



UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
CLARINICE APARECIDA PARIS

**O DOMÍNIO DO DISCURSO CAPITALISTA NA PRODUÇÃO DO MAL-ESTAR NA
CONTEMPORANEIDADE**

Palhoça
2019



UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
CLARINICE APARECIDA PARIS

**O DOMÍNIO DO DISCURSO CAPITALISTA NA PRODUÇÃO DO MAL-ESTAR NA
CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Prof. Dr. Maurício Eugênio Maliska

Palhoça

2019

S71 Paris, Clarinice Aparecida, 1972-
O domínio do discurso capitalista na produção do mal-estar na contemporaneidade / Clarinice Aparecida Paris. – 2019.
104 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Sul de Santa Catarina, Pós-graduação em Ciências da Linguagem.
Orientação: Prof. Dr. Maurício Eugênio Maliska

1. Análise do discurso. 2. Capitalismo - Análise do discurso. 3. O Contemporâneo. I. Maliska, Maurício Eugênio, 1975-. II. Universidade do Sul de Santa Catarina. III. Título.

CDD (21. ed.) 401.41

CLARINICE APARECIDA PARIS

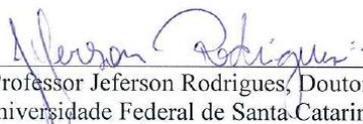
**O DOMÍNIO DO DISCURSO CAPITALISTA NA PRODUÇÃO DO MAL-ESTAR NA
CONTEMPORANEIDADE**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Palhoça, 02 de julho de 2019.



Professor Mauricio Eugênio Maliska, Doutor
Universidade do Sul de Santa Catarina



Professor Jeferson Rodrigues, Doutor
Universidade Federal de Santa Catarina



Professora Dilma Beatriz Rocha Juliano, Doutora
Universidade do Sul de Santa Catarina

À minha mãe Clari Maria, por sempre me incentivar a estudar e acreditar que se realmente desejarmos algo na vida, deveremos insistir e realizar com empenho e fé.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por ter conquistado o ingresso no Curso de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Unisul, e por Ele ter me encaminhado para que chegasse a meu conhecimento a existência desse curso, através de meu professor orientador Dr. Maurício Eugênio Maliska, pois foi desde o período da formação em Psicanálise, na Maiêutica Florianópolis (Instituição Psicanalítica), que me senti instigada a persistir nos estudos.

A todos os colegas da Maiêutica Florianópolis, pelo incentivo à continuidade de uma formação constante, através do Grupo de Estudos dos Seminários do Psicanalista Roberto Harari.

A toda equipe do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Unisul, às secretárias, aos coordenadores do curso e a todos os demais professores, pela excelência nas suas formações, o que proporcionou um alto nível de qualidade nas aulas. Aos colegas da turma pelo convívio, trocas de experiências e colaboração nas apresentações dos trabalhos.

Aos colegas e ao professor líder do Grupo de Pesquisa: *Psicanálise e Linguagem*, Dr. Maurício Eugênio Maliska, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina – Unisul, pela oportunidade de participar do grupo como pesquisadora, para o aprimoramento teórico psicanalítico, o que contribuiu muito para a escrita desta dissertação.

Aos analisantes, por compreenderem a mudança nos horários dos atendimentos para que fosse possível redigir esta dissertação e, principalmente, pela construção de saberes que a função analítica proporciona.

Agradeço muito aos professores da banca de qualificação, pela arguição com orientações valiosas para aprofundar a pesquisa e para a qualificação desta dissertação e, também, aos professores da banca de defesa da dissertação, deixo a minha gratidão!

Aos meus familiares, pela presença, parceria e amparo para que meu tempo fosse direcionado à escrita da dissertação. Aos meus pais, irmãos e sobrinhos pelo apoio, incentivo e as orações.

Agradeço especialmente ao professor orientador Maurício Eugênio Maliska, por me orientar o caminho a seguir, que de maneira ponderada e pacientemente, com toda sua bagagem de conhecimento, propiciou orientações para que esta dissertação tivesse êxito.

Muita gratidão a todos!

“A palavra plena é a que visa, que forma a verdade tal como se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A palavra plena é a palavra que faz ato.” (Lacan)

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo investigar o domínio do capitalismo e do discurso capitalista na produção do mal-estar na subjetividade contemporânea. A investigação tem embasamento teórico psicanalítico, principalmente em Freud e Lacan, e faz correlações com autores oriundos da filosofia, da sociologia e do materialismo histórico, com recortes teóricos relacionados ao tema desenvolvido, se constituindo metodologicamente como uma pesquisa bibliográfica de abordagem qualitativa. Realizamos o procedimento metodológico a partir do estudo sobre os discursos de Lacan (1992) no Seminário 17: *O avesso da psicanálise*, no qual o autor fundamenta o funcionamento dos discursos. Aprofundamos o estudo a respeito do discurso capitalista em outros textos de Lacan e demais autores, no intuito de compreender seu poder de comando, como um discurso dominante na produção do mal-estar do sujeito na contemporaneidade. Através desta investigação foi possível constatar que o domínio do capitalismo, que induz ao consumismo, modificou a subjetividade, produzindo novas figuras subjetivas, e o sujeito é induzido a acreditar que exerce um controle sobre si, de modo que o discurso do capitalista se encontra articulado na produção do sintoma.

Palavras-chave: Discurso do Capitalista. Mal-Estar. Contemporaneidade.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à examiner l'emprise du capitalisme et du discours capitaliste dans la production du malaise de la subjectivité contemporaine. Prenant appui sur les théories psychanalytiques de Freud et de Lacan, parmi d'autres, la présente étude établit des rapports entre des auteurs du domaine de la philosophie, de la sociologie et du matérialisme historique, ciblant le cadre théorique développé, avec des références théoriques liées au thème développé, étant méthodologiquement constitué comme une recherche bibliographique d'approche qualitative. Notre démarche méthodologique a commencé par l'étude des discours de Lacan (1992) lors du Séminaire 17: *L'envers de la psychanalyse*, dans lequel l'auteur établit les bases de fonctionnement des discours. Nous avons approfondi l'étude du discours capitaliste dans d'autres textes de Lacan et d'auteurs divers, afin de comprendre son pouvoir de commandement, comme un discours dominant dans la production de malaise du sujet dans la contemporanéité. Cette recherche a permis de constater que l'emprise du capitalisme, qui mène au consumérisme, a modifié la subjectivité et produit de nouvelles figures subjectives, et le sujet est amené à croire qu'il exerce un contrôle sur lui-même, de sorte que le discours du capitaliste est articulé dans la production du symptôme.

Mots-clés: Discours du Capitaliste. Malaise. Contemporanéité.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Matema dos quatro discursos de Lacan (os elementos, os lugares e os campos)	67
Figura 2 - Matema do discurso do mestre	69
Figura 3 - Matema do discurso histórico	71
Figura 4 - Esquema explicativo do discurso histórico	72
Figura 5 - Matema do discurso do analista.....	73
Figura 6 - Matema do discurso universitário.....	77
Figura 7 - Matema do discurso do capitalista.....	82
Figura 8 - Funcionamento do discurso do capitalista.....	82

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	O MAL-ESTAR EM FREUD	19
3	O MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE.....	29
3.1	A PROBLEMATIZAÇÃO DO CONTEMPORÂNEO	29
3.2	DA SOCIEDADE DISCIPLINAR PARA A SOCIEDADE DE CONTROLE	37
3.3	O CAPITALISMO COMO PRODUTOR DE SUBJETIVIDADES.....	46
3.4	AS NOVAS FIGURAS SUBJETIVAS PRODUZIDAS PELO CAPITALISMO NEOLIBERAL	50
3.5	A CONFIGURAÇÃO DO MAL-ESTAR NA ATUALIDADE	56
4	OS QUATRO DISCURSOS FORMULADOS POR LACAN.....	64
5	O DISCURSO DO CAPITALISTA	80
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
	REFERÊNCIAS	101

1 INTRODUÇÃO

O lugar do desejo pela investigação do objeto de estudo desta dissertação se constituiu a partir da experiência de atuação na clínica psicanalítica, através da escuta do sofrimento do sujeito, que atualmente é frequentemente oriundo ou articulado ao discurso do capitalista. Nessa função da escuta da transferência do discurso do analisante, é possível identificar o seu posicionamento em determinado discurso e, com isso, a possibilidade de desvelar a causa do seu desconforto, além de advertir sobre o quanto os discursos dominantes podem afetar o sujeito, ao ponto de produzir sintomas.

Esse desejo de aprofundamento teórico a respeito do domínio do discurso capitalista e em buscar novos saberes também em outras áreas do conhecimento visou à descoberta de como se dá a influência do discurso capitalista na constituição do mal-estar atual. Por isso, realizamos esse percurso com um propósito que vai ao encontro de uma ética de trabalho, que respeita a singularidade de cada sujeito e que permite, por meio da escuta e da intervenção analítica, contribuir para que o analisante possa se advertir das causas do próprio desconforto e se dar conta da proporção que o discurso capitalista, com seu poder de domínio, pode repercutir e interferir na sua subjetividade.

