franceses, que numa mobilização nacional contra a “lei do primeiro emprego” que abole as exigências trabalhistas nos primeiros dois anos de trabalho, demandam por empregos seguros e estatais. Curiosa, irônica e melancólica versão das manifestações de maio de 68.

³⁰⁶ Melman afirma: “Diante do progresso notável da ciência, a existência do inconsciente é um refúgio para a humanidade” (Melman, 2003a: 131), querendo dizer com isso, que diante da “forclusão” do sujeito em sua singularidade, que o discurso científico e o capitalismo estabelecem, o inconsciente, enquanto o espaço de singularidade, constitui-se como um refúgio.

configurações topológicas para o futuro da psicanálise: encontraríamos aí uma boa referência para explicar a “crise da psicanálise”? Seria o primeiro anúncio do seu fim, não exatamente por conta do “triunfo da religião”, como sugeria Lacan, mas pelo “triunfo do capitalismo”? A psicanálise estaria se adequando a essa lógica imanente do capitalismo contemporâneo – o que do nosso ponto de vista determina, do mesmo modo, o seu fim? Ou por outra, estaria produzindo instrumentos conceituais que possibilitam uma interrogação de sua prática e de sua função política?

Império

Hardt e Negri utilizam-se das análises de Foucault e as “atualizações” de Deleuze a respeito da sociedade de controle, para realizar uma leitura contundente deste novo paradigma do poder, que dá sustentação à nova ordem social mundial globalizada.

Denominam de “império” essa nova forma de supremacia, que segundo eles é fruto do novo mercado global e dos circuitos globais de produção. Diferentemente do “imperialismo” que se sustentava na soberania dos Estados-Nação, o império se caracteriza principalmente pela “ausência de fronteiras” (op.cit: 14) e de limites (“um mundo sem limites?” (Lebrun, 2004)). Não estamos mais, então, em uma época onde o imperialismo dos Estados-Nação dominante funcionava ditando a lógica política, econômica e identitária. Os autores fazem questão de ressaltar a diferença entre imperialismo e Império, pois se o imperialismo originava-se de uma geografia da dominação dos Estados-Nação, “...o império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização* e *desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão” (Hardt e Negri, 2001: 12).

Trata-se, portanto, de uma nova cartografia mundial onde os espaços e os poderes se reorganizam em torno de uma nova lógica do poder que

não obedece mais a geografia dos Estados-nação, mas que nem por isso deixa de exercer uma soberania, pois,

*...o poder de mando do império funciona em todos os registros da ordem social, descendo as profundezas do mundo social. O Império não só administra um território com sua população mas também cria o próprio mundo que ele habita. Não apenas regula as interações humanas como procura reger diretamente a natureza humana. O objeto do seu governo é a vida social como um todo, e assim o **Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder**" (Hardt e Negri, op.cit: 15).*

Houve um processo de transição entre o direito soberano dos Estados-Nação e o direito imperial pós-moderno, que os autores equivalem a passagem da sociedade moderna à pós-moderna, ou mesmo, da sociedade disciplinar à sociedade de controle. Essas passagens foram possibilitadas pelas mudanças no modo de produção capitalista operadas pela globalização, e seu conseqüente processo de "integração-assimilação" da lógica bio-política na pós-modernidade.

Interessa-nos ressaltar o processo de "incorporação" dessas novas formas de poder e seus efeitos nas subjetividades e na economia do gozo do sujeito, porque o que temos aqui descrito, já não se reduz a lógica disciplinar moderna, mas uma "integralização" do bio-poder na lógica cotidiana do sujeito.

Toda a primeira fase de acumulação capitalista funcionou dentro da lógica disciplinar-industrial, cujo diagrama representativo desta sociedade era o *panóptico* de Bentham, tão bem analisado por Foucault. A sociedade disciplinar produziu uma lógica do poder onde a sujeição implicava um modelo institucional disciplinar; o que delatava o caráter de resistência que ainda havia diante da disciplina. O "comando social" (op.cit: 42), sua função de mestria, implicava uma lógica na "normatização imaginária" das condutas, o que produzia uma resistência na forma de um boicote velado, ou inconsciente dessa normatização: diante do mestre, uma destituição histórica.

Toda a lógica resistencial e política observada nos movimentos libertários originados a partir da década de 60 – a anti-psiquiatria, o movimento

hippie, os acontecimentos e maio de 68, entre outros – buscava atingir a dureza do modelo normativo-disciplinar. Isto ilustra o paradoxo do poder e sua resistência, sugerido por Foucault, no sentido de que o poder disciplinar cria a vontade de escapar do regime da disciplina. Sobre isso dizem os autores: “a invasão disciplinar de poder correspondeu à resistência do indivíduo. Em contraste com isso, quando o poder se torna inteiramente bio-político, todo o corpo social é abarcado pela máquina do poder e desenvolvido em suas virtualidades” (idem: 43).

Nessa passagem em direção a sociedade de controle, o que se opera é uma incorporação definitiva da disciplina à lógica da subjetividade contemporânea, uma “intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias e comuns, mas em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora dos locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes” (idem: 42/43). Como ressalta Cardoso Jr., há mesmo uma modificação na própria forma de funcionamento do Estado. Diz ele: “Lembremos que, para Foucault, por exemplo, o Estado era uma condensação de relações microfísicas de poder disciplinar. Nas sociedades de controle, parece que o próprio Estado tornou-se molecular para difundir-se no espaço de subjetivação; ele tornou-se emissor de fluxos ou é um fluxo” (Cardoso Jr., 2002: 196).

Estamos diante da inserção de forma imanente da lógica do bio-poder e da lógica capitalista no espaço social, nos corpos e nas subjetividades. **A sociedade de controle é uma instalação da lógica do capital e do mercado no plano de imanência, de forma que não há mais mediação nem resistência.** Sobre isso Hardt e Negri afirmam: “A produção imanente de subjetividade na sociedade de controle corresponde a lógica axiomática do capital, e sua semelhança indica **uma nova e mais completa compatibilidade entre soberania e capital**” (Hardt e Negri, op.cit.: 352/353, [grifo nosso]).

Toda a contradição entre a desterritorialização do capital e o caráter sobrecodificador e transcendente da soberania se desfaz na sociedade de controle. Há uma destituição da lógica transcendente e centralizada da soberania,

em nome de um controle bio-político do corpo e da subjetividade. **Estaríamos aqui no ápice da lógica individualista moderna, quer dizer, numa plena resignação diante da imanência do capital e de sua lógica de recuperação, em detrimento das referências simbólicas tradicionais da soberania; num fechamento auto-referencial determinante do declínio do público e um enaltecimento do privado.** Não seria esse processo de instauração imanente do capital que define a sociedade civil (idem: 350/351)?

É preciso considerar, contudo, que a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle não implica no fim da disciplina, mas no seu exercício imanente, auto-referido: "...o exercício imanente da disciplina – isto é, a autodisciplina dos sujeitos, os murmúrios incessantes da lógica disciplinar dentro das próprias subjetividades – é estendido ainda mais genericamente na sociedade de controle" (idem: 352).

Uma interrogação se interpõe: **quais os efeitos subjetivantes que o funcionamento de uma sociedade, cuja lógica imanente passou a ser a lógica do capital e do mercado para uma economia de gozo do sujeito?** Quais as conseqüências para o posicionamento fálico-subjetivo do sujeito, uma ordem social cujas referências simbólicas soberanas – fálicas – estão desvanecidas pelo capital? Efeitos esquizofrenizantes, efeitos de entorpecimento, de imaginarização da vida e do real, tornando-o virtual?

II. Capitalismo e Subjetividade: Os Efeitos do Capitalismo

Não podemos acreditar que a incidência seja da disciplinarização foucaultiana, seja do controle deleuziano dos corpos e das subjetividades, seja uma operação completa – mesmo em tempos imperiais. Isto porque, como vimos, toda operação simbólica ou imaginária, deixa um "resto", e com esse não seria diferente. Restos ou efeitos colaterais, que parecem se apresentar de maneira contraditória e paradoxal, ou mesmo como "resistências" ao sistema, já que são efeitos que ao mesmo tempo o reforçam, mas delatam seu "calcanhar de Aquiles".

Quais, então, os efeitos subjetivantes e de resistência, ou mesmo os efeitos colaterais, que o capitalismo e sua versão mais atual, com sua assimilação imanente à lógica do mercado e do controle, teriam produzido nos corpos e nas subjetividades?

Deleuze e Guattari, em obras como no “Anti-Édipo” e em “Mil Platôs”, já haviam sugerido que o capitalismo como uma “máquina desterritorializante” produz efeitos esquizofrenizantes.

O capitalismo agencia e produz as subjetividades, mas de uma maneira peculiar que afeta as relações dos membros de uma cultura com suas referências simbólicas. Em termos gerais, os autores propõem que o capitalismo produz um movimento incessante de desterritorialização do *socius* decodificando os fluxos desejantes, sem, contudo propor nada que os reterritorialize; ou seja, o capitalismo opera uma desterritorialização dos lugares simbólicos soberanos, em nome de uma lógica imanente das subjetivações, mas essa operação não substitui nem dá conta dos efeitos que essa desvinculação simbólica produz: “A decodificação dos fluxos, a desterritorialização do *socius* formam assim a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não cessa de aproximar-se de seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico” (Deleuze e Guattari, 1976: 52).

Querem dizer com isso que a essa desterritorialização do *socius*, não corresponde uma reterritorialização suficiente. O capitalismo busca reconduzir essas referências simbólicas comprometidas para uma lógica das quantidades abstratas – lógica do capital e do mercado – sem, contudo, lograr uma reterritorialização satisfatória. O que seria esperado, já que essa seria uma reterritorialização abstrata e “artificial” (Deleuze e Guattari, 1976: 52) do real³⁰⁷: “O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, selar as pessoas derivadas das quantidades abstratas” (idem: 52).

³⁰⁷ Curiosa semelhança com a idéia de um “real imaginarizado”, que observamos em Lacan e o seu discurso do capitalista. Apesar de que Deleuze e Guattari fazem uma crítica a idéia de um real impossível de Lacan, afirmando que “o real não é o impossível, ele é cada vez mais artificial” (Deleuze e Guattari, 1976: 52).

A máquina capitalista, portanto, não funciona simplesmente a partir de uma disjunção e de uma desterritorialização, mas também, e principalmente, através de uma “re-territorialização violenta e factícia” (idem: 52), assim como pela produção, produção de desejo, produção de registro. “Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, decodificando e axiomatizando os fluxos para extrair a mais-valia, mais seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais, re-territorializam com toda força enquanto absorvem uma parte crescente de mais-valia” (idem: 52/53).

O capitalismo reterritorializa os “fluxos decodificados” em outro território, não mais da soberania, mas na imanência da disciplina, do controle, do consumo. Algo, contudo, escapa a essa “superfície de registro”; há sempre um “inegendrado” (idem: 23), algo que escapa da articulação do *socius*, da superfície do *socius*, que Deleuze e Guattari denominam de um “corpo sem órgãos”³⁰⁸.

Isso que escapa é o que dá abertura para um processo de “agenciamento dos desejos”, como uma forma de reapropriação, de reinscrição pelo poder dessas intensidades; de maneira que o que escapa ao processo de produção – esse “inegendrado” – é exatamente sobre o que se deita o processo de produção.

O capitalismo, portanto, operando sua desterritorialização, deixa um resto que ele mesmo busca recuperar. O capitalismo é uma máquina que se constitui sobre fluxos decodificados, buscando capitalizar seus restos.

O capitalismo é a única máquina social, nós o veremos, que se constitui como tal sobre fluxos decodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda. O capitalismo libera, portanto, os fluxos do desejo, mas em condições sociais que definem seu limite e a possibilidade de sua própria dissolução, tanto que ele não cessa de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que o impele para esse limite. No limite do capitalismo, o socius desterritorializado dá lugar ao corpo sem órgãos; os fluxos decodificados se lançam na produção desejante (idem: 177).

³⁰⁸ Para um esclarecimento sobre o “corpo sem órgãos”, remetemos ao livro de Lins, D. Antonin Artaud. O Artesão do Corpo sem Órgãos. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999.

É possível ver aqui uma aproximação e uma descrição de um processo de “intensificação-capitalização” própria dos movimentos de recuperação do poder. Encontramos uma semelhança dessa lógica “disjuntiva-conectiva” com o movimento do poder que sugerimos a partir da equivalência com a lógica inconsciente da renúncia e recuperação do gozo, e suas mutações no sistema capitalista. É possível pensar que esse “inegendrado” – guardando as diferenças de cada corpo teórico – está muito próximo do real e do gozo em sua relação com a lógica simbólica dos discursos.

Por outro lado, temos aqui uma antecipação³⁰⁹ dos efeitos do processo de instauração imanente da lógica do capital e do mercado nas sociedades de controle. As proposições desses autores, fundamentam a idéia – posteriormente desenvolvida por Hardt e Negri – de que estamos vivendo contemporaneamente os efeitos finais desta decodificação-reterritorialização do capitalismo, ou, como sugerem vários dos autores citados, um triunfo, uma realização plena desta desterritorialização capitalística.

A Subjetividade Capitalista

A partir dessas proposições acerca dos efeitos do capitalismo, Deleuze e Guattari, sugerem, então, ser mais adequado para falar de uma sociedade capitalista, não o modelo da neurose, utilizado por Freud, mas o da “esquizofrenia”. Isso está anunciado no subtítulo do “Anti-Édipo”: “capitalismo e esquizofrenia”. Dirigem, assim, uma crítica contundente ao modelo freudiano da neurose, indicando seu anacronismo. Anacronismo, que, como dissemos, também concordamos, pois esse modelo não alcança uma série de interrogações contemporâneas – tanto as sinalizadas por Deleuze e Guattari, como por Lacan – que se manifestam num “plano de imanência” e não estão dirigidas à uma soberania transcendente do lugar do pai ou do falo.