O desejo de saber sobre a produção do mal-estar e sua relação com o discurso do capitalista tem sido um tema instigante para a pesquisadora. Além disso, por participar do Grupo de Pesquisa: *Psicanálise e Linguagem* do Programa de Pós Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina – Unisul, no percurso de estudo durante o ano de 2018, referente ao Seminário 17 de Lacan (1992), no qual o autor teoriza sobre os discursos, o desejo em pesquisar sobre o tema se reavivou, no intuito de aprimorar a compreensão do mal-estar enunciado pelo sujeito em análise. É, também, por meio da experiência de atuação na clínica psicanalítica, a qual possibilita perceber que a temática do mal-estar do sujeito, atualmente, se apresenta, por vezes, articulado ao discurso do capitalista, durante a escuta clínica. Ao observar que o mal-estar do sujeito, hoje, é atravessado pelo domínio do discurso capitalista, e o discurso do sujeito se constitui pelo mal-estar gerado, o que torna uma temática relevante e instigante na atualidade, por isso buscamos investigar suas causas e seus efeitos na vida do sujeito, no sentido da ampliação dos saberes a respeito da subjetividade contemporânea.

O mal-estar foi investigado por Freud em seu ensaio: *O Mal-Estar na civilização* (1930 [1929]), uma obra primordial do pensamento freudiano, que constitui pontos

fundamentais da teoria psicanalítica sobre o sujeito e o seu desenvolvimento cultural. Nesse texto, Freud escreveu que a apreensão da cultura ocorre de modo conflituoso, pois necessita da imposição da renúncia da satisfação pulsional, para absorvermos a cultura e as regras que envolvem o convívio social.

A renúncia, a favor do desenvolvimento da vida civilizada, Freud pontuou como uma causa inaugural do mal-estar, pois o ser humano necessita formar laços sociais e, a partir desses laços, se relacionar com outros seres humanos, o que foi indicado por Freud como uma das causas que geram o maior sofrimento humano.

Essa renúncia da satisfação pulsional em favor da estruturação dos laços sociais atravessa boa parte do arcabouço teórico da psicanálise freudiana e foi retomada por Lacan (1992), no *Seminário 17*, quando ele aponta que os discursos são compreendidos como formadores de laços sociais em lugares predeterminados socialmente. Assim, os discursos são laços que se constituem por um agente e um outro, sendo o agente quem domina e o outro é o dominado. Nos quatro discursos formulados por Lacan, o sujeito precisa de um outro para se relacionar e inscreve-se nos seguintes laços sociais: Discurso do mestre (senhor - escravo), Discurso universitário (professor - aluno), Discurso histórico (médico / analista - sujeito histórico), Discurso do analista (analista - analisante). O discurso do capitalista surgiu de uma transmutação do discurso do mestre na modernidade e não forma laço social com o outro, pois as relações ocorrem com ênfase nos objetos, principalmente *os gadgets*¹ produzidos pela ciência e tecnologia, visando ao consumo.

Através do discurso do analista é possível ao analisante ocupar um lugar nesse discurso, o lugar da enunciação do mal-estar, pois esse discurso proporciona o acolhimento do sofrimento do sujeito, e a escuta psicanalítica é propriamente permeada pela práxis do analista, em relação à “demanda de não saber” do sujeito que sente o mal-estar. O sujeito, no instante inicial da análise, muitas vezes, não apresenta um saber a respeito do próprio desconforto, por se tratar de um saber que permanece no inconsciente.

A psicanálise, aqui, entra em cena, conforme nos propôs Lacan (1995) no seu *Seminário 7: A ética da psicanálise*, como uma práxis embasada em sua ética de admissão da demanda do analisante pelo psicanalista, que a compreendendo, “liberará o sujeito não apenas de sua ignorância, mas do próprio sofrimento” (LACAN,1995, p.17). Esse processo se dará por meio da escuta psicanalítica, que torna possível identificar o sofrimento do sujeito inserido no sistema capitalista, que é, por vezes, articulado e permeado pelo discurso do

¹ Expressão em francês, dita por Lacan (1992), para se referir aos aparelhos e dispositivos eletrônicos.

capitalista, apontando que o sujeito do capitalismo vem sendo acometido por diversas formas de mal-estar que se expressam através de uma multiplicidade de sintomas na contemporaneidade.

Lacan (2008, p. 14), no seu Seminário 16: *de um Outro ao outro*, considera que “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala”, uma vez que, o que é primordial na teoria psicanalítica é a “função do discurso” e é nesse ponto que Lacan diz que é sem fala, ou seja, sem palavras.

Nessa teorização das estruturas dos discursos, Lacan (1992, p.11) compreende o “discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, [...] é *um discurso sem palavras*”. Isso quer dizer que, fundamentalmente, a teoria psicanalítica abrange todo o funcionamento do discurso, em consequência que o discurso não se compõe somente por palavras, mas abarca toda a amplitude da linguagem do inconsciente.

Embasando-se em Lacan, Góes (2008) entende o discurso como uma estrutura que forma uma relação, um laço social, e essa estrutura opera conforme um valor, sendo semelhante ao modo como o sintoma se instaura no inconsciente e se escreve como o valor da mais-valia de Marx. No inconsciente há um trabalho que opera e o produz, “é o desejo inconsciente apontado como causa do sonho e do sintoma. O trabalho que aí opera, em termos lacanianos, é o trabalho do significante na produção do sintoma a partir do mais-de-gozar” (GÓES, 2008, p. 164).

Com base na teoria psicanalítica, o problema teórico desta pesquisa é que o mal-estar na contemporaneidade ocorre principalmente como um efeito do discurso do capitalista, devido à introdução e à produção da mais-valia, que está ligada ao mais-de-gozar sentido pelo sujeito e se manifestando através dos múltiplos sintomas que acometem o sujeito do capitalismo, visto que o sintoma também é uma forma de gozo.

Nosso objetivo geral é investigar como ocorre o domínio do discurso do capitalista na produção, configuração e na constituição do mal-estar que afeta o sujeito na contemporaneidade.

Os objetivos específicos foram norteados de acordo com as seguintes delimitações:

- Analisar o mal-estar oriundo da constituição psíquica do sujeito, na sua relação com a cultura e com a política;
- Problematizar o momento contemporâneo fundamentado sobre o desenvolvimento do capitalismo e seu domínio na construção da subjetividade;
- Compreender os quatro discursos formulados por Lacan, o discurso do mestre, o discurso histórico, o discurso universitário e o discurso do analista;

- Investigar o discurso do capitalista e sua influência na produção do mal-estar na contemporaneidade;
- Identificar, através dos discursos formulados por Lacan, as formas de mal-estar ocasionadas pelos discursos dominantes: o discurso do mestre transmutado em discurso capitalista, o discurso universitário aliado ao da ciência e a possibilidade de saída do mal-estar através do discurso do analista.

Esta dissertação se constitui metodologicamente como uma pesquisa bibliográfica de abordagem qualitativa de descrição, sendo que o desenho metodológico abrange o “levantamento, a leitura, o fichamento, a análise e interpretação de informações” (RAUEN, 2015, p. 169). O processo metodológico se dá por meio do levantamento e tratamento das informações para a redação do texto. Pelo fato de o objeto de estudo desse tipo de pesquisa ser exclusivamente bibliográfico, visa a responder a um problema teórico por meio da análise e discussão dos saberes bibliográficos.

A investigação possui embasamento teórico psicanalítico, principalmente em Freud e Lacan, já que esses dois importantes autores se debruçaram sobre o tema do mal-estar, articulados ao sistema de dominação e exploração e ao discurso do capitalista, com cotejamentos e diálogos com outros autores que também teorizam sobre o desenvolvimento e o domínio do capitalismo na atualidade, num direcionamento que busca esclarecer o objeto de estudo, oriundos do campo da filosofia, da sociologia, da política, da crítica literária e do materialismo histórico. Dessa forma, a pesquisa será desdobrada em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, *O mal-estar em Freud*, buscamos compreender o mal-estar oriundo do psiquismo do sujeito a partir de Freud, estudando os textos: *O Mal-Estar na Civilização*, de 1930 [1929], no qual Freud escreve sobre a causa do mal-estar na cultura e também no texto: *O futuro de uma ilusão* de [1927]. Ambos os textos tratam sobre o desenvolvimento da cultura e os efeitos da renúncia da satisfação pulsional, o que ocasionou a compulsão para o trabalho, considerados por Freud como a causa do mal-estar na cultura.

A cultura e a civilização são compreendidas por Freud em condição de similaridade, abarcando o conhecimento sobre a extração e distribuição da riqueza e os regulamentos para o convívio social. O que possibilitou o surgimento da civilização foi o desenvolvimento do supereu e, para isso ocorrer, acontece a repressão das pulsões, e, como consequência desse aprimoramento, há a geração do sentimento de culpa. A partir disso, o supereu se torna um agente interno que orienta o homem em suas ações para o convívio social. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que há o desenvolvimento do supereu, também surge o mal-estar em nosso sistema psíquico, um mal-estar que se manifesta através do sintoma.

No segundo capítulo, intitulado: *O mal-estar na contemporaneidade*, foram selecionadas obras de autores que teorizaram sobre o tema, buscando problematizar o momento contemporâneo e o desenvolvimento do domínio do capitalismo, assim como a sua influência na construção da subjetividade. Para isso, selecionou-se recortes específicos em obras que se relacionam com o tema da pesquisa, de autores como Giorgio Agamben (2002; 2008; 2009), Michel Foucault (1987), Felix Guattari (1992; 1990; 1986), Peter Pál Pelbart (2000; 2013), Gilles Deleuze (2013), Byung-Chul Han (2014; 2016), Michael Hardt e Antônio Negri (2014), Negri (2001), Zygmunt Bauman (1998; 2008; 2010).

Propomos, desse modo, problematizar o momento contemporâneo, explicar a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, o capitalismo como produtor de subjetividades e as novas figuras subjetivas geradas pelo capitalismo neoliberal.

Em seguida, para identificar o mal-estar no campo psicanalítico, foram selecionados textos de autores que buscam embasamento na psicanálise. Para essa finalidade, especificamente, recorreremos a recortes das obras de Joel Birman: *Arquivos do mal-estar e da resistência* (2017); *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação* (2017); *O sujeito desejanste na contemporaneidade* (2005); e de Maria Rita Kehl: *O tempo e o cão* (2009).

O capítulo dois, portanto, configura o mal-estar na atualidade, onde a vida se tornou imprevisível tanto na área pessoal quanto na área profissional, instalando o mal-estar na subjetividade.

Nos dias atuais, o desconforto gerado no sujeito tem influência das mudanças econômicas e políticas que interferem na vida da sociedade e a forma de governar repercute sobre a vida do sujeito, e o mal-estar ocorre em relação ao corpo, à ação e aos sentimentos. Por efeito da dificuldade de simbolização do trauma no psiquismo, o sujeito apresenta entraves na elaboração das perdas e dos lutos, o que leva às diversas formas de psicopatologias que ocasionam o sofrimento psíquico e, conseqüentemente, o uso de medicamentos.

Assim sendo, os sintomas da atualidade se caracterizam mais pela “passagem ao ato”² motivado pela não simbolização e também pode ter como efeito o consumismo ou a compulsão, que se repetem, numa tentativa de tamponar o vazio e a falta que no sujeito não se

² Segundo Roudinesco & Plon (1998), a passagem ao ato é uma ação inconsciente, na qual falta a simbolização, a exemplo, do suicídio, o sujeito não tem domínio sobre si e se torna o próprio objeto *a* que é o objeto da pulsão. Para Lacan (2005), na passagem ao ato o sujeito se precipita numa fuga e toma um rumo para se evadir da cena, isto ocorre num momento em que o sujeito se sente embaraçado emocionalmente, por isso se precipita e se coloca numa posição infantil, ocasionando uma partida errante.

simboliza, sintomas tais que similarmente se articulam e se associam como um efeito do discurso do capitalista.

No terceiro capítulo: *Os quatro discursos de Lacan*, partimos do Seminário 17, de Jacques Lacan (1992), denominado: *O avesso da psicanálise*, como nossa principal fonte literária, pois nessa obra Lacan teorizou sobre a produção dos quatro discursos. A partir da investigação dos discursos de Lacan, foi possível identificar as relações que ocorrem em cada discurso, situando em qual dos discursos advém o posicionamento do sujeito. Além de Lacan, também foram estudados autores que tratam sobre os discursos, como: Christian Dunker (2016), *Por que Lacan?* e Antônio Quinet (2009), *Psicose e laço social*. E, para aprofundar a pesquisa em relação ao gozo sintomático, que faz parte da estrutura dos discursos, buscamos suporte em Maliska (2017), na obra: *Gozo(s): do sintoma ao sinthome*.

Os discursos são compreendidos por Lacan (1992) como formas de vivermos em sociedade e lidarmos com o mal-estar. Quinet (2009) aponta que Lacan partiu das três profissões impossíveis pontuadas por Freud: *governar, educar, psicanalisar*, para formular os discursos, aos quais acrescenta o *fazer desejar*, que remete ao discurso histórico.

Em cada um dos discursos, há uma relação do sujeito com o poder, com o saber, com o outro e com a posição a respeito do gozo, havendo quatro elementos que se movimentam nesses lugares: S_1 , S_2 , a , $\$$. O elemento que representa o mal-estar é o objeto a , é uma parte excluída da linguagem, é o que justamente precisamos renunciar: a satisfação da pulsão.

Por fim, no quarto capítulo: *O discurso do capitalista*, partimos do Seminário 17 de Lacan (1992) e, após, foi efetuada uma pesquisa na base de dados bibliográficos na biblioteca virtual - Unisul e em trabalhos relacionados ao tema, pesquisamos através da internet para descobrir outros textos nos quais Lacan teorizou sobre a formulação do *discurso do capitalista*. Para essa finalidade, foram selecionados os seguintes textos: *Du discours psychanalytique* (1972/1978); *La Tercera* (1988); Outros Escritos: *Televisão* (2003); *D'une réforme dans son trou* (1969/ 2006); O seminário: livro XVI: *de um Outro ao outro* (2008).

Referente ao discurso capitalista, também foram pesquisados outros autores que tratam sobre o capitalismo ou o discurso do capitalista, entre eles: Pelbart (2000), Góes (2008), Quinet (2009), Salecl (2005), sugeridos pelos avaliadores e pelo orientador desta pesquisa.

O discurso do capitalista é um discurso derivado do discurso do mestre e, desde a modernidade, com o desenvolvimento do capitalismo e seu crescente poder e domínio, passou a ser um discurso dominante. Sendo, assim, um discurso que estimula as relações através de objetos de consumo, como os dispositivos tecnológicos, os *gadgets*, o que também interfere no

relacionamento entre as pessoas, que ocorre também de forma virtual, ao ponto que Lacan previu que os sintomas de hoje estariam permeados pelos *gadgets*.

Para Lacan (2008), o sujeito do capitalismo foi construído pelo forjamento da mercadoria, que Marx denominou de *mais-valia*, pois, na medida em que se produz a mercadoria, o sujeito precisa renunciar ao seu gozo e trabalhar para a produção. O que articula essa renúncia é a função do *mais-de-gozar*, que pode se dar pelo gozo através do consumo dos objetos, essa função é reconhecida por Lacan como impulsionadora do mal-estar, pois funciona a favor da obtenção da mais-valia para o capitalista.

2 O MAL-ESTAR EM FREUD

O desenvolvimento civilizacional, no que diz respeito ao convívio em sociedade, exigiu do ser humano a renúncia da satisfação pulsional, para que ocorresse uma evolução em relação aos relacionamentos sociais e ao trabalho. Isso ocasiona o surgimento de um desconforto do homem na cultura, que foi investigado por Freud no seu texto *O mal-estar na civilização* (1969 [1930]).

Conforme Freud, no texto *O futuro de uma ilusão* de (1969 [1927]), por mais que se suponha que a civilização seja um interesse universal, há uma hostilidade do homem diante das exigências do convívio em comunidade, fazendo com que a vida civilizacional se constitua como uma condição imposta ao ser humano. Em seu texto, Freud diz que a cultura e civilização não se diferenciam, apresentando características unívocas e inseparáveis, assim, tem o mesmo significado, ou seja, a cultura e a civilização são intrínsecas, se inter-relacionam e abarcam o conhecimento sobre a extração e distribuição da riqueza da natureza, para satisfazer as necessidades do homem, assim como as regras que regulam o convívio social.

Assoun (2003) faz uma leitura do conceito de cultura na psicanálise, a partir de Freud, do ponto de vista estrutural, perguntando pelo sentido de cultura. Para o autor, a investigação de Freud a respeito dos conceitos de cultura e civilização apresenta uma leitura sociocultural da modernidade em que a noção de cultura é multideterminada e sobredeterminada por uma série de avaliações. Desse modo, o autor reconstrói o campo semântico do termo *Kultur* em Freud, que inicialmente diz respeito a uma estrutura do “feito cultural” no sentido de conjunto de criações e instituições culturais que valorizam a cultura.

Em outro sentido, temos o “sujeito da cultura” e, aqui, se articulam os “elementos nocivos” da cultura, em relação a uma “carência cultural” ou uma “hostilidade pela cultura.” Em um terceiro ponto, a cultura é compreendida em seu movimento, tanto em relação ao “processo civilizatório” ou “desenvolvimento cultural”, sendo que o ápice desse “progresso civilizatório” é a renúncia da satisfação pulsional, a qual proporciona a constituição do “supereu cultural” (ASSOUN, 2003, pp. 148-50).