A explicação edipiana e familiarista da psicanálise padeceria de uma transcendência exatamente porque utilizaria do modelo edípico e

³⁰⁹ Afirmamos ser uma antecipação dessas proposições já que o “Anti-Édipo” foi publicado em 1972, portanto, antes das considerações mais pertinentes sobre a sociedade de controle.

centralizador da neurose, com seus significantes despóticos, o *phallus* e a castração, deixando de lado os “campos de intensidade” (idem: 115) e as “vibrações intensivas” (idem: 114), e, conseqüentemente, o caráter de imanência desses processos. Em nome dessa transcendência, a psicanálise recorre constantemente a uma referência edípica e familiarista, ignorando a contextualização imanente e mundializada das formas de subjetivação contemporânea: “o conteúdo político e cultural, histórico e mundial e racial, fica esmagado no moedor edipiano” (idem: 126)

Por outro lado, o modelo esquizo permite uma consideração dessas intensidades. **O esquizo não é aquele que perdeu a realidade, mas “o esquizofrênico é o mais próximo do coração palpitante da realidade” (idem: 117). Ele cataliza os efeitos dessa desterritorialização que perpassa o corpo sem órgãos, produzindo em seus delírios um conteúdo que ultrapassa a lógica edípica, situando-se num contexto histórico-político mundial: “não há delírio paranóico que não revolva tais massas históricas, geográficas e raciais” (idem: 119).**

Explodir o familiarismo implica em entender que há um investimento libidinal através dos “elementos disjuntivos do Édipo” (idem: 129), elementos que não se reduzem a uma “estrutura mental autônoma expressiva”, mas se situam nas formas de produção social em sua relação com a produção desejanste: “faz parte da libido investir o campo social sob formas inconscientes, e, por aí, alucinar toda a história, delirar as civilizações, os continentes as raças, e ‘sentir’ intensamente um devir mundial” (idem: 130).

As estruturas clínicas psicanalíticas, portanto, não devem ser referidas à um familiarismo edipianizante, nem mesmo a uma pulsionalidade transcendente do sujeito, mas devem ser situadas em seus efeitos, nessa desterritorialização do capitalismo moderno. Se o neurótico se reterritorializa no Édipo e no corpo do analista, o psicótico (esquizo) se aprofunda na desterritorialização. Quanto ao perverso, esse cria territórios artificiais (idem: 53). Assim, mais do que o modelo neurótico-edípico que Freud propôs para a cultura³¹⁰

³¹⁰ Freud segue o modelo do recalque e, portanto, o modelo da neurose. Podemos ver essa idéia em vários textos fundamentais: “Totem e Tabu”, “Psicologia da Massas e Análise do Eu”, “O Mal-Estar na Cultura”,

sugerem a esquizofrenia, como um modelo sem referências prévias, sem centro, sem eu, para cultura capitalista: “a esquizofrenia como processo é o único universal” (idem: 176).

O modelo esquizo, portanto, não se utiliza de uma referência transcendente – seja ela mítica ou lógica – a um lugar soberano do pai ou do significante; ele alude a um funcionamento imanente das “intensidades”, de maneira que se apresenta mais adequado para dizer dos efeitos da desterritorialização capitalista e da nova sociedade de controle.

Mais do que isso, ele serve como uma crítica contundente e pertinente a uma estereotipia psicanalítica de buscar suas explicações sobre a contemporaneidade, sempre referidas a um “declínio do pai”, ou a uma nostalgia do pai. A grande crítica que Deleuze e Guattari desferem sobre a psicanálise, e que delata as dificuldades do campo psicanalítico na leitura das mutações contemporâneas, diz respeito exatamente a essa surdez teórica para com esse traço imanente da produção social, que mesmo sendo constatado, está sempre referido a uma soberania de um lugar do pai.

Falta, realmente, à psicanálise uma consideração mais radical dos efeitos imanentes das mutações do capitalismo nas subjetividades contemporâneas. Não podemos ver no modelo mítico-transcendente de Freud uma explicação ampla e razoável para as formas atuais de subjetivação, assim como já não é mais suportável lançar mão do “declínio da imago do pai”, ou da falência do falo como justificações teóricas suficientes para tais questões. O que não quer dizer que esses diagnósticos estejam equivocados, mas são apenas os efeitos e não a causa, de uma mutação imanente na lógica diagramática e discursiva da cultura. Neste sentido o modelo edípico inaugurado pelo “Totem e Tabu” é um modelo anacrônico. Já retiramos dele todas as conseqüências possíveis...

De outro modo, temos com Lacan uma construção topológica que parece iniciar um movimento no sentido a consideração imanente dos efeitos das movimentações históricas e mundiais nas formações subjetivas. Essas

constatações nos levam a reafirmar, que a maneira como podemos reconsiderar essas “intensidades” no campo da psicanálise, sem que isso nos leve a uma impostura teórica, é a via do gozo.

O gozo e o real do corpo parecem funcionar como os “catalizadores” dessa ordem intensiva histórica e mundial que Deleuze e Guattari sentiam falta na psicanálise. Nosso trabalho busca exatamente caminhar por essas “trilhas”. E, como vimos, já há no campo da psicanálise um caminho percorrido, mesmo que talvez, não plenamente assumido.

Observamos em nosso trabalho como Lacan preocupou-se com os efeitos do capitalismo e das desterritorializações modernas, no momento em que constituiu seus quatro discursos, e mais um, o discurso do capitalista. Este é um movimento importante no sentido de uma relevância, no campo da psicanálise, de um caráter imanente do gozo e do corpo, como catalizadores dessas transformações.

Lacan considerou os efeitos do capitalismo pela via do gozo, especificamente, do mais-de-gozar. Vimos como em um determinado momento de sua obra, ele tratou a questão do gozo a partir de uma equivalência entre o “mais-de-gozar” e a noção de “mais-valia”. Ele demonstra, a partir da topologia dos discursos, que o “mais-de-gozar” é um resto de toda operação de linguagem, e que ele nomeou como um gozo do objeto pequeno *a*. Esse resto é o que se renuncia na relação estrutural do sujeito com a linguagem. Nesta topologia dos discursos sempre há uma impossibilidade e uma impotência – um “inegendrado” – próprias da relação do simbólico com o real, ou do saber com a verdade, ou do gozo com o saber. Não há acesso total e pleno a um lugar do real, que é o lugar da verdade. Sempre se daria uma perda, um resto, na lógica dos “discursos radicais”; o sujeito estaria submetido a uma impossibilidade de acesso direto aos objetos.

A mais-valia, portanto, é o que sempre resta como um mais-de-gozar, aquilo que o mestre impõe ao trabalhador que ele produza. Lacan chega a afirmar que na lógica de um capitalismo inicial, a mais-valia se apresentava como uma impossibilidade de gozo, no sentido de que ninguém goza, nem o trabalhador

nem o capitalista, porque este não “torra” seu lucro, mas reinveste em seu negócio. Desta forma, pelo menos em um primeiro momento do capitalismo nascente, o capitalista também não gozaria da mais-valia, ao contrário do que supõe o trabalhador (Lacan, 2004).

Ocorre que, como lembra Chemama – mas também Deleuze – as modificações do capitalismo na contemporaneidade produziram algo diferente, pois ao criar um mercado financeiro faz do lucro o próprio objeto. Desta forma o lucro ou a mais-valia, “não é mais aquela parte do valor subtraída à produção e que deveria ser reinvestida o mais depressa possível. Ele constitui o que determina a produção e a troca, agora de uma maneira franca, sem nenhuma referência as aspirações efetivas dos homens concretos aos quais se destina supostamente o objeto produzido” (Chemama, 2002: 260). O capitalista aqui, goza da mais-valia.

Vimos como Deleuze sinaliza para a prioridade das sociedades de controle do mercado financeiro, em detrimento da produção; quer dizer: funda-se um mercado onde a lógica da “quantidade de uma axiomática abstrata” triunfa; não há retorno “às aspirações efetivas dos homens concretos”. O dinheiro e a propriedade se modificam, a riqueza se torna imaterial, transforma-se em comunicação, informação e redes afetivas (Hardt e Negri, 2001: 179). Estabelece-se aqui uma “libertinagem dos fluxos improdutivos do capital financeiro” (Orlandi, 2002: 227), de maneira que fragiliza o processo produtivo, potencializando a “corrupção”³¹¹ e intensificando os dispositivos de controle.

O capitalista contemporâneo, portanto, tem acesso tanto ao objeto em sua lógica do consumo, como ao gozo com a mais-valia, na forma do lucro no mercado financeiro. Como vimos, **o capitalismo contemporâneo transforma o que deveria ser uma impossibilidade e uma renúncia do gozo, numa possível recuperação, pelas ofertas dos objetos concretos – imaginários na descrição de Lacan. Mais do que isso ele dissolve o reinvestimento imaginário e simbólico da mais-valia no laço social, que ainda restava nas origens do capitalismo.** O que se observa agora é um

³¹¹ Remetemos ao importante comentário de Orlandi sobre o tema (Orlandi, 2002: 228-230), assim como ao texto de Hardt, onde afirma ser a corrupção o traço característico da sociedade do controle (Hardt, 2000).

reinvestimento na lógica abstrata do mercado financeiro, cujo fantasma opera com a função declarada da recuperação do mais-de-gozar.

Desta forma, o capitalismo contemporâneo da sociedade de controle, opera um esvaziamento das referências simbólicas na cultura, uma “desterritorialização”, operando uma reterritorialização na lógica de mercado. Essa reterritorialização é insuficiente, porque não oferece ao sujeito uma tranqüilidade quanto a regulamentação de sua “economia de gozo” por funcionar de maneira predominante numa dimensão imaginária; ou seja, na simetria desmotivante e monótona da realidade, na horizontalidade das referências que não tranqüilizam o sujeito quanto a um traço identitário simbólico. Diante do esvaziamento dessa referência “Outra”, o sujeito padece de uma demanda constante e inquieta de reconhecimento identitário. Não é isso que observamos no diagnóstico de “hiperatividade”³¹² que povoa os consultórios psiquiátrico e psicológicos no trabalho com crianças? Há nesses casos uma intranqüilidade identitária, um “comichão” no fantasma, que impede o sujeito de abdicar de um gozo – um mais-de-gozar – em nome de uma realização do desejo no jogo infantil. Podemos estender esse comentário para o funcionamento maníaco da “sociedade do espetáculo”, que obtém como contraponto, uma “pandemia” de depressão?

Desta forma, temos que concordar, pelo menos em parte, com Melman quando sugere que a cultura não está mais regida pelo recalque, que lhe impunha o modelo da neurose, mas uma economia que imagina ser a perversão a cura da neurose (Melman: 2003a: 108). Ou seja, uma economia de gozo onde encontramos não propriamente uma interdição, mas uma proposição, uma imposição, uma injunção – superegóica – e uma exposição do gozo.

Por outro lado, devemos interrogar se se trata de uma perversão, ou mais apropriadamente de uma “adicação”, como uma tentativa de recuperação do gozo. Essa categoria nos parece mais ampla para lidar com os variados fenômenos que se observam atualmente na clínica do que a perversão,

³¹² Há uma verdadeira febre de diagnósticos de hiperatividade, especialmente em solo americano, cuja prática comum é medicamentosa, de maneira que se administra a substância “ritalina” em crianças em idade pré-escolar.

especialmente em determinados casos onde se apresenta uma desorganização da “economia de gozo”, como por exemplo nos casos das toxicomanias.

As adicções, pela posição passiva e gozosa do sujeito diante do real da morte, e em seu esvaziamento subjetivo preocupante, nos parecem mais representativas como modelo das subjetividades contemporâneas e capitalísticas. Se o modelo da neurose indicava uma reterritorialização do sujeito moderno, constituído numa lógica disciplinar-industrial, o modelo da adicção parece ser mais adequado para ilustrar as reterritorializações das formas subjetivas e da “economia de gozo” do sujeito contemporâneo, afetado pelo triunfo e imanência da lógica capitalista do mercado das sociedades de controle.

Podemos sugerir então, que se a esquizofrenia é um resto da operação da máquina capitalista disciplinar, as “adicções” são o modelo por excelência de um capitalismo da atual sociedade de controle. São as adicções que demonstram o modelo das formas de subjetivação contemporâneas, e uma “economia política de gozo” peculiar em nossa sociedade.

Em sua lógica imanente o capitalismo ao criar um mercado e uma subjetividade consumista, é sustentado por uma subjetividade adicta³¹³. O adicto, ao mesmo tempo em que parece ser o modelo de tudo o que o capitalismo sempre esperou que o consumidor se transformasse – um consumidor sem limites e sem gravidade (Melman, 2002) – demonstra também o resto dessa operação, o fracasso, o inesperado, o fora-de-controle do gozo no qual lançaram as subjetividades contemporâneas; um real que retorna na forma de convulsões por over-dose, ou como um encontro marcado com a morte. A mais-valia que deveria servir para acumulação capitalista, ou para ao lucro do investidor, vicia o sistema, e tem que ser gasta na cura das adicções. Mesmo que continue valendo a pena, já que a acumulação capitalista cresce ainda mais com o modelo generalizado das subjetividades adictas, ainda assim, há ai uma “inadequação” do gozo, um efeito

³¹³ Como já nos referimos acima, não estamos considerando apenas as chamadas toxicomanias, mas todas as formas subjetivas que apresentam uma “presença” – mesmo que imaginária – do objeto: as anorexias, as bulimias, as depressões, alcoolismo, cleptomias, vícios de maneira geral (Ver Souza, 2004).

colateral, um “mal-estar”, um resto, que é preciso dar conta. O real retorna sempre no mesmo lugar: no corpo.