Para Freud (1969, [1930]), os dois grandes poderes que constituíram a civilização foram o amor e a necessidade, de forma que “Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana. O primeiro resultado da civilização foi que mesmo um número bastante grande de pessoas podia agora viver reunido numa comunidade” (FREUD, 1969 [1930], p. 121). Após o homem primitivo ter descoberto que a convivência

entre as pessoas melhoraria a vida, também passou a perceber que a convivência entre os homens poderia se dar através do trabalho. Na pré-história, a vida em comunidade passou a existir pela transformação da necessidade da satisfação sexual, a qual evoluiu para algo permanente, o que ocasionou a formação dos relacionamentos sociais. Isso levou o homem a unir-se à mulher e, a partir disso, também passou a existir a convivência junto aos filhos, o que deu origem à vida comunitária.

A partir do desenvolvimento do convívio social comunitário o homem passou a trabalhar, privando-se da sua vida amorosa, renunciando a satisfação pulsional para investir seu tempo no trabalho. Assim, a vida comunitária remete a um duplo viés: a compulsão para o trabalho e a vida amorosa, onde “o poder do amor, que faz o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e a mulher em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada – seu filho” (FREUD, 1969 [1930], p. 121).

A necessidade que impulsionou o homem a trabalhar estaria relacionada à necessidade de manutenção da vida dos membros da comunidade e à necessidade oriunda de um outro homem, que impôs por meio da coerção que este homem trabalhasse e lhe proporcionasse a riqueza. Em relação a esse aspecto de exploração do homem pelo trabalho, para Freud (1969 [1930]), é difícil compreender como a civilização age sobre seus participantes de um modo contrário ao de torná-los felizes.

Freud percebeu que as pessoas subestimam o que “verdadeiramente tem valor na vida” ao buscar “poder, sucesso e riqueza para elas mesmas” (FREUD, 1969 [1930], p. 81). Isso ocorre hoje em dia com naturalidade, uma vez que há um individualismo na busca da riqueza e do poder, disseminado pelo discurso do capitalista como algo primordial. Na visão de Freud, em relação aos bens materiais individuais, não deveríamos atribuir um verdadeiro valor, mas priorizarmos o nosso desenvolvimento intelectual, pensando na vida em comunidade e no que poderíamos realizar a favor da evolução do homem e da sociedade. Deste modo, toda a sociedade poderia usufruir de nossos feitos. Esta leitura de Freud estaria enunciando uma crítica a respeito do individualismo do sujeito quando centraliza o poder, o sucesso e a riqueza para si mesmo e, assim, deixando de pensar na fruição da riqueza como um bem comum, que poderia estar à disposição de todos?

Tendo em vista a história do desenvolvimento da civilização, Freud (1969 [1930]) questiona como o ser humano torna inofensivo seu desejo de agressão. Para ele, a agressividade do homem foi se internalizando e se dirigindo no próprio ego, retornando ao lugar onde se formou. O ego absorve uma parte dessa agressividade e o restante se coloca contra o ego, como supereu e, então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em

ação contra o ego a mesma agressividade. Esse processo gera uma “tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, e é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição” (FREUD, 1969 [1930], pp. 146-7).

Desse modo, a civilização dominou seu desejo de agressão, enfraquecendo-o através do desenvolvimento do superego, que passou a ser um agente de controle interno. A partir disso, percebe-se que a pulsão de destruição ou agressão constituiu o sentimento de culpa fundamentado por Freud. Esse agente, que inicialmente foi chamado de superego e, posteriormente, foi denominado de superego, desempenha uma função que “consiste em manter a vigilância sobre as ações e as intenções do ego e julgá-las exercendo sua censura. O sentimento de culpa, a severidade do superego é, portanto, o mesmo que a severidade da consciência” (FREUD, 1969 [1930], p. 160). A partir do superego, temos a percepção de estarmos sendo vigiados, porque, inicialmente, se instala o sentimento de culpa, por medo da autoridade externa, como uma forma de punição, ou seja, primeiramente se desenvolve o superego e, após, a consciência.

Conforme Porge (2014), para Freud, o superego se destaca do eu para julgá-lo, sendo em parte inconsciente ele se forma a partir das falas ouvidas dos pais ou de seus substitutos e a influência crítica dos pais é mediada pela voz. Para o autor, Lacan se insere na linha freudiana e vai adiante, ao identificar a voz do superego como um imperativo do gozo, ou seja, aquilo que o sujeito pode somente responder dissociado e destacado das leis simbólicas da linguagem, havendo uma cisão das relações do sujeito ao simbólico. É uma lei, mas sem dialética, ou seja, é ao mesmo tempo a lei e sua destituição, é o sabotador interno e esse caráter de discurso interrompido, parasitário, é o que permite assimilar o superego à voz. Essa voz interna do superego se mostra no sujeito quando ele se culpabiliza ou deprecia, é uma voz interna que vigia ou limita o seu gozo.

Conforme Freud (1969 [1930], p. 137), o surgimento da civilização colocou limites à sexualidade e à agressividade do homem com restrições diante da satisfação das pulsões, esse fato, na percepção freudiana, suprime parte da felicidade do homem e, na “realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições da pulsão.”

Dentre as maiores dificuldades encontradas pelo homem, Freud (1969 [1930]) destacou como um dos mais importantes o sentimento de culpa. Para o autor, esse seria o grande problema do desenvolvimento da civilização, pois o preço que se paga por tal avanço é uma perda de felicidade devido à intensificação do sentimento de culpa. Sentimento esse que nem sempre é percebido pelo sujeito neurótico, pois para Freud, (1969 [1930], pp. 159-60):

Mesmo na neurose obsessiva, há tipos de pacientes que não se dão conta de seu sentimento de culpa, ou que apenas o sentem como um *mal-estar* atormentador, uma espécie de ansiedade, se impedidos de praticar certas ações. [...]. A ansiedade está sempre presente, num lugar ou outro, por trás de todo sintoma; em determinada ocasião, porém, toma, ruidosamente, posse da totalidade da consciência, [...]. Por conseguinte, é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar*, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações.

Portanto, o desconforto do sujeito para a vida civilizacional exige do homem a renúncia da satisfação pulsional, fato que permite o desenvolvimento da civilização através do surgimento do supereu no sistema psíquico. Isso ocorre através da repressão da pulsão agressiva, que produz o sentimento de culpa inconsciente, que se manifesta como um sentimento de *mal-estar*. Desse modo, podemos localizar hoje o sentimento de culpa como uma base que sustenta e desencadeia uma diversidade de sintomas, no entanto, por vezes, o sujeito não se dá conta que seu sofrimento está envolvido pelo sentimento de culpa.

Além de favorecer o desenvolvimento da forma de vida na civilização, o supereu também é um elemento fundamental na constituição do sintoma. Isso indica que o *mal-estar* nem sempre é conscientemente identificado, mas pode se manifestar mais de modo inconsciente e, por isso, a dificuldade do sujeito em sair desse desconforto de forma independente.

Em referência ao sentimento de culpa inconsciente, Freud (1976, [1915]) considera que só podemos conhecer o inconsciente como algo consciente, após o inconsciente sofrer uma transformação ou tradução para algo consciente e vencer a barreira da repressão.

A cada dia, o trabalho psicanalítico nos mostra que esse tipo de tradução é possível. A fim de que isso aconteça, a pessoa sob análise deve superar certas resistências – resistências como aquelas que anteriormente, transformaram o material em questão em algo reprimido, rejeitando-o do consciente (FREUD, 1976 [1915] p. 191).

Sendo assim, o próprio “processo de repressão” impede que o conteúdo reprimido se torne consciente, permanecendo reprimido o sentimento de culpa. Desse modo, o sujeito não se dá conta de que desse sentimento de culpa pode se originar o seu sintoma e é nesse ponto que o sujeito pode usufruir da intervenção psicanalítica. No entanto, para Freud (1969, [1927]), se por um lado o desenvolvimento do supereu nos traz infelicidade, devido ao sentimento de culpa gerado, por outro lado, como veremos em seguida, ele também é visto

como um favorecedor do desenvolvimento cultural e da possibilidade de existência da civilização.

A mente humana vem se desenvolvendo desde os tempos primitivos por influência da coerção externa e da renúncia da satisfação pulsional. Nesse percurso de desenvolvimento, a coerção externa que se internalizou, permitiu o desenvolvimento de um agente interno: o supereu; e, por meio desse, a vida social se tornou possível. Freud (1969 [1927], p. 22) nos lembra que “toda criança nos apresenta esse processo de transformação; e é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social. Esse fortalecimento do supereu constitui uma vantagem cultural muito preciosa no campo psicológico”.

Por consequência desse desenvolvimento do supereu, passa a ser possível a vida civilizacional e o asseguramento da cultura, e não mais da necessidade da coerção externa, quando logicamente no sujeito já tenha se desenvolvido o supereu. Destarte, o supereu pode ser para nós um bem, ao proporcionar o desenvolvimento da civilização, mas, ao mesmo tempo, é também um gerador de sofrimento psíquico.

Freud (1969, [1927]) argumentou que a civilização é uma condição imposta por uma minoria de pessoas que detém o saber das formas apropriadas para a exploração e acumulação da riqueza. A imposição para que o homem introjetasse a cultura da exploração se exerceu através dos meios de poder coercitivo, sendo, portanto, através de coerção que a humanidade passou a assimilar a cultura e o trabalho.

No que se refere ao trabalho explorado ou escravizado, isso ocorreu após a descoberta de que o homem poderia trabalhar para outro homem e que através desta relação de trabalho, seria possível se obter riqueza. Desse modo, considerando a vida em comunidade e, em relação aos seus regulamentos e ao trabalho, a civilização se mantém dominada por um “certo grau de coerção” (FREUD, 1969, [1927], p. 18).

Compreende-se, assim, que o trabalho foi uma criação do homem a partir do modo de vida em comunidade e para o sustento de seus membros. No entanto, no percurso da história, passou a existir um sistema de exploração, segundo o qual o homem foi coagido a trabalhar e, naquela realidade, o trabalho se emancipou por um interesse de acumulação da riqueza. Aqui, novamente, percebe-se a referência de Freud ao poder pelo acúmulo da riqueza.

Tendo em vista a referência de Freud ao poder de coerção, ao qual o homem foi submetido, poderíamos questionar se há, na origem de tal poder, um fundamento capitalista. E, ainda, se sua origem não estaria relacionada ao que Lacan (1992) denominou, com base em Hegel, como o discurso do mestre, segundo o qual o laço social ocorre entre o senhor e o escravo, ou seja, estaria imposto um sistema de submissão a um grande Outro potente e

absoluto. Por fim, questionamos: a versão moderna desse discurso do mestre se enquadraria, hoje, no discurso do capitalista situado por Lacan?

Freud (1969 [1927], p. 21) considera que para o homem trabalhar é necessário a renúncia da satisfação da sua natureza pulsional, de modo que “toda a civilização repousa numa compulsão a trabalhar e numa renúncia à pulsão.” Devido à compulsão do homem para o trabalho e à renúncia da satisfação da pulsão, uma vez que essa é incompatível com a organização da cultura, ocorre o desencadeamento do mal-estar na cultura.

A partir disso, pode-se deslindar que uma das causas do desconforto do homem na cultura é a renúncia da satisfação pulsional, para que se possa trabalhar e se relacionar. Isso mostra que o tempo investido no trabalho passou a ser, também, um dos instaladores do sofrimento humano, devido à vida produtiva ter se constituído como uma forma de exploração e, conseqüentemente, um maior tempo da vida passou a ser investido no trabalho.

Para que seja possível nos relacionarmos socialmente e trabalharmos, é necessário, ao menos em parte, a renúncia da satisfação pulsional e, para que alcancemos a renúncia, as pulsões atravessam um processo de desenvolvimento no decorrer da vida e necessitamos transmutar as pulsões, ou mesmo obter uma defesa contra as pulsões, assim como esclarece Freud (1996, grifo nosso) no texto *As pulsões e suas vicissitudes*, de 1915, essa transformação se dá pelos seguintes destinos pulsionais: a) *a reversão ao seu oposto* (poderá ocorrer por um processo antagônico, por exemplo, da atividade para a passividade, ou da transformação do amor em ódio, visto a ambivalência desse sentimento no seu direcionamento); b) *o retorno em direção ao próprio eu* do indivíduo (aqui, por exemplo, uma ação que se dirigiria ao outro é direcionada ao próprio ego, como no caso da autopunição ou autoagressão). Essa transformação ocorre através da sujeição das pulsões, por essas polaridades (atividade-passividade, ego-mundo externo, prazer-desprazer) que dominam a vida mental; c) a *repressão* (diante do processo de satisfação de uma pulsão, ela se transforma em desprazer, ao modo que a repressão somente se dá quando houver uma cisão entre a atividade mental consciente e inconsciente, afastando do consciente determinado conteúdo e o retorno do conteúdo reprimido está articulado às formações substitutivas e aos sintomas); e d) a *sublimação* (pode se dar através de diversas atividades, em que há a exteriorização da intelectualidade e da criatividade, em fazeres que proporcionam o desenvolvimento cultural).

A partir dos destinos pulsionais há a ampliação do desenvolvimento cultural para a vida civilizada, o que possibilita os relacionamentos sociais. No entanto, em consequência da privação da satisfação pulsional, há o surgimento do mal-estar, pois, mesmo que a pulsão seja

destinada a vários objetivos, não há como a renunciarmos totalmente e, como efeito, ocorre a instalação do sintoma no psiquismo.

Entre as formas de desconforto na cultura, situadas por Freud (1969, [1930]), os sofrimentos acometem o homem principalmente de três maneiras, havendo: a) um sofrimento em relação ao próprio corpo, que com o tempo vai se deteriorando, perdendo a vitalidade e a saúde; b) um sofrimento frente ao mundo externo, que pode ser ameaçador; e c) um sofrimento oriundo dos relacionamentos, que pode ser o mais doloroso dos sofrimentos, por ser uma realidade já posta para nós, com um destino inevitável.

Por vivermos sob a pressão dessas possibilidades de sofrimento, Freud propõe que os homens se acostumaram a “moderar suas reivindicações de felicidade [...], e o próprio princípio do prazer [...] se transformou em princípio de realidade, sofrendo a influência do mundo externo”. Dessa maneira, o homem passou a viver de modo a “evitar o sofrimento” e não propriamente a buscar prazer, de forma que o foco em evitar o desprazer “coloque a de obter prazer em segundo plano” (FREUD, (1969 [1930], pp. 95-6).

Entre os meios que as pessoas buscam para superar o mal-estar, compreende Freud (1969 [1930], p. 93) que:

A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas. [...] satisfações substitutivas que a diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela. [...] As substâncias tóxicas influenciam nosso corpo e alteram sua química.

Como podemos perceber, diante da realidade constitutiva que provoca um conflito interno e pela não satisfação pulsional e, ainda, tendo em vista as dificuldades em lidar com frustrações, por vezes, há pessoas que utilizam intoxicantes na busca de satisfação imediata através da sensação de prazer e independência do mundo externo. Porém, tais intoxicantes, como diz Freud (1969, [1930]), servem somente como um “amortecedor de preocupações, é possível, em qualquer ocasião afastar-se da pressão da realidade e encontrar refúgio num mundo próprio, com melhores condições de sensibilidade” (FREUD, 1969, [1930], p. 97).

Ademais, se o uso de tóxicos serve como uma forma de alívio diante das exigências do mundo externo, ao mesmo tempo, na visão de Freud (1969, [1930]), seu consumo causa danos à saúde e desperdício de energia, que poderia ser utilizada para um outro direcionamento da vida, no sentido do aperfeiçoamento humano. Nessa pontuação de Freud, ele faz referência ao consumo e à dependência do sujeito a uma forma de consumir as toxicomanias, o que já

demonstra uma proximidade entre o consumismo ligado ao discurso do capitalista, que foi posteriormente teorizado por Lacan.

Freud (1969, [1930], p. 98), teoriza sobre os modos de afastar o sofrimento, obter satisfação e evitar a frustração em relação ao mundo externo, indicando a necessidade de deslocar a energia do aparelho mental, “reorientar os objetos pulsionais de maneira que eludam a frustração do mundo externo”, contando, para isso, com a “assistência da sublimação das pulsões”, que pode ocorrer por meio do “trabalho psíquico e intelectual”. É uma satisfação observada no que sente o artista em criar e o cientista ao solucionar problemas, porém essas formas de satisfações não são plenas, como visto anteriormente, pois o “sofrimento também pode se originar do próprio corpo da pessoa”.

A partir de tal enfoque, Freud (1969 [1930]) pontua que a sublimação é colocada no lugar da insatisfação das pulsões, de modo que a civilização é construída sobre uma renúncia da satisfação pulsional e essa passa a não mais ser satisfeita devido à repressão, à opressão e à coerção externa, as quais instigam o homem a entrar nas relações de exploração do trabalho, apesar de sua impossibilidade em renunciar totalmente a satisfação da sua condição pulsional. Sendo assim, a sublimação da pulsão “torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada” (FREUD, 1969 [1930], p. 118).

Isso se relaciona ao fato que a civilização, por um lado, limitou a liberdade do homem, mas, por outro, favoreceu o desenvolvimento pulsional. Segundo Freud (1969, [1930], pp. 117-8), “podemos caracterizar esse processo referindo-o às modificações que ele ocasiona nas habituais disposições pulsionais dos seres humanos, para satisfazer o que, em suma, constitui a tarefa econômica de nossas vidas.” Além disso, o autor não concorda “com o preconceito de que a civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada para a perfeição, pré-ordenada para os homens.” Todavia, entende a civilização como um processo peculiar que a humanidade experimenta, havendo uma semelhança entre “os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo”, e um dos caminhos para sua expressão se dá através da sublimação, considerada por Freud como uma forma de evolução cultural.