O “corpo-drogado” (Lins, 2001), mais do que um adoecimento, ilustra e manifesta um efeito colateral, uma linha de fuga, mesmo que viabilizada por uma escolha equivocada. Olhar assim para o “fenômeno” implica em escapar de um moralismo ascético e teórico, de uma negatividade niilista, mesmo em sua gravidade. Acompanhamos Lins em seu entendimento: “Não, o corpo-drogado não é um ‘doente’! Não o corpo-drogado não é o ‘diferente’! Não o corpo-drogado não é o ‘anormal’ nem o ‘marginal’ em demanda constante de amor. Ele é um apaixonado, sim! E, como todo ser amoroso, ele é um marginal: todo amor é amor marginal” (Lins, 2001: 116).

Estamos sugerindo que como um “sintoma” – aqui entendido em sua positividade, como sugere Lacan – contemporâneo, a adicção guarda em seu paradoxo uma positividade equivocada, no sentido de que se apresenta como uma denúncia de que “algo não funciona bem” (Lacan, 2004) neste “modo de sujeição”, cada vez mais imanente.

Não se trata, pois, de moralizar essa experiência “individual”, mas de estendê-la ao ponto de interrogar os processos de subjetivação contemporânea, para utilizá-la, em sua positividade, no entendimento do combate paradoxal entre os poderes e os seus sintomas.

Do Bio-Poder ao “mais-de-poder”

O capitalismo triunfante das sociedades de controle estabeleceu uma estratégia de cálculo e de reinscrição curiosa e paradoxal, cujo funcionamento implica uma intensificação pela disjunção e uma capitalização pela reterritorialização dos fluxos desejantes e das intensidades corpóreas, na forma de gozos objetivos. Ele torna imanente a lógica de recuperação do mais-de-gozar, própria do mercado, de maneira que o que se torna objeto do poder contemporâneo, **não é mais unicamente a vida e a espécie, que**

caracterizavam o bio-poder foucaultiano, mas o gozo como aquilo a que as operações de recuperação do capitalismo e do marketing se dirigem.

Há uma extensão do bio-poder e da bio-política para a manipulação mercadológica do mais-de-gozar. O que se controla não é mais unicamente a população, a vida, a natalidade, os traços genéticos da espécie, o funcionamento orgânico do corpo e sua saúde dietética, mas também o que se pode retirar de gozo do corpo, o que pode se intensificar até o ponto de esmorecimento do real do corpo, para daí reativá-lo com as tecnologias de restauração as mais variadas.

Como vimos através das considerações de Foucault, mas também das leituras de Hardt e Negri, e de Agamben, o bio-poder foi e é fundamental para a sustentação da soberania dos Estados-Nação, pois através dele que se constituíram suas tecnologias e políticas de gestão. No momento em que se vê dissolverem-se a soberania, os limites e fronteiras dos Estados-Nação, em função da imanentização da lógica do capital e do mercado em escala mundial e triunfante, um novo dispositivo e um novo tipo de poder, parecem emergir: um dispositivo de gozo e um “mais-de-poder”.

A descrição da sociedade de controle parece esclarecer uma mudança diagramática na cultura, mas não descreve o tipo de dispositivo que a sustenta. **Pois bem, estamos sugerindo que é um dispositivo de gozo que sustenta o diagrama do controle. A sociedade de controle se sustenta por um dispositivo que não se encaixa mais completamente na lógica foucaultiana do dispositivo da sexualidade; porque não é mais unicamente o sexo que é reivindicado, mas o gozo.** A sexualidade, sua intensificação e seu controle, se mantêm, ainda, como formas de exercício do poder, mas não se vê mais uma reivindicação explícita pelas liberdades do sexo. O “produtor-disciplinado” (Sibilia, 2002: 30) reivindicava politicamente o sexo através do corpo bio-político; atualmente, o “consumidor-controlado” (idem: 30) não realiza prioritariamente sua reivindicação pelo corpo, usando-o como um palco de resistência e lutas pelas liberdades sexuais; isso ele já conseguiu. O que sustenta sua demanda não é mais unicamente o sexo, mas o gozo, ou melhor, uma

exigência em lograr no campo do Outro-Mercado, uma recuperação do mais-de-gozar. Não importa se há uma atividade sexual – no sentido do gozo fálico – contanto que haja gozo.

Sobre isso Cardoso Jr. afirma:

*A relação entre o corpo e o poder, numa sociedade de controle, não passa, como numa sociedade disciplinar, pela moldagem que as estratégias de poder aplicam sobre os processos de subjetivação. Sendo assim, pode-se afirmar **que a subjetivação de controle dispensa a centralidade de um dispositivo de sexualidade.***

Ou melhor, pode-se dizer que a sexualidade é um dado, entre outros, para o controle da subjetivação, não o seu centro... (Cardoso Jr., 2002: 195, [grifo nosso]).

A sexualidade, portanto, se desloca de sua centralidade como dispositivo subjetivante da sociedade disciplinar, dando espaço para outros fluxos, outras formas de subjetivação. Esse lugar central parece ter sido assumido por um “dispositivo de gozo”.

Se a “réplica política” ao dispositivo disciplinar da sexualidade e a correspondente intensificação dos prazeres do corpo, foi a revolta do corpo sexual, sua erotização excessiva e a reivindicação dos prazeres do corpo, no dispositivo de gozo a réplica política é um revolta do corpo-gozoso, um descontrole dos limites corporais e da prudência com o gozo, estabelecendo uma relação de adicção, onde o objeto a, imaginarizado na forma de um produto, é o que comanda a subjetividade do sujeito (a → \$).

Talvez estejamos diante do que preocupava Melman, ou seja, uma “dessexualização” do inconsciente, em função de uma “liquidação da instância fálica” (Melman, 2003a: 26), uma eliminação do sexo e, conseqüentemente da divisão subjetiva. Segundo o seu diagnóstico, o gozo sexual não é mais o gozo que organiza os outros gozos orificiais do corpo (op.cit: 29). Estamos passando por uma destituição do gozo fálico em função da prevalência dos gozos fabricados e artificiais (idem: 32). Por isso mesmo não nos parece se tratar de uma “perversão generalizada”, mas uma homogeneização, uma “equalização dos gozos, doravante acessíveis a todos” (idem: 111), como próprio Melman propõe.

Parece-nos se tratar, portanto, de um outro dispositivo que rege as relações sociais e sexuais, e que não se interessa muito mais, pela instância fálica e sexual, já que este não ocupa mais um lugar de dominância na regência cultural e simbólica dos gozos.

Para esse novo dispositivo, um novo corpo, que não se encaixa completamente no corpo dócil e útil do diagrama disciplinar, mas um corpo plástico³¹⁴, imaginário, cujo real está quase completamente encoberto, não só pelos objetos, mas também pelas tecnologias de “plastificação” do real do corpo, pelos saberes e práticas de intervenção no real em busca de uma melhoria da imagem ideal, inaugurando um “homem pós-biológico” (Sibília, 2002, 13). Concordamos com o interessante diagnóstico de Sibília ao afirmar que “o corpo humano parece ter perdido a sua definição clássica e sua solidez analógica: inserido na esteira digital, ele se torna permeável, projetável, programável” (Sibília, op.cit: 19).

O real do corpo e da morte passam a ser tratados de outra forma, diferente do corpo produtivo, corpo-máquina da era industrial-disciplinar. O corpo narcísico-plástico é um corpo “céreo”, onde as impossibilidades determinadas pelos limites reais do corpo foram ultrapassadas pelas intervenções terapêuticas no real do corpo, tais como: as lipoaspirações, as cirurgias bariátricas, as próteses de silicone, as cirurgias transexuais, as alterações plásticas as mais diversas. Essas intervenções alteraram uma configuração do enodamento do real do corpo, com o simbólico e o imaginário. As bordas do real do sexo e da morte foram plastificadas; as imposições do real do corpo e do “sexo real” tornaram-se ultrapassáveis pelas cirurgias, hormônios e outras tecnologias da medicina atual. Essa ultrapassagem pode conferir ao sujeito uma impressão de potência – ou de “mania” – diante do real, que, no caso do seu fracasso, produz um efeito depressivo extremamente danoso ao sujeito³¹⁵.

O “sujeito capitalista” não se submete mais de forma tranqüila ou simbólica aos limites do real do corpo. A oferta dessas “próteses do real” anima

³¹⁴ Não utilizamos o termo plástico no sentido unicamente estético, mas concretamente fazendo referência ao plástico como matéria fundamental da pós-modernidade.

³¹⁵ É o que se constata com a “pandemia” de depressão na atualidade, e os casos de suicídio decorrente do fracasso dessas intervenções cirúrgicas, como por exemplo, as cirurgias bariátricas.

o sujeito a delas fazer uso de maneira a expandir as fronteiras do real do corpo. Mas, como “o real sempre retorna no mesmo lugar”³¹⁶, ou seja, no corpo – *en corps* – o fracasso desta expansão não pode produzir senão, subjetividades deprimidas.

Se o gozo, enquanto estrutural, expandiu os limites do corpo humano para além das fronteiras da biologia, ele agora se vê retesado ao ponto de uma ruptura, como efeito de uma demanda sempre crescente de gozo apresentada pelo campo mercadológico do Outro em nossa sociedade de controle. O corpo plastificado, céreo e retesado, é um corpo manipulável pelo mercado e pelo marketing, de maneira que, tal como o corpo dos esquizofrênicos catatônicos, submete-se a uma forma e uma posição, sempre esculpida pelo Outro³¹⁷.

Lins lembra uma passagem de Deleuze e Guattari sobre essa relação com o corpo-drogado:

Em vez de fazer um corpo sem órgãos suficientemente rico ou pleno para que as intensidades passem, as drogas erigem um corpo vazio ou vitrificado, ou um corpo canceroso: a linha causal, a linha criadora ou de fuga, vira imediatamente linha de morte e de abolição. A abominável vitrificação das veias, ou a purulência do nariz, o corpo vítreo do drogado (...). Os drogados não param de recair naquilo que eles queriam fugir: uma segmentaridade mais dura a força de ser marginal, uma territorialização mais artificial ainda porque ela se faz sobre substâncias químicas, formas alucinatórias e subjetivações fantasmáticas (Deleuze e Guattari, appud Lins, 2001: 111).

Obviamente que temos que considerar que estamos diante das conseqüências as mais radicais de um funcionamento bio-político do mundo contemporâneo, de maneira que as minúcias do corpo não só foram intensificadas no sentido de uma utilidade e uma docilidade, mas também capitalizadas em suas intensidades e em seus excessos.

Se há um bio-poder que na modernidade politiza o corpo, a espécie, a vida, enfim, na contemporaneidade temos uma nova versão deste

³¹⁶ Trata-se de uma frase “formula” de Lacan que se repete em vários pontos do seu ensino. Ver Lacan, 1992; 2004; 2002; 1988a; entre outros.

³¹⁷ Os pacientes acometidos pelo que os psiquiatras denominam de “catatonia cérea” se mantêm na posição na qual são colocados durante muito tempo; de maneira que parecem bonecos de cera.

poder que capitaliza os excessos e controla o mais-de-gozar, e que também se configura como a produção de um excesso do poder, um “mais-de-poder”, que esvazia o sujeito de sua subjetividade e do seu inconsciente. Se o mais-de-gozar é um resto, que se apresenta como um efeito de uma operação de perda, como um “efeito colateral” de uma escolha e um imperativo de submissão do sujeito a lógica da ordem da linguagem, que demonstra a inadequação radical do sujeito a qualquer ordem, ainda assim, e exatamente por isso, o capitalismo contemporâneo inventa uma variante do bio-poder: um “mais-de-poder”, que busca recuperar na forma de uma capitalização, contabilização e mercantilização do mais-de-gozar.

O funcionamento e os objetivos do mais-de-poder não se inserem na lógica estrita do bio-poder, no sentido do controle da vida, do corpo e da espécie, fundamentando e produzindo políticas públicas do Estado. O mais-de-poder é um poder do capitalismo contemporâneo do controle, numa época em que o próprio Estado se tornou empresa, e a política uma peça publicitária; ele não planeja políticas públicas, mas estratégias de marketing. Ele visa as intensidades, desterritorializando o corpo e oferecendo reterritorializações imaginárias e mercadológicas.

Trata-se, portanto, de um poder que não opera por interdições ou proibições, mas por um imperativo de gozo, sustentado pelo oferecimento do mercado; quer dizer: há um lugar onde esse gozo pode ser gozado. Por isso seus efeitos não se apresentam como um caos de gozo, ou uma libertinagem que comprometeria as normas morais da sociedade, como já se tinha previsto como uma ladainha moral diante dos efeitos do capitalismo. O caos não interessa ao capitalismo, mas um “gozo controlado”, inserido no laço social; intensificado em sua origem, no corpo, ele ganha imediatamente um poder que o controla e recupera: o mais-de-poder.

Obviamente que essas operações de intensificação, controle e recuperação não se fazem sem efeitos colaterais e sintomáticos, que como dissemos, se apresentam como esses fenômenos clínicos e sociais aos quais nos referimos anteriormente: as novas formas clínicas, as subjetividades adictas,

toxicômanas, depressivas, onde a “consistência imaginária” (Lacan, 2002) do corpo está afetada, onde a “ex-sistência” no simbólico destituída, e os “buracos do real” plastificados ou obturados³¹⁸.

III. O Real e o Gozo na Pós-Modernidade

Considerando nossa lógica que sugere ser o real que anima a história, é importante interrogar qual mudança podemos visualizar na relação com o real do corpo, do sexo e da morte, nesta passagem da modernidade à pós-modernidade.

Melman discorre sobre os efeitos da dimensão do real, através do que diagnostica como um esvaziamento do simbólico na contemporaneidade. Estaríamos passando por uma “mutação cultural”, onde se opera um esvaziamento da autoridade e das referências simbólicas e históricas, produzindo uma “liquidação coletiva da transferência” (Melman, 2003: 17). Como efeitos dessa liquidação, estaríamos liquidando também a “instância fálica”, o que determinaria, como já afirmamos, uma deposição do gozo fálico-sexual da condição de organizador cultural dos outros gozos orificiais.

A deposição do gozo fálico, que se define como um gozo na linguagem, um gozo normatizado pela linguagem e normatizador do gozo do corpo, só pode ser pensado se considerarmos uma outra relação com o campo da linguagem – o simbólico. Estamos realizando uma planificação das assimetrias e das conseqüentes interdições que o campo do simbólico impõe. Com o fim dessas assimetrias, nos deparamos com o esvaziamento subjetivo do sujeito e do desejo; o que quer dizer que nossa cultura pós-moderna encontra-se abalizada não pela castração ou pela assimetria do lugar de exceção paterno – lugares do impossível – mas pelos gozos fabricados e artificiais, no imaginário da realidade (Idem: 32). Com o esvaziamento do Outro (A), das referências simbólicas, perde-se a

³¹⁸ Lacan no seminário RSI trabalha com três dimensões, a “consistência” do imagiário, a “ex-sistência” no “simbólico” e o buraco do real. Usa essa terminologia para esclarecer os efeitos do enodamento borromeano nas três dimensões (Lacan, 2002).

alteridade da diferença sexual do par homem/mulher. Diz Melman: “Não há mais mestre, em nossas culturas, o padrão é o gozo” (idem: 118).

Uma primeira conseqüência desse esvaziamento do simbólico é o comprometimento do processo de subjetivação e singularização, que se localiza fora da determinação da assimetria da linguagem, ficando sem seus lugares simbólicos subjetivantes. O sujeito contemporâneo não adere ao sistema da dívida simbólica e da troca, permanecendo numa atividade privada, auto-erótica, seqüestrada do espaço público-simbólico. O laço social fica assim comprometido, aprisionado numa virtualização do real que desfaz as possibilidades de uma posição ético-política, e de novas formas de subjetivação.

Obviamente que permanecem as subversões, as linhas de fuga e de resistência diante desse processo em bloco que caracteriza a sociedade de controle. A clínica demonstra tanto as possibilidades de “fuga”, como também o estreitamento das subjetivações operado pelos movimentos do saber e do poder contemporâneos, sempre ativos, na ânsia de uma “diagnose” e de um arquivamento das singularidades. Todo o processo de somatização do corpo pelo bio-poder e pelas novas descobertas genéticas, psicofarmacológicas e neurocientíficas, parecem comprometer ainda mais esse processo, apertando os espaços de subjetivação.

Diante dessa carência do simbólico, a operação subjetivante fica afetada, seus compromissos simbólicos também, de maneira que se encontra sem anteparo diante do real do corpo e da morte, que retorna diante de uma subjetividade esvaziada.

1. O corpo encontra-se, assim, a mercê de um gozo do corpo, sem balizamento do gozo fálico-sexual, instaurando uma posição de passividade do sujeito diante do gozo do Outro (A) – o que se assemelha a uma posição psicótica;
2. O sujeito fica sem instrumentos para fazer suas bordas no real do corpo, o que determina, por exemplo, as práticas de intervenção no real do corpo (piercings, escarificações, tatuagens, etc).

3. O corpo do sujeito contemporâneo, portanto, é um corpo esvaziado do simbólico, um corpo plástico e plastificado – como dissemos – palco onde se encena uma conjunção das dimensões do imaginário e do real.

Lacan no seminário RSI situa a trilogia freudiana inibição, sintoma e angústia no enodamento borromeano, de maneira que na invasão do real no imaginário, situa angústia (Lacan, 2002). Quer dizer, sem o anteparo do simbólico, observamos uma invasão do real no imaginário do corpo, na forma de angústia; o que esclarece os efeitos de “pânico”³¹⁹ e de crises de angústia tão comuns na clínica contemporânea.

O sujeito encontra-se despossuído do seu instrumental simbólico, de maneira que padece de uma angústia constante e fina, de uma ameaça cotidiana da realização de uma catástrofe simbólica, seja externa, seja interna: um “ato”³²⁰ terrorista...

Desta forma estabelecemos pelo menos duas formas de apresentação do real:

1. **Uma imaginarização do real**; uma invasão do imaginário no real, que produz como efeito uma “somatização do corpo”; ou seja, o corpo é concebido como estritamente somático; o que acompanha a lógica do biopoder e da bio-política contemporânea. Encontramos essa fórmula também nas versões como o real retorna em nossa sociedade, através de uma espetacularização, retornando seja como “semblante” como sugere Zizek, seja nas escarificações, nos atentados espetaculares, nos *realyts shows*,

³¹⁹ Como se sabe, existe um diagnóstico comum ao campo da psiquiatria que se nomeia como “Síndrome do Pânico”; diagnóstico cada dia mais presente na prática clínica.

³²⁰ Lembramos que Lacan no seminário 10 sobre “A Angústia”, demonstra a estreita relação do ato, por ele denominado de *acting-out* e a “passagem ao ato”, com a angústia (Lacan, J. O Seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2005).

na pornografia, na exposição nua e crua do real do corpo³²¹ (Zizek, 2003: 24-28).

2. **Uma real-ização do imaginário:** o real se apresenta de forma ameaçadora cujo modelo é o da angústia; sem um instrumental simbólico o sujeito parece disposto a uma ameaça “sinal” constante de um ataque externo, e interno. Nesta condição o sujeito encontra-se numa posição de objeto do gozo do Outro (A), numa passividade mortífera e gozosa; numa entrega monótona e melancólica à repetição do gozo.

Obviamente que este é apenas um modelo topológico que visa um entendimento conceitual das relações dimensionais com o real na contemporaneidade; ele não se pretende extensivo a uma lógica complexa do laço social, mas ele nos serve para dizer de uma certa escritura contemporânea, entre outras, de como se lida com o real da angústia, da morte e do corpo em nossos dias³²².

Zizek também nos dá algumas indicações destas transformações ao comentar esse processo de imaginarização e virtualização do real operado pela pós-modernidade. Para falar dos efeitos políticos e de subjetivação desta nova relação com o real, lança mão de um diagnóstico de Badiou, ao afirmar ser a principal característica do século XX, a “paixão pelo real”

³²¹ Melman lembra a famosa exposição do Dr. Gunther von Hagens, que desenvolveu um processo de fantástico de plastificação do corpo com acetona, e que fez disso uma exposição de cadáveres plastificados. (Melman, 2003: 18). Encontramos também em programas televisivos policiais uma exposição espetacularizada e crua do real do corpo, quando mostram os cadáveres, seja na realidade dos fatos, seja na ficção.

³²² Podemos visualizar como essa relação topológica com o real se encena de maneira muito interessante no filme “A Vila”, onde um grupo de casais que tinham sido afetados pelo real da morte, com a perda de um “ente querido”, constituem uma vila medieval pré-capitalista artificial, dentro de um parque ecológico, com a intensão de escapar da violência da sociedade contemporânea. Ocorre que para manter o segredo de um real do tempo, pois só os referidos casais sabem que habitam numa data atual, assim como para manter um controle sobre seus membros, e acomodá-los dentro dos limites da vila, para que não descubram o “engodo”, precisam lançar mão de ameaças de “seres do real”, que habitam a floresta ao redor da vila, aos quais se referem como “aqueles que não tem nome”. Trata-se de um real que retorna, mas de uma forma imaginarizada, já que os seres não existiam, mas funcionavam como uma ameaça de morte constante, onde a Lei e os limites não são simbólicos, mas imaginários, limites geográficos artificiais, e agentes reais imaginizados através de uma fantasia. É uma curiosa construção: uma vila medieval pré-capitalista, mas com a lógica subjetivante contemporânea.

(Zizek, 2003: 19), no sentido de que esse século buscou incessantemente desvelar o real de suas camadas enganadoras. Ele buscou uma construção de uma nova ordem através do desvelamento do real.

Como a dimensão do real implica um impossível e um horror, esse desvelamento não poderia se realizar sem um traço de paradoxo. E isso Zizek confirma, ao anunciar que a paixão pelo real do século XX é uma falsa paixão, porque não passa de um “estratagema definitivo de evitar o confronto com ele” (op.cit: 39). A paixão pelo real termina por produzir uma paixão pelo “semblante”³²³, já que espetaculariza o real. O exemplo principal dessa espetacularização foi constituído no século XX: o terror fundamentalista como uma paixão pelo real. Ao transformar o real num espetáculo – cujo exemplo maior foram os ataques de 11 de setembro às torres gêmeas do *World Trade Center* – o terror produz o seu oposto; um espetáculo teatral (idem: 23/24). Se o intuito dos ataques terroristas era o de acordar os americanos do seu “sono dogmático” e ideológico, ele obteve um efeito contrário, de uma anestesia e uma cegueira ainda maior, para com as responsabilidades de uma política mundializada do capitalismo global americano. Eles apenas reforçaram a condição discursiva de vítima, onde a posição neurótica mais comum habita.

Desta forma, paradoxalmente, a espetacularização do real termina por produzir um encobrimento dos seus efeitos de horror e de destituição subjetiva necessários a uma tomada de posição do sujeito com seu desejo. Zizek lembra que antes do atentado de 11 de setembro, a cena já havia sido antecipada pelas produções catastróficas de *Hollywood*.

Se por um lado temos um efeito paradoxal onde a paixão pelo real produz um “semblante espetacular” (idem: 24), por outro, a paixão pelo semblante pós-moderno, pela virtualização do real e do corpo, produz um retorno violento do real. Todo o processo de imaginarização e virtualização do real na pós-modernidade culmina com a construção de uma realidade sem real, sem substância, que camufla o “núcleo duro do real” (idem: 25).

³²³ Conceito lacaniano para dizer de uma posição específica do objeto e do feminino no campo da psicanálise, que não é um objeto real, o que causaria horror, mas um semblante que causa o desejo do sujeito (Lacan, 1985).

A virtualização da realidade implica então em pelo menos dois aspectos: uma dessubstancialização do real, através de uma suposta anestesia dos efeitos de morte de determinadas substâncias: café sem cafeína, cerveja sem álcool, guerra com “morte zero”³²⁴... Estamos diante de uma guerra imaterial sem substância, que se encena nas telas dos computadores e dos vídeo-games; o paradoxo de uma guerra sem real. Ora, toda violência que se encena nos jogos adolescentes e vídeo-game não se encaixariam nessa lógica de um real sem substância, como uma forma de não se deparar radicalmente com o real traumático?

Não se trata apenas de Hollywood representar um semblante da vida real esvaziado do peso e da inércia da materialidade – na sociedade consumista do capitalismo recente, a “vida social real” adquire de certa forma as características de uma farsa representada, em que nossos vizinhos se comportam “na vida real” como atores no palco...Mais uma vez, a verdade definitiva do universo desespiritualizado e utilitarista do capitalismo é a desmaterialização da “vida real” em si, que se converte num espetáculo espectral (Zizek, 2003: 28).

Para Zizek, portanto, a nova relação com o real na pós-modernidade, sua “paixão pelo real”, implica não na consideração dos seus efeitos traumáticos e de impossibilidade, mas numa tentativa paradoxal de não lidar com tais efeitos. O que determina um retorno violento do real na forma de uma catástrofe, seja ela na realidade do World Trade Center, seja no afundamento do sujeito em seu voto de morte com o gozo.

O real desmaterializado, desespiritualizado, anestesiado em seus efeitos de trauma, e de castração, termina por causar um sujeito intranquilo com seu corpo e sua morte. Não que acreditemos que haja aí propriamente uma tranquilidade, mas é que esse laço com o real através do simbólico encontra-se estreitado, assim como o fantasma do sujeito – há um estreitamento do fantasma e não um “atravessamento”³²⁵ – de maneira que o real se apresenta sempre como da ordem da catástrofe ou como sugere Melman, como da ordem do dano, como um “trauma que não tem solução, a não ser, possivelmente, ortopédica, cirúrgica,

³²⁴ Era o que se anunciava sobre a guerra americana no Afeganistão (Melman, 2003a: 162).

³²⁵ Lacan se refere a um “atravessamento do fantasma” como uma operação de cura.

que, então, conduz a reclamar a reparação” (Melman, 2003: 88). Estamos diante do sujeito-vítima que trata o real como se não fosse responsabilidade sua enodá-lo com o simbólico e o imaginário; o que determina uma culpabilização do Outro (A), levando-o a uma reivindicação jurídica dos danos sofridos³²⁶.

Eis uma posição delicada, que compromete cada vez mais uma posição subjetivante e uma responsabilidade ética com o desejo, o que o remete a uma perigosa via da injunção do gozo: **na impossibilidade de realização do desejo, o que se apresenta é uma escolha pelo voto de gozo**. Nesta posição “avida” parece não ter mais efeitos e “amorte” se impõe como um projeto de gozo.

Ficamos com a impressão causada pela interrogação proferida por Žižek diante dessa dessubstancialização do real e da vida: “quem realmente está vivo hoje?” (Žižek, 2003: 108). Não se trata de recair num niilismo político que essa frase poderia denotar, mas de denunciar uma certa paralisia da vida e suas intensidades, como consequência desta plastificação do real. Essa constatação nos leva a interrogação sobre as possibilidades de fuga desses efeitos, ou sobre o que pode ser feito para além dos discursos da conscientização, ou na ultrapassagem dos limites da clínica.