Freud (1969, [1930]) esclarece que devido à renúncia da satisfação da pulsão, ocorre uma ‘frustração cultural’, que se dá em nosso percurso de desenvolvimento para que absorvamos a cultura, e isso também envolve os relacionamentos sociais, por isso a não satisfação da pulsão de morte é a causa da hostilidade, ou agressão na civilização. Ao mesmo tempo, em relação a sua privação, isso não poderia se dar impunemente e, devido à nossa dificuldade de privação da satisfação pulsional, para Freud, isso pode gerar sérios distúrbios.

No entanto, ao mesmo tempo em que resistimos à renúncia pulsional, esta é necessária para o desenvolvimento da cultura e da vida civilizacional.

Uma das formas de superarmos nosso desalento e buscarmos alguma felicidade, segundo Freud (1969, [1930], p. 101), é através da “técnica da arte de viver”, uma forma de vida que tem a ver com a nossa relação amorosa, e o amor sexual pode nos proporcionar uma intensa experiência de prazer, tornando o “amor o centro de tudo” em nossa vida e levando-nos a buscar toda “satisfação em amar e ser amado”, o que seria “um modelo para nossa busca da felicidade.” No entanto, a respeito de nossas relações amorosas, Freud diz que

nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor. Isso, porém, não liquida com a técnica de viver baseada no valor do amor como um meio de obter felicidade (FREUD, 1969[1930], p. 101).

A partir dessa citação, compreende-se o quanto o amor é importante para a vida. É o que pode nos proporcionar felicidade, ainda que essa felicidade perdure apenas até que percamos a pessoa amada e isso nos gere o maior dos sofrimentos. Apesar dessa condição, à qual estamos expostos, em relação ao sentimento de felicidade, Freud (1969[1930]) dispôs que temos a tendência de perceber as pessoas de forma objetiva e, a partir de nosso ponto de vista, através da nossa própria necessidade ou sensibilidade, “a felicidade, contudo, é algo essencialmente subjetivo” (FREUD, 1969[1930], p. 108). Esse conceito freudiano demonstra que a felicidade é algo singular para cada sujeito.

Freud (1969[1930], pp. 94-5) considera que somos dominados pelo princípio do prazer. “Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre a sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto o microcosmo”. Assim, vivemos em busca do prazer e evitando o sofrimento, com oscilações em nossa vida psíquica entre a liberação de prazer e desprazer, não havendo a possibilidade do princípio do prazer se realizar ou se executar.

Nesse percurso, Freud entende que o plano da criação do universo não vai ao encontro de um ideal de felicidade para o homem, pois difere do princípio do prazer que está em nossa constituição psíquica. Nossa felicidade advém da satisfação de necessidades de forma momentânea, ou imprevisível, demarcando sua restrição. Por isso, sentimos um desconforto na relação com o mundo exterior, que pode ocorrer de modo mais corriqueiro em nossa vida, porque faz parte da própria constituição psíquica.

Para Freud (1969, [1930], pp. 144-5), a agressão constitui uma disposição pulsional original e autossustentada, e pode ser um impedimento para o desenvolvimento da civilização, esta “constitui um processo a serviço de Eros” e deriva da pulsão de vida, com o propósito de unir famílias, raças, povos e nações numa unidade da humanidade. A agressão deriva da pulsão de morte e se opõe ao progresso civilizacional. Porém, Freud descobriu que a pulsão de morte está “lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo.” Assim, o significado da evolução da civilização, para Freud, representa a luta entre Eros e a Morte, ou seja, a luta entre a pulsão de vida e de destruição, que constitui uma luta da espécie humana pela vida.

Quando Freud tratou das relações de trabalho e sobre os meios de obter a riqueza, considerando que um homem pode servir como riqueza para outro homem, ele se referiu à exploração do homem pelo homem através do trabalho. Desse modo, percebe-se que o discurso freudiano marca que o *mal-estar* na civilização também se relaciona a um sistema de exploração nas relações de trabalho, às quais o homem se submete, renunciando à satisfação da sua vida pulsional, para produzir a riqueza. Nesse sentido, se o homem é coagido a trabalhar, isso se deve por um interesse em explorar o seu tempo de trabalho, pois, através do seu trabalho, outro homem obtém ganhos. Esse fato nos remeteria ao tempo em que imperava o discurso do mestre, em que o escravo era explorado para que o senhor obtivesse a riqueza. E essa forma de exploração persiste até hoje, transmutada no discurso capitalista.

As formulações de Freud indicam que o homem tem que renunciar à satisfação pulsional, para trabalhar e se relacionar com o meio social, o que contribui para o desenvolvimento da civilização e, ao mesmo tempo, desencadeia o desconforto na cultura pela exploração sofrida pelo homem. As pontuações de Freud referem que o sofrimento do homem emerge também do inconsciente, devido à repressão da satisfação das pulsões, na estrutura psíquica, que se manifesta através do sintoma.

3 O MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE

Neste capítulo, abordaremos a configuração do desconforto do sujeito na atualidade, partindo do questionamento do momento contemporâneo, percorrendo desde a sociedade disciplinar para a sociedade de controle atual, investigando como foram produzidas pelo capitalismo neoliberal, as novas formas de subjetividades.

3.1 A PROBLEMATIZAÇÃO DO CONTEMPORÂNEO

A contemporaneidade foi interrogada por Agamben em relação ao tempo vivido pelo sujeito contemporâneo. Agamben (2009), em seu texto: *O que é o contemporâneo?*, defende que cabe ao sujeito contemporâneo se defrontar com as hiências de seu tempo. Além disso, diz que o contemporâneo, tal como o poeta, deve olhar para o que já passou, como num passo suspenso e procurar perceber o escuro na luz, entre o que está por vir e o que já se foi, de modo a buscar compreender o tempo anterior nas suas fraturas.

Como escreve Agamben (2009, p. 62), “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são para quem os experimenta contemporaneidade, obscuros”. Nesse sentido, o autor entende que todos os tempos são obscuros para quem nele vive e que o contemporâneo deveria perceber a obscuridade do seu tempo. Entretanto, como essa percepção seria possível?

Perceber o escuro do hoje implica na habilidade de ver através da luz a sua sombra, o escuro da época, “o contemporâneo percebe o escuro de seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que a luz, dirige-se direta e singularmente a ele” (AGAMBEN, 2009, p. 64).

Ser contemporâneo é viver o momento presente e, mesmo permeado pela obscuridade do seu tempo, é buscar perceber no escuro do que se está vivendo, a claridade impossível de lhe atingir. Essa luz do presente se dirige e se distancia ao mesmo tempo, por isso é tão difícil perceber o escuro da época, pois se vive num tempo de fratura, que pode ser o tempo mais distante, e o “compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico algo que urge dentro deste e que o transforma” (AGAMBEN, 2009, p. 65).

Um exemplo da experiência com o tempo em que se vive, para Agamben (2009), é a moda, que introduz uma descontinuidade entre a atualidade e a inatualidade, ou seja, estar na moda ou não estar mais na moda, porém os tempos de estar ou não estar são inapreensíveis. O autor questiona qual seria o “agora” da moda, seria o momento em que o estilista cria os traços e as nuances da nova moda? Ou o momento em que o desenhista a modula para que seja confeccionado o protótipo? Haveria de ser no momento do desfile em que os manequins desfilam exibindo as roupas? Ou ainda, quando as pessoas reconhecem aquela moda como tal e dela fazem uso?

O momento oportuno da moda é inapreensível, pois no instante em que pronunciássemos: - Estou na moda! Já estaríamos fora da moda. Por isso, o estar na moda é estar no mesmo instante atualizado e desatualizado, de modo que estar dentro e fora da moda corresponderia em estar dentro e, ao mesmo tempo, fora do tempo em que estamos vivendo. Assim, a temporalidade da moda se assemelha ao tempo atual, fazendo comparações entre o presente, o passado e o futuro, no sentido em que a moda pode “reatualizar qualquer momento do passado [...] re-chamar, re-evocar e revitalizar aquilo que tinha até mesmo declarado morto” (AGAMBEN, 2009, pp. 68-9).

Para Agamben (2009), a contemporaneidade se inscreve no presente e quem consegue perceber as marcas do arcaico (arké: próximo da origem), do antigo, no presente, pode dele ser contemporâneo. “Mas, a origem não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico, e não cessa de operar neste, como o embrião que continua agir nos tecidos do organismo maduro e como uma criança na vida psíquica do adulto” (AGAMBEN, 2009, p. 69).

Em vista disso, a origem se manifesta com força no presente, demarcando que a contemporaneidade se fundamenta na proximidade com a origem. Assim, nosso passado se atualiza no presente, e isso pode ser observado com nitidez em relação ao sintoma, que é algo do passado da vida do sujeito, que se atualiza no presente, como se não houvesse um tempo cronológico. Simplesmente o sujeito sente um desconforto que se atualiza a cada dia e, dessa maneira, o sintoma, oriundo do inconsciente, é entendido como algo da vida passada do sujeito, mas que se reatualiza e se repete no presente.

Referente ao nosso tempo, Pelbart (2000, p. 185) afirma que “ser contemporâneo de si mesmo é algo extremamente complexo”, pois dificilmente estamos realmente vivenciando somente o momento presente e, nesse sentido, podemos ser mais arcaicos do que temos consciência.