Subjetivações Contemporâneas: A Positividade dos Paradoxos

Para esboçar uma posição diante desta questão, façamos um pequeno levantamento do que propusemos até agora a respeito dos processos de subjetivação contemporâneos e seus efeitos numa economia de gozo para o sujeito. Observamos os seguintes pontos na lógica de subjetivação contemporânea:

1. A instauração de um campo subjetivante onde a lógica do mercado capitalista, da bio-política e do controle, se tornam imanentes; instituindo

³²⁶ Lembramos os casos das vítimas da campanha anti-tabagista, que reivindicam reparações estrondosas pelos danos causados pelo fumo, como se não tivesse nenhuma responsabilidade nesse ato. Mais recentemente a curiosa reivindicação jurídica por parte dos filhos, dirigidas aos pais que não teriam realizado de maneira suficiente suas funções de pais.

assim, um capitalismo sem resistência, e uma economia de gozo comprometida em sua prudência simbólica;

2. A imanência da lógica capitalista de mercado, do bio-poder e do controle, impõe a constituição de um tipo de funcionamento e recuperação do poder, que suscita uma intensificação e opera uma capitalização dos restos dessas operações: o mais-de-gozar. Sugerimos nomear essa variante do bio-poder como um “mais-de-poder”; de maneira que podemos afirmar que a lógica “pós-política”, ou a imanência bio-política contemporânea funcionam através dessa recuperação operada pelo mais-de-poder;
3. Uma nova cartografia mundial e sua conseqüente produção de uma subjetividade que sustenta uma lógica imperial, cujos limites de referencialização encontram-se desfeitos, e cujo diagrama ultrapassa a lógica industrial disciplinar, constituindo-se como um diagrama de controle;
4. Os efeitos desterritorializantes e esquizofrenizantes do capitalismo contemporâneo, deixando as subjetividades sem uma reterritorialização suficiente, mas depondo de seu lugar de modelo cultural, uma antiga reterritorialização neurótica;
5. Essa desterritorialização capitalista implica num esvaziamento da dimensão do simbólico, e na liquidação de uma assimetria instituída pela linguagem, em prol de uma referencia imaginária mercadológica;
6. A desterritorialização e o esvaziamento do simbólico suscitam, ainda, uma intensificação e uma decodificação dos fluxos e das intensidades do corpo; uma intensificação do gozo do corpo, mas sem um balizamento fálico-sexual suficiente; o que põe o sujeito numa posição diferenciada diante da sexualidade, instituindo o campo do gozo como central nos processos de subjetivação;

Como conseqüências, observamos:

7. um comprometimento de uma posição subjetiva e das operações de subjetivação, na sua relação com uma ética do desejo, constituindo assim,

um “homem sem gravidade” (Melman, 2003), extremamente envolvido com os excessos do gozo, e sem os instrumentos simbólicos interditores necessários para organizar sua “economia de gozo”;

8. O corpo encontra-se ao mesmo tempo intensificado e decodificado em seus fluxos, ao ponto da esquizofrenia, mas ao mesmo tempo plastificado, tamponado em seus orifícios por objetos-latusas e esvaziado em seu inconsciente por um saber tecnológico universitário;
9. Esvaziado de sua dimensão simbólica, o sujeito diverte-se e goza com uma imaginarização do real, mas ao mesmo tempo vive ameaçado por uma catástrofe subjetiva, numa condição fóbica constante; quanto mais se imaginariza o real, sem fazer apelo a mediação do simbólico, mais ele retorna “vindo do real”³²⁷.

Estamos, assim, diante de uma configuração política, discursiva e diagramática, onde uma “topologia de regulamentação do gozo” na cultura foi alterada, onde a dimensão do simbólico encontra-se estreitada, em função de uma composição genealógica e topológica entre o imaginário e o real.

A contemporaneidade parece ter elevado o gozo a condição de operador político, capitalizando um mais-de-gozar e constituindo um mais-de-poder que o politiza, mesmo que paradoxalmente o despolitizando. **Esse parece ser o grande paradoxo político da pós-modernidade: em sua aparência de despolitização liberal, ela politiza tudo, de forma imanente, mas muito especialmente a dimensão do gozo.**

Se o gozo pode ser concebido como aquilo que escapa sempre a uma lógica da recuperação do poder, é preciso buscar nossos refúgios diante dessa massificante politização da vida nua, do corpo, do real e do gozo. Como afirma Zizek, “o resultado último da subjetivação global não é o desaparecimento da ‘realidade objetiva’, mas o desaparecimento de nossa própria subjetividade, que se transforma num capricho fútil, enquanto a realidade social continua seu curso” (Zizek, 2003: 105).

³²⁷ Lacan produz uma frase-fórmula famosa para explicar a psicose: “o que não se inscreve no simbólico, retorna vindo do real” (Lacan, J. As Psicoses. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985).

Se o gozo pode ser concebido como o campo do humano, é porque ele demarca o caráter trágico e paradoxal do sujeito, pois é pela mesma via – a do gozo – por onde o sujeito pode “escolher” se mortificar, mas também livrar-se das injunções morais e políticas, autorizando um gozo com seu desejo e produzindo sua singularidade. É preciso considerar, contudo, que o desejo não é uma questão privada, mas uma autorização à subversão, que não passa nem pela submissão, nem pela “covardia moral”, nem pela perversão, mas pela sustentação de uma diferença, que o outro, o sexo, o corpo e o gozo impõem àqueles que não temem o traumatismo d’avida e d’amorte.

É preciso lançar uma interrogação sobre o que pode ser feito diante da constatação desse “...labirinto que acaba por capturar até mesmo a mais fugaz respiração de um eu dormente ou estagnado numa atmosfera de ar condicionado?” (Orlandi, 2002: 219).

Como estamos propondo desde o início, a via que nos parece mais lúcida quanto a esses riscos, é a via do paradoxo, que sugerimos ser retomada como os “paradoxos do gozo”, ou seja, os efeitos inesperados de escape, de fuga, os restos, o “incontrolável” (op.cit: 229), que ao mesmo tempo em que acusa os furos do poder e do saber, desmontando suas estratégias e os seus cálculos, é através dele que se reiniciam novos jogos de saber e poder e, conseqüentemente, novas linhas de fuga.

Esses movimentos de subjetivação engendram um paradoxo que se dirige para os efeitos de desconstrução que esses processos podem constituir. Trata-se desse movimento constante de captura e desmonte que as relações entre o poder e o gozo parecem repetir.

Podemos dizer que a modernidade, em seu movimento pendular – tal como nos referimos em nosso capítulo V – já apresentava esse paradoxo. Se ela produziu uma lógica tirânica da ordem e da disciplina, ela também permitiu uma descoberta do caos, dos buracos do absoluto, da impossibilidade da verdade, da desconstrução das totalidades. Ela introduz a “dimensão do real” no pensamento, que até então se encontrava velada por uma construção filosófica, ontológica e religiosa. A modernidade desvela o real, mesmo

que sua política seja sempre de buscar rechaçá-lo, por meio de um projeto político e discursivo totalizante. Sabemos que ela foi mesmo o efeito de todo esse processo de desconstrução do tradicional, operado pela ciência e pelo capitalismo. Por um lado ela estabelece uma nova relação entre o saber e a verdade, revelando a dimensão real da verdade, retirando-a de uma lógica do absoluto, abrindo “buracos” na lógica discursiva – soberana – da cultura, possibilitando assim, a produção incessante de saberes. Ela destampa os buracos do real, produzindo “efeitos de sujeito” (Lacan, 2004, lição II: 02); o aparecimento da ciência e da lógica permite ao sujeito uma escritura do real. Não é mais o Outro (A), primeiro lugar do “sujeito suposto saber”, que escreve o real, mas o sujeito do conhecimento que se depara com a “cruza do real” e produz sua escritura. Essa cruza do real impõe uma incompletude dessa escritura, assim como uma entropia e uma impotência do saber diante da verdade. Essa constatação não é feita sem uma boa dose de angústia, que movimenta o sujeito numa tentativa incessante de recuperação desta perda entrópica, ou mesmo de recomposição de um todo da verdade – seja do ponto de vista político, ou mesmo epistemológico – através do seu “logocentrismo” (Foucault, 1999c: 22; Derrida, 2002) característico.

Assim a modernidade é ao mesmo tempo revolucionária e reativa, singular e universalizante, de vanguarda e reacionária. No mesmo ato em que produz um ordenamento e um disciplinamento político, permite em seu seio, a construção de movimentos que lhes são “estranhos” (*Unheimlich*). No mesmo instante em que segrega seus estranhos também os constitui e os individualiza.

Foi esse movimento pendular, essa entropia, essa “divisão”³²⁸ inelutável que permitiu o surgimento de movimentos críticos: nas artes o modernismo; na política a denúncia marxista do capitalismo e dos “sintomas sociais”³²⁹; na filosofia a recuperação nietzscheana da dimensão do trágico e a crítica contundente de uma genealogia da moral; e por fim, a psicanálise e a introdução de categorias desorganizadoras da lógica da ordem, tais como o inconsciente, a pulsão e o gozo.

³²⁸ Fazemos referência ao termo estabelecido por Freud para se referir uma “divisão subjetiva” (Freud, 1972c).

³²⁹ Lacan dedica a Marx a descoberta da dinâmica do sintoma, constituindo assim uma revelação do “sintoma social” da modernidade. Ver Lacan, 2004, [1968/69] e Žizek, 1991.

Esses movimentos podemos entendê-los, seguindo Lacan, como “sintomas” da modernidade e da civilização; sintoma aqui entendido em sua lógica freudiana³³⁰, ou seja, como o que faz retornar uma verdade do sujeito. Por isso mesmo Lacan afirma ser a psicanálise um “sintoma da civilização” (Lacan, 2004); ou seja, ela foi possibilitada por esse movimento entrópico da modernidade. Se há um retorno é porque em algum momento uma verdade fora rechaçada; ela revela uma verdade rechaçada pela modernidade: a verdade da “divisão do sujeito”, da impotência do saber, e da impossibilidade do gozo que daí resulta.

Se existe uma positividade no paradoxo na modernidade, podemos interrogar sobre quais positivities podemos encontrar nos paradoxos da contemporaneidade.

Orlandi conseguiu uma definição extremamente feliz desse paradoxo. Diz ele:

*...nunca se presenciou entre os humanos **uma tão acentuada potência** capaz de articular e levar a cabo conjunções praticamente ilimitadas entre forças presentes e atuantes no homem e os mais variados miniconjuntos do seu universo ambiente; ao mesmo tempo, nunca se viveu tão sistemático, cotidiano e envolvente **sucateamento da humanidade** (Orlandi, 2002: 220, [grifo nosso]).*

Por um lado a intensificação das potências, por outro um sucateamento da humanidade.

Não podemos deixar de considerar, sob pena de incorremos num niilismo moralizante, que todo esse processo acima descrito, pode ser considerado, como também sugere Melman, como um progresso. Diz Melman: “O progresso considerável é ter efetivamente considerado o fato de que o céu esta vazio, tanto de Deus quanto de ideologias, de promessas, de referências, de prescrições, e que os indivíduos tem que se determinar por eles mesmos, singular e coletivamente” (Melman, 2003: 16). Apesar de ver ai um progresso, Melman não deixa de ressaltar o traço paradoxal da nossa contemporaneidade, ao afirmar que

³³⁰ Tomamos aqui a lógica freudiana do sintoma, situada na dinâmica do recalque e do retorno do recalçado, tal como formulou na *Traumdeutung* (Freud, [1900]).

apesar da formidável liberdade que essa configuração pode produzir, ela parece se tornar estéril para o pensamento (Melman, op.cit: 29).

De uma outra forma, Orlandi sinaliza para o risco de uma generalização e de um moralismo nostálgico que as constatações e as interrogações podem produzir, pois, as dificuldades na relação com a vida, não são exclusividades das subjetividades contemporâneas, pois “essa impressão de viver no âmago do problemático talvez seja a mesma sentida pelos viventes em qualquer lugar e em qualquer época histórica” (Orlandi, 2002: 219). Ou ainda, como sugere Lins, “a história da cultura é a história da crueldade” (Lins, 2003: 305).

Dizendo à nossa maneira, a angústia, os sintomas, as inibições – para utilizar da trilogia freudiana – diante do real da morte e do corpo, na relação com o outro do laço social, não é exclusividade do processo contemporâneo, mesmo que tenhamos que considerar aí uma singularidade. Como propomos, contudo, cada momento histórico lida com esse real de uma forma peculiar, constituindo, paradoxalmente, seus discursos que estabelecem algumas vias de escritura, mas deixando seus restos, que mobilizam no sujeito, tentativas singulares de subjetivação.

A pós-modernidade, se por um lado produz um processo intenso de politização e capitalização das singularidades, por outro lado, possibilita uma experimentação que até então se encontrava subsumida na totalização dos “grandes textos”. Ela possibilita um entendimento radical do caráter ético-político do corpo e do gozo, por mais que isso esteja escamoteado nas bio-políticas do controle e nas seduções do capitalismo.

Estamos num tempo de aberturas, cujo risco seria de incorrer numa nostalgia do pai e do tempo perdido, ou num moralismo religioso travestido de um discurso científico ou libertário. Nossa experiência de desamparo, de mal-estar, parece não nos remeter mais unicamente às referências transcendentais e totalizantes, mas à experiência singular de cada um com o corpo e com o gozo. As surpresas da pós-modernidade vieram desmobilizar os universais que ainda resistiam nos interstícios morais de cada discurso – principalmente na psicanálise

– e isso nos parece ser um progresso, pois desconstrói as certezas e a comodidade sedutora que acossa o pensamento.

Se essas desreferencializações nos levarem a uma multiplicidade errante, não seria, pois, a constatação daquilo que sempre nos ameaça como uma errância própria do sujeito? Não estaríamos diante de uma convocação, de uma invocação, como efeito deste movimento que nos mobiliza sempre e constantemente a um novo trabalho, sempre mais, que caracteriza a vida que anima o corpo de cada um? Resta-nos apenas, um trabalho para que essa errância não se torne delirante; mas não foi sempre assim? A vida não é sempre um convite para que cada um possa traçar sua singular escritura do corpo, diante do qual estamos sempre no campo do desconhecido?