No texto *O futuro de uma ilusão*, Freud (1969 [1927], p. 15) diz que a subjetividade humana parece depender de questões pessoais frente a sua própria experiência e “quanto menos um homem conhece a respeito do passado e do presente, mais inseguro terá de mostrar-se seu juízo sobre o futuro.” Para o autor, portanto, a maioria das pessoas vive o momento presente de modo ingênuo e, para transformar isso, primeiramente, teriam que tomar uma distância que lhes permitissem a capacidade de observar o presente e julgar o futuro. Para alcançar esse ensejo, no entanto, teriam que ter tido experiências para produzir essa avaliação. Dessa maneira, ser contemporâneo é buscar perceber além do que se vê, é trazer à luz do presente o passado.

Na atualidade, por exemplo, temos ainda os discursos midiáticos, que são tidos como verdade absoluta, por sua relação com o discurso dominante e por sua ideologia, que impõe essa verdade, como se fosse uma luz evidente. No entanto, a verdade pode estar simulada no escuro de nosso tempo. Seremos realmente contemporâneos se conseguirmos perceber o que está nessa obscuridade, no que está implícito ou silenciado. É a partir dessa forma de percepção que é possível resistir ao que está sendo imposto através da ideologia dominante, de todo modo, a luz que podemos ver, por vezes, pode ofuscar as verdades que se simulam em cada tempo, mas que podem se mostrar nas épocas posteriores à existência. Essa luz ofuscante na atualidade estaria sendo refletida também pela cultura do espetáculo?

No que se refere à percepção frente ao tempo em que se vive, ao conhecimento da subjetividade existente em sua época, Lacan (1998), no seu texto: *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*, considera fundamental ao psicanalista, diante do exercício de sua atividade psicanalítica, conhecer os modos de subjetivação de sua época. Para ele, caso o psicanalista não faça isso, seria melhor que renunciasse a exercer a psicanálise. Além disso, Lacan diz: “como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico” (LACAN, 1998, p. 322). Isso demonstra a tamanha importância atribuída por Lacan ao psicanalista, em conhecer e perceber a subjetividade de sua época, para que se cumpra com ética a sua função analítica.

Conforme Kehl (2009), em *O tempo e o cão*, desde o mundo moderno, ocorrem extremas transformações na temporalidade. A autora cita Walter Benjamin (apud Kehl, 2009, p. 153), afirmando que tais mudanças foram “causadas pela predominância da técnica não apenas sobre outras formas de relação com a natureza, mas acima de tudo das relações entre os homens.” Essa mudança ocorreu predominantemente pela influência da inovação tecnológica, das guerras e da industrialização, que dificultaram a troca de experiências entre as pessoas e, a partir do desenvolvimento da técnica, teria ocasionado um empobrecimento do

saber, pois é através da *experiência* e de sua transmissão que se provê o sentido à vida e se compartilha a sabedoria acumulada.

Segundo Kehl (2009), a palavra experiência (*Erfahrung*) tem o sentido daquilo que, ao ser vivido, produz um saber possível de transmissão e, se for passado adiante, enriquece o que foi vivido para quem a experiência é transmitida e também para aquele que a experienciou, uma vez que “é no ato da transmissão que a vivência ganha estatuto da experiência” (KEHL, 2009, p. 162). Nesse sentido, a experiência envolve o laço social com o outro, pois, como esclarece Kehl:

Assim como um significante representa o sujeito para outro significante, assim como nenhum ato de linguagem se completa fora da relação com o outro, o sentido e o saber extraídos de uma vivência só adquirem o estatuto de experiência no momento em que aquele que os viveu consegue compartilhá-los com alguém (KEHL, 2009, p. 162).

Com relação à transmissão das experiências, a autora Kehl (2009) assinala que isso pode se dar através das narrativas que são executadas em um tempo diferente da produção mecanizada, caracterizada pelo desenvolvimento do capitalismo. Enquanto as formas históricas do trabalho e a transmissão de experiências foram oriundas da época pré-capitalista, nas comunidades de artesãos, de agricultores, nas aldeias da Europa medieval, das atividades domésticas, das tarefas feitas sem pressa, mantendo o psiquismo disponível para o devaneio, as lembranças, as reminiscências, dedicado a contar e lembrar histórias e, assim, transmitir as experiências. Hoje, ao contrário da vida pré-capitalista, a transmissão das experiências, do mesmo modo, parece ser inatingível e, devido ao desenvolvimento das tecnologias e à vida acelerada pelo envolvimento no trabalho e ao domínio do capitalismo, vivemos de acordo com o tempo das máquinas.

Como disposto por Kehl (2009, p. 160), o “trauma destrói, pelo menos em parte, o valor da experiência”, havendo uma dificuldade de simbolização do trauma no psiquismo, por um “excesso de energia” que “invade o psiquismo” e exige o “movimento de retorno à cena traumática, que toma duas vias psíquicas opostas.” Em uma primeira via há uma “tentativa de simbolização – ao ligar a energia livre a uma cadeia de representações”; e, em uma segunda via, “a repetição do trauma”, num “movimento repetitivo [...] do gozo da pulsão de morte: daí a conexão, não tão óbvia quanto parece, entre vivência traumática e episódios depressivos.” Isso indica que o sujeito depressivo vive a partir do trauma, o gozo repetitivo da pulsão de morte, e isto quer dizer que ainda não alcançou a elaboração do trauma, necessitando, muitas vezes, da escuta psicanalítica para que transforme o gozo sintomático.

Para Kehl (2009, p.161), a maior parte de nossa vivência está ligada ao tempo dedicado à vida produtiva na atualidade, onde o valor do tempo é medido e associado ao capital, por isso o pavor a tudo que se concebe como “perda de tempo”, que seria análogo à “perda de dinheiro”, assim como o uso do tempo livre, acaba se tornando idêntico ao do trabalho, pois o pouco tempo ocioso é preenchido com alguma atividade. Nesse sentido, o sentimento de vida vazia “decorre da supremacia da vivência sobre a experiência”, em que as atividades de lazer e de tempo livre para a imaginação acabam não sendo valorizadas por serem percebidas como antiprodutivas e, dessa mesma maneira, também é percebida a “experiência do inconsciente”.

Isso remete ao fato de que a vida do sujeito está tomada pelo tempo de produção capitalística. No entanto, essa nova forma de vida tem se articulado ao mal-estar crescente na atualidade e, como teoriza Freud (1969 [1930]), a renúncia pulsional a favor do esforço para o trabalho. Ademais o trabalho quando executado de modo compulsivo, é um dos grandes causadores do desconforto atual.

A partir disso, se destaca que hoje há uma ideologia em relação ao tempo do trabalho e, enfatiza que é importante produzir, levando a uma crescente desvalorização do tempo livre para estarmos a sós e usufruirmos de um tempo à maneira que for importante para cada um. O que diz o discurso do capitalista é que ‘devemos estar ocupando bem o tempo’, de preferência, fazendo algo que envolva a produção ou o consumo, em uma demanda em que o consumo traria felicidade, por exemplo: viajando para diferentes lugares e sempre consumindo serviços.

Dessa maneira, a maior parte do tempo da vida é dedicada à produtividade, para que se atenda às demandas do sistema capitalista. Nesse contexto, as experiências são quase inexistentes, interferindo no modo de vida na atualidade, a partir da qual a subjetividade fica desamparada, diante das exigências sobre o *eu* que se coloca em destaque, com demandas tais quais: ‘você precisa ser, fazer, ter...’.

Assim, devido à fadiga decorrente de árduas tarefas exigidas e diante de tanta pressão, por vezes, o sujeito não dá conta de dar um sentido saudável a sua vida, deixando de viver o momento, por estar em uma pressão constante e vivendo aceleradamente os dias, sem perceber o presente, o que vem contribuindo para o sofrimento psíquico e sua vasta medicalização por meio dos psicofármacos.

Essa forma de vida acelerada é mostrada no filme *Click*, de Frank Coraci, no qual o ator protagonista, Adam Sandler, faz o papel de um arquiteto que deseja ser sócio da empresa em que trabalha, mas, para isso, tem que desenvolver projetos além do expediente, levando

muito trabalho para à casa. Devido ao excesso de trabalho, ele não consegue dar atenção à família, à esposa, nem aos filhos e vive uma vida exclusivamente para o trabalho, de forma acelerada.

Em uma das cenas do filme, ele vai a uma loja para comprar um controle remoto universal. Na loja, ele se deita em uma cama e tem um sonho. Durante o sonho, o anjo da morte lhe dá de presente o controle remoto que desejava comprar e, através do controle remoto, ele consegue viver sempre no futuro, antecipando tudo o que viveria, principalmente a sua promoção no trabalho. Ele passa a não viver as situações frustrantes, a não resolver os impasses no relacionamento com a esposa, a não dar mais afeto e atenção aos filhos, ignora o convívio com seus pais. Também passa a não cuidar da saúde e adocece.