CONCLUSÃO

O GOZO: A VERDADE DA POLÍTICA

Pontos de Finalização

A idéia de realizar uma leitura genealógica da dimensão do gozo se apresentou para nós como uma possibilidade de proceder sadias desconstruções, de maneira que, por um lado, pudéssemos inserir uma série de interrogações políticas e históricas no campo da psicanálise e, por outro, oferecer a via do gozo como um instrumento conceitual para o pensamento dos movimentos genealógicos dos nossos tempos, partindo da idéia fundamental de que há uma relação de imanência entre o gozo e o poder.

Para tanto, procedemos uma contextualização genealógica de determinadas considerações estruturais da psicanálise, demonstrando que em seu próprio campo podemos encontrar categorias e preocupações com uma genealogia dos conceitos.

Essa leitura genealógica não poderia deixar de levar em conta a idéia originária de uma imanência entre a cultura e a pulsão, e da existência de uma topologia de regulamentação do gozo, que passamos a estender no âmago de uma relação de controle e produção entre o gozo e o poder. Longe de ser uma relação simples e direta ela funciona e se produz por meio de lógicas paradoxais e heterogêneas, já que os cálculos do poder nunca logram alcançar uma gestão completa do gozo; essa relação é marcada por um resto, que Lacan veio homologar na forma de um mais-de-gozar, equivalente a mais-valia.

Essa heterogeneidade, era preciso referenciá-la e reverenciá-la no texto de Freud, na forma de uma “política do mal-estar”, entendida como uma gestão inevitável do mal-estar na cultura, que Lacan viria a situar topologicamente na dimensão do real.

Apesar de se apresentar ai uma impossibilidade muito própria das relações entre o gozo e os discursos, ainda assim, encontramos um movimento “positivo” e “produtivo” do poder – no sentido foucaultiano – que busca uma recuperação desses restos, seja na forma de uma politização dos prazeres, ou na capitalização do mais-de-gozar.

Esses pontos de referência e de desenvolvimento teórico nos possibilitaram uma leitura dos movimentos genealógicos da modernidade e da contemporaneidade, de forma que pudemos constatar suas peculiaridades e seus efeitos de produção e de gestão dos processos de subjetivação.

A partir daí constatamos uma alteração na “topologia de regulamentação do gozo na cultura”, que já vinha sendo anunciadas pelos textos de Freud e Lacan, mas que também lhes serviam como condições genealógicas de possibilidade e de pensabilidade. As transformações da modernidade já haviam afetado genealógicamente a obra de Freud e do seu sujeito, que delatava os efeitos subjetivantes do que Lacan denominou de um “declínio da imago paterna”.

Vimos que a “experiência” moderna com a ética e a moral estão marcadas por uma nova lógica dos imperativos, pois amparada por uma suposição de laicização e racionalização, dissolveu as referências tradicionais da ética aristotélica ligadas ao “prazer”, e constituiu um imperativo moral kantiano, que fundou uma lógica da “felicidade no mal”. Lacan interpreta esse novo imperativo moral moderno, denunciando sua estreita relação com outro imperativo, o sadeciano. Por outro lado demonstra a lógica inconsciente – e política – que movimenta esses imperativos, que não é outra senão a lógica do “serviço dos bens” e da propriedade, que sustenta uma política do “direito ao gozo”, cujo funcionamento opera uma sustentação do “devaneio burguês” do usufruto dos bens e uma espoliação do gozo do outro (escravo). Funda-se aqui uma lógica capitalista do gozo e de recuperação da mais-valia – mais-de-gozar – que iria modificar profundamente as interdições culturais, dirigindo-as não mais no sentido de uma “interdição do gozo”, mas, pelo contrário, para uma ordem de gozo: goza!

Paralelamente a esse processo, pudemos demonstrar que a modernidade está marcada por um movimento genealógico que, sustentado pelo discurso científico e pelo capitalismo, estabeleceu uma outra relação entre o saber e a verdade. Essa nova relação entre o saber e a verdade, estabeleceu uma “nova tirania do saber”, instituindo-o como o grande operador político da modernidade e da contemporaneidade; isto implica também em uma outra apreensão do real, aqui referido não só como o espaço topológico matematizado pela ciência, mas

também o espaço geométrico do social – esquadrihado e organizado por vários saberes – assim como, o real do corpo, do sexo e da morte, que também sofreram os efeitos de um esquadrihamento pelos saberes, tal como descrito por Foucault.

Essa alteração na relação entre o saber e a verdade, determinou uma mudança na função de mestria na modernidade, alçando o saber moderno, em sua lógica universitária, a condição de agente; esse processo manteve como causa e consequência uma espoliação do saber do escravo – *savoir-faire* – o que abriu as portas de um “mercado do gozo”, da verdade e dos objetos. Essa modificação na função de mestria na modernidade e seus efeitos de gozo foi topologizada por Lacan em sua tipologia dos quatro discursos.

Cúmplices do processo de instalação do capitalismo esses movimentos produzem como efeito principal, uma mutação na lógica das interdições culturais – uma alteração na topologia de regulamentação do gozo – que, movidas pelo funcionamento discursivo da ciência e do capitalismo, operaram uma equivalência entre a mais-valia e o mais-de-gozar. Essa equivalência funda o “mercado capitalista do gozo”, promovendo uma outra “economia do gozo” para a cultura e para o sujeito.

Esses movimentos, contudo, não poderiam deixar de ser situados genealogicamente, a partir desta mudança diagramática realizada na passagem da idade clássica para a idade moderna, saindo de um “poder soberano” em direção a um “micro-poder disciplinar” e a um “bio-poder”. Mutações esta sugerida por Foucault, caracterizada por uma intensificação dos prazeres do corpo, por uma politização da vida e da espécie – da “vida nua” – alterando assim uma referência político-produtiva do corpo e das subjetividades e uma economia de gozo do sujeito.

Neste mesmo movimento diagramático, opera-se também uma mudança de dispositivo, de um “dispositivo de aliança” para um “dispositivo da sexualidade”, o que modifica sobremaneira as relações sociais e sexuais, e altera também uma relação específica do sujeito com o corpo e com o sexo, produzindo assim outra economia política do gozo e instalando o que sugerimos denominar de um “dispositivo de gozo”, ou seja, um dispositivo onde as relações de aliança

foram definitivamente substituídas pelo regime da sexualidade, do prazer e do gozo; onde aos objetos dos processos de subjetivação definidos por Foucault como o corpo, a vida e a espécie, acrescentou-se mais um: o gozo.

A passagem de uma sociedade disciplinar-industrial para uma sociedade de controle pós-moderna, implicou num processo de instalação da lógica do capital e do bio-poder no plano de imanência na cultura, estabelecendo também, uma outra lógica na gestão do gozo, não mais resumida a uma interdição simbólica, ou a uma consideração bio-política da vida e da espécie, mas uma imanentização da lógica de recuperação do mais-de-gozar, cuja forma de poder equivalente, sugerimos denominar de um “mais-de-poder”.

Essas transformações implicam a constituição de uma outra relação topológica com o real, que para além de uma “paixão pelo real”, estabeleceu uma virtualização-imaginarização do real da morte e uma plastificação do corpo. O corpo moderno-contemporâneo constituiu-se assim, submetido a essa lógica diagramática disciplinar da modernidade, e hoje vê-se afetado pela instalação imanente de uma lógica bio-política do controle. Desta forma a relação com o real altera-se, e a economia política do gozo também.

Outros Pontos

Chegamos à conclusão do nosso trabalho com a impressão de que ele mais do que fechar questões, possibilitou aberturas as mais variadas para outras tantas. Algumas delas deixamos intocadas, outras apenas comentadas; vamos anunciá-las para um trabalho futuro.

Deixamos intocada, por exemplo, a relação existente entre as aberturas do real estabelecidas na modernidade e uma escuta do gozo feminino, as relações entre a gênese da modernidade, os destampamentos dos buracos do real, e a introdução da possibilidade de escuta do gozo feminino.

Esta é uma questão problemática para o campo da psicanálise, que se coloca desde Freud, mas que se desenvolve na obra de Lacan, desde o seminário sobre “A Ética da Psicanálise”, a partir de toda a discussão que Lacan

desenvolve sobre Antígona, e que retorna de maneira bastante original no seminário “encore”; momento no qual Lacan propõe uma forma lógica do gozo feminino como um “não-todo fálico” (Lacan 1985), ou seja, como aquilo que escapa a lógica da significação do falo. Esta é certamente uma evolução na teorização possível sobre o feminino que ultrapassa a lógica fálica freudiana. Pois, como constata Didier-Weil, Freud deixou de lado o real, porque sua preocupação em “atestar a ascendência da lei do pai o impede de ter em conta o que pode contestar essa lei” (Didier-Weil, 2001: 13)

A partir de Lacan e de sua definição do gozo feminino (Lacan, 1985) como o que se “opõe” logicamente a uma quantificação universal fálica, é possível pensar que a psicanálise é um desses saberes que introduz o singular e o feminino no pensamento moderno, através de uma proposição ética que sabe da impossibilidade de uma universalização do sujeito. Introduzindo o gozo feminino na modernidade ela permite pensar a singularidade do sujeito sem alienar-se completamente na lógica universalizante, nem cair no extremo oposto de um gozo místico, ou do “gozo do trágico”.

Interpretando o sexual e o real inerentes ao pensamento moderno – o inconsciente e o gozo – a psicanálise introduz a diferença sexual como o que permite as significações do sujeito em sua sexuação entre o gozo fálico e o gozo feminino, ou seja, entre o todo e o não-todo (Lacan, 1985), entre o universal e o singular, levantando um “enigmático recalque do feminino” mantido desde a “substituição da tradição matrilinear pré-helênica pela tradição patrilinear helênica” (Didier-Weil, op.cit: 14).

Apesar de não nos referirmos diretamente a essa questão, obviamente que ela está constantemente presente, na condição dessa impossibilidade do gozo e do encontro com o outro, nesta falha na relação com o outro – S(A) – que Lacan formulou como uma “impossibilidade da relação (rapport) sexual”.

Uma outra questão, que apenas comentamos, sem adentrar numa discussão mais arraigada, refere-se uma proposta de Agamben acerca de

um limite de determinadas proposições teóricas sobre a biopolítica, incluindo aí as de Foucault. Mesmo considerando a importância de Foucault – mas também de Hanna Arendt – no desvelamento do caráter biopolítico da modernidade, e de suas considerações sobre o processo moderno de integração de “técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos” (Agamben, 2002: 13), Agamben se interroga sobre “... onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam?” (op.cit: 13). Ou seja, onde está o ponto de articulação entre os processos de subjetivação e os procedimentos objetivantes do poder?

O autor então toma a posição de que sua noção de “vida nua”, uma “vida matável e insacrificável do *homo sacer*” (idem: 16), viria a ocupar exatamente esse ponto; uma vida que se inclui no ordenamento, curiosamente, a partir de sua exclusão (idem: 16). A partir daí, propõe Agamben,

A tese foucaultiana, deverá, então ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da zoé na polis, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser o objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente a margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, bios e zoé, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (idem: 16).

Estamos aqui novamente diante do modelo do corpo e da vida na política, mas com uma proposta de uma sutíliza estrondosa. Porque como dissemos, tanto para Foucault como para Lacan, existe um modelo de corpo na política³³¹, mas que nos parece que ambos acompanham a definição de zoé, ou seja, uma vida que habita o corpo do vivente, com suas satisfações e instintos, cuja biopolítica moderna busca inserir numa *bios* – uma vida política, simbólica.

A proposta de Agamben introduz uma outra dimensão do corpo e da vida, um corpo real – que nos parece próximo da dimensão do real em Lacan – esse ponto oculto de intersecção entre os modelos jurídicos e biopolíticos (idem:

³³¹ Discorremos sobre isso em nosso capítulo

14), mas que se mantém numa exclusão inclusiva com a política. Diz Agamben: “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (Idem: 16). Difícil não concordar lacanianamente: separado do real do corpo pela linguagem, o homem se mantém em relação à ele numa relação de *ex-sistência* (Lacan, 2002).

Quer dizer: a biopolítica pode ser revisitada a partir da dimensão do real que se apresenta na definição de “vida nua” entendida não como a vida vivida, mas a vida matável. Se a biopolítica moderna fundou, por um lado uma idéia de uma vida – zoé – completamente integrada a cultura e a política – *bios* – é porque ela isola, sem saber, uma vida completamente fora dos parâmetros da humanidade, uma “vida nua”; ela inaugura uma interrogação acerca da vida matável, na forma de um isolamento paranóico – bem sucedido, como diria Lacan – daquilo que pode ser morto sem conseqüências, que Agamben faz remontar a figura do *homo sacer* romano. Mas cria também o personagem das VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas (Agamben, 2002: 161)), como o exemplo máximo de que o real da morte como vida nua, também entra nos quadros da biopolítica, tornando-se tanatopolítica.

Fazemos nossa a interrogação de Zizek diante da constatação de Agamben:

Mas e se chegarmos a uma conclusão mais radical? E se o problema não for a condição frágil dos excluídos, mas, pelo contrário, o fato de, no nível mais elementar, sermos todos ‘excluídos’, no sentido de nossa posição ‘zero’ mais elementar ser a de um objeto da bio-política, e de alguns direitos políticos e de cidadania nos serem dados como um gesto secundário, de acordo com considerações bio-políticas estratégicas? E se essa for a principal conseqüência da noção de pós-política? (Zizek, 2003: 115).

Se no fim das contas, a chamada valorização da vida não tiver sido, pelo contrário, uma redução radical à sua condição de real, de vida matável? Não estaríamos diante de um real como um fator de política?

Fazemos eco com a conclusão de Agamben ao afirmar que diante disso, “será preciso verificar como no interior das fronteiras destas disciplinas, algo como uma vida nua pode ter sido pensado, e de que modo, em seu desenvolvimento histórico, elas tenham acabado por chocar-se com um limite além do qual elas não podem prosseguir, a não ser sob o risco de uma catástrofe biopolítica sem precedentes” (Agamben, 2002: 194).

Não estaríamos assim, diante do último limite da biopolítica, na forma de um paradoxo: que quando se prioriza a vida, o que se produz como um resto é uma politização da morte? Esse paradoxo não seria definitivamente produtivo par pensarmos a política contemporânea?

Da Nostalgia do Pai à Genealogia do Gozo

Todo o nosso trabalho girou, assim, em torno da idéia de constituir uma teoria que possibilitasse uma analítica das condições genealógicas da “experiência de gozo” na modernidade e na contemporaneidade, considerando as principais proposições psicanalíticas sobre o tema, mas levando em conta os limites políticos e discursivos de suas topologias e o risco sempre iminente de transcendência que ameaça sua lógica teórica. Ou seja, buscamos analisar as condições políticas e discursivas próprias da modernidade e da contemporaneidade, mas situando-as numa contextualização política e discursiva em sua progressão genealógica.

Por um lado constatamos que, apesar da utilidade e pertinência das construções teóricas do campo psicanalítico, é necessário proceder a uma ultrapassagem – no bom sentido da ultrapassagem – da recorrência sintomática e transcendente das referências centralizadoras e nostálgicas da soberania do lugar do pai. Para tanto era imprescindível uma contextualização genealógica dessas mesmas construções teóricas, utilizando-se das próprias proposições psicanalíticas neste campo; mais especificamente da leitura lacaniana da modernidade e da emergência do capitalismo, através da sua topologia dos quatro discursos e das correlações entre o saber, a verdade e o gozo.

O primeiro efeito de desconstrução que a idéia principal do nosso trabalho produziu, recaiu sobre a psicanálise. Achamos necessário interrogar quais os efeitos das transformações topológicas, políticas, genealógicas do mundo contemporâneo sobre seu corpo conceitual: efeitos de desconstrução, de criação, de abertura? As mutações às quais os próprios teóricos da psicanálise se referiam, tais como um sujeito esvaziado em suas referências simbólicas e em seu saber inconsciente, não estariam anunciando o fim da psicanálise, ou pelo menos o fim do sujeito freudiano, um sujeito movido pelos efeitos do traumatismo da diferença sexual e pela impossibilidade estrutural e assimétrica da linguagem? Que seria necessário “fazer funcionar” para que se pudessem viabilizar respostas, não para salvar a psicanálise – pois não nos parece que ela necessite de salvadores – mas para retirar outras conseqüências, mais radicais, de tão importantes proposições teóricas e clínicas?

Mais do que fazer operar alguns conceitos, para além de suas delimitações axiológicas, seria inevitável ultrapassar um certo moralismo teórico, e que muitas vezes apresenta-se travestido de um rigor conceitual. É preciso respeitar o rigor conceitual da psicanálise, mas sem desconhecer seus efeitos de imperativo e de recusa, daquilo que, paradoxalmente, deveria encantar os psicanalistas: efeitos de surpresa, de abertura, de interlocução.

Não desconhecemos o ódio que perpassa as críticas contundentes que se dirigem a psicanálise, e de como também se apresentam como reativos e ressentidos; mas a mera escolha pelo desconhecimento do que é atingido pela crítica, não estaria também dentro da ordem de um recalçamento? É preciso analisar o “supereu reativo da psicanálise”, que geralmente se apresenta através proposições universalizantes e transcendentas. Isso não se faz sem a ajuda de interlocutores-outros que permitam um distanciamento sadio e agudo da “naturalidade” e da “divinização” dos nossos pressupostos. Pois como diz Lacan, “... as palavras de vocês, se as querem subversivas, tomem cuidado para que elas não grudem demais no caminho da verdade” (Lacan, 1985: 175).

Buscamos em nosso trabalho uma afirmação das críticas e interlocuções, mas sem deixá-las sem resposta; respostas que não visavam uma

defesa – por mais que se termine por advogar – mas uma resultante de um processo de “assimilação” e de escuta do que ali se apresentava como inédito e desconstrutivo.

Se não uma salvação, era necessário uma “renovação” da nossa própria relação com a psicanálise, que inevitavelmente perpassava não por um abandono, ou um outro tipo de recusa – da psicanálise – pela deformação, ou pela desconsideração do que há de mais contundente neste campo. As interrogações pulsantes, as incertezas incômodas, os limites asfixiantes, indicavam a necessidade desta renovação. Renovar-se, contudo, não implica em submeter-se ao imperativo mutante pós-moderno “renove-se ou morra!” – pois sabemos dos estragos políticos que uma “renovação” da psicanálise pode acarretar; sua história o demonstra. Mas ela implica em não se apegar religiosamente aos pressupostos teóricos universalizantes, acatando um movimento político rizomático inevitável, que interroga o conteúdo das verdades, fazendo do seu lugar vazio intocado um refúgio para o pensamento e para a singularidade. Estamos diante não de uma destruição, mas de uma desconstrução, não no sentido de multiplicidades infindas, mas no amor aos efeitos de causa que a surpresa e o inesperado podem ainda mobilizar no campo da psicanálise.

A positividade das inquietações contemporâneas, portanto, nos serviram de sinal de largada, na busca de uma renovação e de uma relativização dos conceitos, em nome da evidência de uma historicidade e de uma genealogia dos processos de subjetivação; um percurso que deveria sair de uma nostalgia do pai em direção a uma genealogia do gozo.

Neste momento de uma quase planificação das diferenças em nome das diversidades imaginárias, a psicanálise vê-se convocada a dizer algo que possa fincar uma posição ética e política. Sabemos que a política é um ofício impossível, e que não vale a pena uma militância histérica, ou uma tentativa de conscientização corretiva; mas nem sempre uma posição política funciona por exposição. Nos dias atuais preferimos concordar com Melman, ao afirmar que

“diante do progresso notável da ciência, a existência do inconsciente é um refúgio para a humanidade” (Melmam, 2003: 131). Talvez a posição política mais radical seja a de desvelar a dimensão do real do sexo e do gozo contida no poder, mas sem fazer disso uma militância ou um terrorismo – seja de qual ordem for: moral, científico ou libertário; uma política de resistência que não pode ser travada apenas – mas também lá – no espaço dimensional da clínica, através de uma “ético-política de singularização” (Orlandi, 2002: 237). Para tanto não se pode desconsiderar, mas pelo contrário, denunciar publicamente, uma crescente indistinção e invasão entre vida privada e existência política. Como diz Agamben, “toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que a distinção clássica entre *zoé* e *bios*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada” (Agamben, 2002: 193).

A dimensão do gozo, então, se nos apresentou como uma via por onde poderíamos falar um pouco desta indistinção, fazendo um ponto e retorno e desconstrução, na forma de um “posto de basta”³³², pois ela já funcionara assim para o campo da psicanálise, especificamente no desenvolvimento da obra de Lacan. Possibilitaria agora, uma politização dos conceitos e das práticas, no sentido “positivo” da política, como um “elevado momento da ética” (Orlandi, 2002: 234). Era importante constatar que perpassava por toda uma discussão sobre a ética da psicanálise, uma dimensão intrinsecamente política.

Se ao início do nosso trabalho havia alguma dúvida quanto ao caráter político da dimensão do gozo, acreditamos ter dissolvido algumas incertezas demonstrando que, da mesma forma que o gozo habita o núcleo corpóreo do sujeito, esse núcleo do real, ele também – e por isso mesmo – compõe a lógica estratégica da política, enquanto um traço inevitável nas relações com o outro. Acreditamos ter chegado a uma “de-monstração”³³³, de um

³³² Trata-se de pontos de ancoragem do campo da linguagem, que funcionam como pontos de retorno a posteriori, a partir dos quais Lacan desenvolve seu “grafo do desejo” (Lacan, 1998d).

³³³ Lacan sugere que na relação com o real podemos apenas realizar uma “de-monstração”, uma “monstração”, no sentido do horror que isso pode causar (Lacan, 2002).

impossível na política, e que se o real é o que anima a história, é sempre na tentativa de um desdobramento e de uma grafia que os discursos com ele operam. E isso nos leva a uma conclusão final, que apresentamos com uma proposição: **“o gozo é a verdade da política”**.

Contudo, mais do que demonstrar a dimensão política do gozo, buscamos deslindar as formas e estratégias como a modernidade e a contemporaneidade politizaram o gozo, como parte deste projeto bio-político de reinvenção da “vida nua” – como lembra Agamben (2002); o campo do gozo, capitalizado, faz parte e anima a pulsação dos processos bio-políticos de subjetivação. Além do sexo e do corpo, enquanto objetos de um poder subjetivante, o gozo passa a ser não só mais um objeto, mas o campo do poder. O paradoxo reside, como vimos, no fato de que, entre o gozo e o poder, o que se encena é um fracasso, uma impossibilidade, já que o gozo emerge exatamente como um resto desses cálculos. O curioso e fundamental para entendermos os processos de subjetivação contemporâneos, é que o capitalismo, em sua “genialidade” subjetivante, se retroalimenta dos seus fracassos, dos seus restos. Seria então o gozo e não mais o sujeito, o soberano agente da política contemporânea?

Vivemos um tempo onde se estabeleceu e se capitalizou uma imanência entre o gozo e o poder, de maneira que não é mais possível falar de um sem dimensionar suas origens, repercussões e operatividades político-subjetivantes. Constatamos uma “alteração topológica” que afeta nossas relações de grafia como real do gozo, e isso não pode ser pensado sem retirar daí suas radicais conseqüências políticas e especialmente bio-políticas. Sabemos agora que a preocupação fundamental dos cálculos do mais-de-poder contemporâneo é o gozo. A lógica inconsciente que anima o poder e a bio-política contemporânea sabe, mesmo sem anunciar – mas curiosamente sem também escamotear – que o gozo é o campo do humano, onde o sujeito vive, se significa, se subjetiva, onde sofre suas angústias e mesmo onde morre e pelo que morre; por isso mesmo é o espaço propício para “lançar seus dados”.

Essa constatação, obviamente, produz uma convocação –que aqui dirigimos especialmente aos psicanalistas – não para vir a fazer política, já que isso não se faz, mas se é feito, mas para “interpretar” a dimensão política, não só dos seus conceitos, mas da própria topologia da vida. Na luta imanente entre vida e morte, é necessário se dar conta do caráter violentamente positivo e político do gozo e da morte – como uma vida nua – para que não se incorra, nem se proponha, um gozo de morte.

É indispensável elevar a dimensão do gozo a sua lógica de imanência, considerando-o como um “campo do humano” (Lacan, 1985), como o traço que o caracteriza, e que não há cura para “isso”. É preciso realizar uma desconstrução, um atravessamento – lacaniano – de maneira que possamos nos deparar com o traço de real que nos tinge e nos causa. Não há bem, nem ideal, mas apenas os “pedaços”, os “cacos” do corpo em torno dos quais a promessa dos “bens” faz apenas adoecer o sujeito. Uma genealogia do gozo deve nos levar à um para além do bem e do mal, a um outro para além do princípio do prazer, em direção a importância dos buracos, esses que nos fazem sujeitos falantes e “falantes”, políticos e singulares.

É importante que diante da constatação dos efeitos comprometedores na pós-modernidade, não tomemos nem uma posição niilista, nem uma posição nostálgica quanto ao lugar do pai, para que não incorramos num retorno oportunista de uma tirania do passado, sustentando uma ditadura da catástrofe que inibe o pensamento e a aceitação de uma emergência do novo. Basta que saibamos que o novo rapidamente caduca; o que nos convoca a um movimento constante de renovação na relação imanente entre a subjetividade e a política, entre o gozo e o poder.

Habitamos um mundo ordenado por um discurso científico acomodado em sua cumplicidade com a lógica imanente e bio-política do capitalismo; de maneira que isso produz efeitos de “estreitamento do fantasma”, de esvaziamento do desejo, o que termina por constituir uma cultura do *acting-out*, uma sociedade dos atos delinqüentes, como uma curiosa forma de subjetivação

em desespero. O desespero, o mal-estar, a angústia, como fenômenos próprios d'ávida, enquanto bio-politizados pelos discursos científicos acomodados, terminam por produzir aquilo que Lacan denunciava como uma forclusão do sujeito; uma esquizofrenia vacinada, uma “paranóia bem sucedida”, amornada pela melancolia, e pela monotonia da cópula constante com o objeto.

Mais do que resignar-se a um fechamento político desubjetivante de nossa era, nosso trabalho – que não termina aqui – busca recuperar uma função política do real e do gozo, apostando no caráter absolutamente positivo da sua negatividade diante do poder. Se há uma possibilidade de corte nessa repetição desubjetivante, devemos dirigi-la para a “negação como um ato político” (Safatle, 2003: 181). É preciso entender que o gozo em seus efeitos colaterais, aponta e clama por uma interpretação política, não para encontrar aí um sentido e um fechamento, mas deparar-se com o corte e com a impossibilidade de sentido que ele opera.

Diante desse movimento de recuperação incessante e autofágico, é necessário apostar na incontinência do gozo, que mesmo capitalizado, obturado, não deixa de produzir restos, buracos por onde o sujeito possa se manifestar, mesmo que na forma de um “adoecimento”. Compartilhamos da definição Zizek: “o sujeito é inerentemente político no sentido que ‘sujeito’ pra mim, denota uma partícula de liberdade, já que ele não fundamenta suas raízes em uma substância firme qualquer, mas que se encontra em uma situação aberta” (Zizek, appud Safatle, 2003: 183).

O que há de mais cortantemente político no gozo é sua impossibilidade, ilustrada na fórmula lacaniana da “relação sexual como aquilo que não para de não se escrever” (Lacan, 1985: 198). Ele não só reintroduz os mistérios da vida, com essa incontinência do gozo, como revela o “poder dos impossíveis” (Lacan, 1992: 172), ou seja, sua positividade. Como afirma Lacan, “o real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (Lacan, 1985: 178).

A aposta do nosso trabalho não se reduz, portanto, a uma paixão pelo real, mas a uma convocação a que se possa operar um desvelamento

da dimensão do real e do gozo por sobre a lógica dos discursos, interpretando seu traço inevitavelmente político. Fazer isso a partir da psicanálise implica em convocar a esse discurso que soube ouvir o real e o gozo, a uma politização dos seus conceitos e da sua experiência, retirando-os de uma falsa neutralidade clínica, que nunca obteve, de maneira que se possa afirmar cada vez mais o caráter de singularidade do seu sujeito e da sua escuta. Se não é possível creditar a experiência da política ou do ensino um processo de deslocamento do sujeito, talvez possamos estendê-lo a uma lógica da escritura. Seria então, possível acreditar nos efeitos políticos de desconstrução que uma escrita opera?

É importante, por outro lado, não padecer de uma ingenuidade ontológica, não desconsiderando que sempre se abre uma escolha pelo “pior”, mas, após nosso trabalho, podemos saber que não se trata de uma escolha “interna” – mesmo que singular – mas de uma relação de escritura e criação diante das possibilidades genealógicas de subjetivação, de bordejamento, de “trilhamentos” por onde podemos grafar o real dos mistérios da vida.

Bibliografia Citada

AGAMBEN, Giorgio. **Poder Soberano e a Vida Nua**. Ed. 34, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

- _____. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a Modernidade**. São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- BERMAM, Marshall. **Tudo que é Sólido se desmancha no Ar**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- BRAUNSTEIN, Nestor A. **Goce**. México, Siglo Veintiuno Ed., 1990.
- BRUNO, Mario. **Lacan e Deleuze. O Trágico em Duas Faces do Além do Princípio do Prazer**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 2004.
- BURSZTEIN, Jean-Gérard. **Hitler, a Tirania e a Psicanálise. Ensaio sobre a Destruição da Civilização**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 1998.
- CARDOSO Jr. Helio Rebello. **Foucault e Deleuze em co-participação no plano conceitual**. in. Rage, M.; Orlandi, L. B. L. e Veiga-Neto, A. *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro, DP& A, 2002.
- CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura**. v.1 – A Sociedade em Rede. São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- CHEMAMA, Roland. **Elementos Lacanianos para uma Psicanálise do Cotidiano**. Porto Alegre, CMC Editora, 2002.
- DARMON, Marc. **Ensaio sobre a Topologia Lacaniana**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.
- DAVID-MÉNARD, Monique. **As Construções do Universal. Psicanálise e Filosofia**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 1998.
- DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. Portugal, Publicações Europa-América, 1986.
- DELEUZE, Giles e GUATTARI, Félix. **O Anti-édipo – Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____. **Mil Platôs**. V. 1. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995a.
- DELEUZE, Giles. **A Sociedade de Controle**. in *Conversações*. Rio de Janeiro, Ed 34, 1992.
- _____. **Foucault**. Lisboa, Veja, 1987.
- _____. **O Que é Filosofia?** Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.
- DERRIDA, Jacques. **Freud e a Cena da Escrita**. In. *A Escrita e a Diferença*. São Paulo, Perspectiva, 2002.
- DIDIER-WEIL, Alain. **Os Três Tempos da Lei. O Mandamento Siderante, a Injunção de Supereu e a Invocação Musical**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- _____. **Prefácio**. in. Mello, Denise Maurano. *A Face Oculta do Amor: a Tragédia à Luz da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Editora UFJF, 2001.
- DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault - Uma Trajetória Filosófica: (Para Além da Hermenêutica e do Estruturalismo)**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- DUMONT, Louis. **O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- DUNKER, Christian I. L. **O Cálculo Neurótico do Gozo**. São Paulo, Escuta, 2002.

- DURKHEIM, Émile. **Émile Durkheim: Sociologia**. Organizador da coletânea José Albertino Rodrigues, São Paulo, Ática, 1981.
- _____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Martins Fontes, 1989.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Volume 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1995.
- _____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- _____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.
- _____. **Nietzsche, a Genealogia e a História**. In. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979b.
- _____. **As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- _____. **A História da Sexualidade I – A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- _____. **A História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres O**. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- _____. **A História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo, Perspectiva, 1991.
- _____. **O Que é um Autor?** Lisboa, Veja/Passagens, 1992.
- _____. **Uma Introdução à vida não-facista**. In. *Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC/SP*. v. 1, n. 1 (1993).
- _____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo, Loyola, 1999b.
- _____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro, Nau Ed., 1999c.
- _____. **Estratégia Poder-Saber**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003 (Ditos e Escritos; IV).
- _____. **“Omnes et Singulatim”: Uma Crítica da Razão Política**. In. *Estratégia Poder-Saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003b (Ditos e Escritos; IV).
- _____. **Ética, Sexualidade e Política**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, (Ditos e Escritos; V).
- _____. **O Sujeito e o Poder**. in. DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault - Uma Trajetória Filosófica: (Para Além da Hermenêutica e do Estruturalismo)**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995b.
- FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Cultura**. in Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, [1930], 1974, Vol. XXI.
- _____. **O Futuro de uma Ilusão**. in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, [1927], 1974b, Vol. XXI.
- _____. **Totem e Tabu**. in Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, [1913/14], 1972 (Vol. XII).

- _____. **Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, 1972b (1950 [1895]), Vol. VII.
- _____. **Psicologia dos Grupos e Análise do Ego.** in Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, 1976 [1921], Vol. XVIII.
- _____. **Além do Princípio do Prazer.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, 1976a, [1920] Vol. XVIII.
- _____. **O Problema Econômico do Masoquismo.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, (1924), 1976b Vol. XIX.
- _____. **O Estranho.** Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, 1976d, [1919], Vol. XVII.
- _____. **Artigos de Metapsicologia.** in Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, [1915], 1974c.
- _____. **Novas Conferências Introdutórias a Psicanálise. Conferência XXXV – A Questão de Uma *Weltanschauung*.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, (1933), 1976e, Vol. XXII.
- _____. **Análise Terminável e Interminável.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, (1937), 1975, Vol. XXIII.
- _____. **A Interpretação dos Sonhos.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, [1900], 1972c, Vol. IV e V.
- _____. **Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, [1911], s/d, Vol. XII.
- _____. **A Disposição à Neurose Obsessiva – Contribuições ao Problema da Escolha da Neurose.** In. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, [1913], s/d, Vol. XII.
- _____. **O Ego e o Id.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, [1923], 1976f, Vol. XIX.
- _____. **Algumas Conseqüências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, [1923], 1976h, Vol. XIX.
- _____. **Projeto para uma Psicologia Científica.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, [1950 [1895]], 1977 Vol. I.
- _____. **Inibição, Sintoma e Angústia.** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, 1976i, Vol. XX.
- GUILLAUME, Marc. **Éloge du Desordre.** Paris, Gallimard, 1978.

- GUYMARD, Patrick. **O Gozo do Trágico: Antígona, Lacan e o Desejo do Analista**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- HADAD, Gérard. **Comer o Livro**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2004.
- HARDT, Michael. **A Sociedade Mundial de Controle**. in. ALIEZ, Eric (org.). Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica. São Paulo, Editora 34, 2000.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- HARVEY, David. **A Condição Pós-Moderna**. São Paulo, Ed. Loyola, 1993.
- JACOBY, Russell. **Amnésia Social. Uma Crítica a Psicóloga Conformista de Adler a Laing**. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1977.
- JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo, Ed Ática, 2000.
- JULIEN, Philippe. **O Retorno a Freud de Jacques Lacan: A Aplicação ao Espelho**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.
- _____. **O Estranho Gozo do Próximo. Ética e Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- JURANVILLE, Alain. **Lacan e a Filosofia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.
- KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- KRISTEVA, Julia. **As Novas Doenças da Alma**. São Paulo, Rocco, 2001.
- LA BOETIE, Etienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo, Brasiliense, 1999.
- LACAN, Jacques. **O Averso da Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, (Seminário, 17)
- _____. **RSI**. (Version Crítica) Publicación para Circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Mimeografada. 2002, (Seminário, 22 [1974/75]).
- _____. **Lacan in Itália**. 1953-1978. La Salamandra, 1978.
- _____. **Mais, ainda**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985, (Seminário, 20).
- _____. **A Identificação**. Publicação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife (CEF – Recife). (Seminário, 9).
- _____. **A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, [1959/60], 1988.
- _____. **Kant com Sade**. In. Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, [1962], 1998.
- _____. **Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988a.
- _____. **Subversão do Sujeito e a Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano**. in Escritos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998d.
- _____. **A Direção do Tratamento e os Princípio do seu Poder**. in. Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, [1962], 1998e.
- _____. **A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud**. in Escritos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998f.
- _____. **A Ciência e a Verdade**. in Escritos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998h

- _____. **De um Outro ao outro**. Publicação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife (CEF – Recife), [1968/69], 2004, (Seminário, 16).
- _____. **As Formações do Inconsciente**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999, (Seminário, 5).
- _____. **Radiofonia**. in. *Outro Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- _____. **Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo**. in. *Outro Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003b.
- _____. **A Ética da Psicanálise**. Conferência de 1960. in. *Cadernos Lacan – 1ª. Parte*. Publicação Não Comercial Documento Interno da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. s/d.
- _____. **O Mito Individual do Neurótico**. Lisboa, Assírio e Alvim, 1987.
- _____. **Lógica do Fantasma**. Mimeo. Documento de Circulação Interna da E.F.A. Biblioteca Oscar Masotta (Seminário XIV de 1966/67).
- _____. **Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola**. in. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003c.
- _____. **A Relação de Objeto**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995, (O Seminário, livro 4), 1995.
- _____. **A Identificação**. Publicação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife (CEF – Recife). (Seminário, 9), s/d.
- LASCH, Christopher. **La Cultura del Narcisismo**. Andrés Bello, 1999.
- LEBRUN, Jean-Pierre. **Um Mundo sem Limite: Ensaio para uma Clínica Psicanalítica do Social**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2004.
- LEGENDRE, Pierre. **Jouir du Pouvoir. Traité de la Bureaucratie Patriote**. Paris, Éditions de Minuit, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares de Parentesco**. Petrópolis, Vozes, 1982.
- LINS, Daniel. **Como dizer o Indizível?** In. LINS, Daniel (Org). *Cultura e Subjetividade*. Campinas/SP, Papirus, 1997.
- _____. **O Sexo do Poder**. in. LINS, Daniel (Org.). *A Dominação Masculina Revisitada*. Campinas /SP, Papirus, 1998.
- _____. **Sujeitos e Devires: o corpo-drogado**. in. Lins, D. (org). *Nietzsche e Deleuze. Pensamento Nômade*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará,; Fortaleza, CE, Secretaria da Cultura e do Desporto do Estado, 2001.
- _____. **Juízo e Verdade em Deleuze**. São Paulo, Annablume, 2004.
- _____. **A história da cultura é a história da crueldade**. In. Feitosa, C.; Barrenechea, M. A. e Pinheiro, Paulo (Orgs). *A Fidelidade a Terra*. Rio de Janeiro, DP & A, 2003.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo**. Lisboa, Relógio D'Água, 1989.
- _____. **O Crepúsculo do Dever – A Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos**. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro, José Olympio, 2000.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Lisboa, Ed. Presença, 1980.
- MARX, Karl. **O Capital**. Rio de Janeiro, Imago, 1982.
- MELMAM, Charles. **O Homem sem Gravidade. Gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2003a.
- _____. **Novas Formas Clínicas no Início do Terceiro Milênio**. Porto Alegre, CMC, 2003b.
- NIETZSCHE, Friederich. **A Genealogia da Moral: uma Polêmica**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- ORLANDI, Luiz B. Lacerda. **Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?** In. in. Rage, M.; Orlandi, L. B. L. e Veiga-Neto, A. *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro, DP& A, 2002.
- POMMIER, Gerard. **Freud Apolítico?** Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.
- PORGE, Erik. **Os Nomes do Pai em Jacques Lacan. Pontuações e Problemáticas**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 1998.
- RABINOVIC, Diana. **Clínica da Pulsão. As Impulsões**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento. Política e Filosofia**. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **Por que a Psicanálise?** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- _____. **A Família em Desordem**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- SAFATLE, Vladimir. **Depois da Culpabilidade: Figuras do Supereu na Sociedade de Consumo**. In. ZIZEK, Slavoj et al. *Zizek Crítico: Política e Psicanálise na Era do Multiculturalismo*. Org. Christian Dunker, José Luiz Aidar Prado, São Paulo, Hacker Ed., 2005.
- _____. **Pós-fácio: A Política do Real de Slavoj Zizek**. In. Zizek, Slavoj. *Bem-Vindo ao Deserto do Real*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2003.
- SENNETT, Richard. **O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Humanidade**. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1988.
- SIBILIA, Paula. **O Homem Pós-Orgânico: Corpo, Subjetividade e Tecnologias Digitais**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002.
- SOUZA, Aurélio. **Os Discursos na Psicanálise**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2004.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis Vozes, 1999.
- VALAS, Patrick. **As Dimensões do Gozo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001.
- VEGH, Isidoro. **Os Discursos e a Cura**. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2001.
- Žižek, Slavoj. **O Mais Sublime dos Históricos. Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- _____. **Eles não sabem o que fazem. O Sublime Objeto da Ideologia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. **Bem-Vindo ao Deserto do Real**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2003.