Como vive sempre à frente do seu tempo, não sabe o que aconteceu no seu passado, assim, vive no “piloto automático” e escolhe viver somente o que não lhe causa frustração, como uma fuga do enfrentamento da realidade. Vive somente o que lhe dá prazer e, conseqüentemente, vem a perda da família, a perda da saúde e a obesidade. A desaceleração chega como um presente real, até que ele vai parar na UTI do hospital e se depara, como efeito da sua vida acelerada, com a própria morte.

Essa cena do filme promove uma reflexão em relação à vida cotidiana atualmente e instiga que estejamos atentos à seguinte indagação: onde a aceleração acirrada levará o homem?

Em relação às formas da sociedade operar as tecnologias no tempo, Pelbart (2000) nos situa sobre as que produzem determinadas experiências ou vivências do tempo. Numa divisão sucinta, o autor considera que a sociedade percorreu por três modalidades temporais de comunicação e transmissão. A primeira modalidade diz respeito à da sociedade primitiva, cuja tecnologia foi a oralidade. Em seguida, temos a sociedade civilizada, que evoluiu além da oralidade para a escrita, em que a memória teve a possibilidade de ser arquivada. E, por último, temos a sociedade contemporânea, que surge em um terceiro momento, também considerada como a sociedade informatizada, com suas tecnologias baseadas na informática. Assim, temos, ao mesmo tempo, a oralidade, a escrita e a informática, e uma nova forma de lidar com as tecnologias.

Hoje, o tempo não é mais pensado como circularidade, como na oralidade; ou linearidade, como no tempo da escrita, mas como uma “rede”, como um “rizoma temporal” (PELBART, 2000, p. 183-4), que lembra um “emaranhado de tempo em vez de um fluxo do tempo, faz pensar numa massa de tempo em vez de um rio correndo, lembra antes a Terra, cujos estratos coexistentes estão em constante remanejamento” (PELBART, 2000, p. 185).

Além disso, nossa vida atual é permeada por uma “mutação vertiginosa” (PELBART, 2000, p. 187), nos desorientando em nossa relação com o tempo (presente, passado, futuro) “nossa navegação no tempo ganhou aspectos inusitados. Já não navegamos num rio do tempo que vai de uma origem a um fim, mas fluímos num redemoinho turbulento, indeterminado, caótico.” A sensação é como se não habitássemos mais o tempo, mas numa “velocidade instantânea ou a fosforescência das imagens ou os bits de informação” (PELBART, 2000, p. 188).

Num contraponto ao que se refere à forma de lidarmos com o tempo, Byung-Chul Han (2016), em *Por favor cierra los ojos: a la búsqueda de otro tiempo diferente*, trata da importância do “tempo do silêncio” e, embasado em Hegel, diz que todo pensamento “racional é uma conclusão”. Essa não é uma categoria da lógica formal, mas ocorre uma “conclusão quando um início e um fim de um processo oferecem uma conexão com o sentido, uma unidade com sentido, quando estão enlaçados entre si” (HAN, 2016, p. 7).

Por exemplo, uma narrativa é uma conclusão, pois produz um sentido e, para isso, necessita ter determinado ritmo e temporalidade. Não somente o tempo narrativo é uma conclusão, mas um instante em que nos sentimos felizes, ou num instante contemplativo, ou também diante de uma fotografia, é necessário estar em silêncio, pois a “subjetividade absoluta se alcança somente em um estado de silêncio, por um esforço pelo silêncio (fechar os olhos significa fazer que a imagem fale no silêncio). A subjetividade absoluta é a subjetividade em forma de conclusão” (HAN, 2016, p. 8). O autor entende que, por não nos voltarmos a nós mesmos e realizarmos as conclusões necessárias, a nossa subjetividade pode se tornar depressiva, pela interferência da aceleração constante, que leva ao esgotamento.

Diante de nossa vida acelerada, Han (2016) acredita que há uma incapacidade de conclusão, pois as mudanças são rápidas pelas redes digitais e a rápida troca de imagens impossibilita “fechar os olhos”, o que poderia ser um tempo contemplativo, mas as “imagens estão construídas” de modo que não admitem a contemplação, ainda mais, há uma “coação à permanente vigília e visibilidade” (HAN, 2016, p. 9).

Isso leva à aceleração, que vivida diariamente dificulta a reflexão, já que o pensamento não é possível sem o silêncio, para iniciarmos e concluirmos nossos processos de reflexão, sobre o próprio dia vivido. Assim, “a aceleração tem sua causa na incapacidade geral de concluir e terminar” e se expressa numa “ruptura do obstáculo temporal”, onde o tempo perde seu “ritmo”, sua “direção”, desaparecendo, desse modo, o “tempo justo e bom”. O próprio sono é uma forma de conclusão e a insônia se origina da “incapacidade de concluir”. No

entanto, hoje, fechamos os olhos pelo cansaço e por estarmos esgotados, e “simplesmente os olhos se fecham, o que não é nenhuma conclusão” (HAN, 2016, pp. 11-2).

Isso ocorre na medida em que o dia passa, a noite adentra e não se reflete ou se conclui o dia, que se torna uma experiência de aceleração. Por causa desse automatismo, por vezes, o efeito é a insônia, como um sintoma da vida acelerada.

Segundo Byung-Chul Han, em *En el enjambre* (2014b), atualmente o meio digital nos programa a ponto de nos tornarmos dependentes ou não percebermos o quanto este meio nos afeta, nos aprisionando ao seu uso ou desencadeando um mal-estar psíquico, tornando as nossas ações guiadas por processos automáticos, como se não fossemos sujeitos responsáveis por nossas decisões. Nesse sentido, a máquina digital e do capital constituem uma terrível aliança que aniquila nossa liberdade de ação.

Para Han (2014b), a sociedade atual é uma sociedade do rendimento que nos isola e o sujeito explora a si mesmo até entrar em colapso e, por vezes, desenvolve uma autoagressividade que pode culminar em suicídio. E, devido à velocidade das informações, hoje todos estamos afetados pela “IFS (*Information Fatigue Sindrom*), o cansaço da informação, é uma doença psíquica que se produz por um excesso de informação, [...] paralisa a capacidade analítica, perturbação da atenção, inquietação geral ou incapacidade de assumir responsabilidades” (HAN, 2014b, p. 88). Esse excesso de informação dificulta a capacidade de pensar e analisar com clareza para distinguir o que é essencial, num ponto que a informação se torna “deformativa” e a comunicação, “acumulativa” (HAN, 2014b, p. 89).

Além da IFS, ocasionada pelo cansaço da informação, Han (2014b, p. 90) sugere que a IFS também pode gerar sintomas relacionados à depressão, situando a depressão como uma doença que faz de nossa sociedade hoje cada vez mais narcisista. Para o autor, as próprias redes sociais se caracterizam hoje como “mídias narcisistas”.

No entendimento de Han (2016), é necessário cultivarmos o bom tempo, o tempo-eu e o tempo do outro, e, para isso, necessitamos do tempo do silêncio, para que possamos contemplar o momento presente, refletir, para chegarmos às conclusões que são importantes em nossa vida, fazendo com que essa tenha sentido para nós. Desse modo, não passaremos pela vida de maneira automatizada e sem contemplarmos o nosso tempo. Percebe-se, assim, que a maneira que usufruímos o tempo é de nossa responsabilidade e a cada dia o que temos é o presente em nossas mãos, sendo importante que saibamos desfrutá-lo em equilíbrio entre os tempos: tempo-eu, tempo para o outro, o tempo de lazer e o tempo do trabalho. No entanto, por vezes, em nosso sistema capitalista esse é um ideal inatingível, visto que o tempo da produção capitalista invadiu os tempos da vida.

Mesmo que na atualidade a aceleração impeça a capacidade de conclusão e de apreendermos o sentido do tempo, torna-se necessário desenvolvermos a capacidade de reflexão e de assumirmos a responsabilidade sobre o modo com que lidamos com o próprio tempo, para que não sofram dos sintomas causados pela aceleração. É imprescindível, portanto, delimitarmos os diferentes tempos nas diversas funções que desempenhamos na vida, dando importância à reflexão e à conclusão em cada dia vivido.

Byung-Chul Han (2016), trata da importância do tempo investido para o outro nos relacionamentos presenciais, o que, no entanto, contraria o que propõe o capitalismo, porque a “política do tempo do neoliberalismo suprime o tempo do outro, pois essa modalidade temporal não traz rendimento. Em contraposição ao tempo-eu, que é isolado e individualizado, o tempo do outro funda a comunidade. Somente o tempo do outro resgata o eu narcisista da depressão e do esgotamento” (HAN, 2016 pp. 18-9).

Desse ponto de vista, o tempo em que nos relacionamos com o outro é um tempo de convívio e troca de experiências, o que torna o tempo agradável e saudável nas relações dos sujeitos uns com os outros. Ademais, esse tempo em que há um relacionamento presencial, remete também ao discurso do analista, em que se dá um relacionamento de um ao outro, marcado pela presença e permeado pela escuta do discurso do analisante. Semelhante a esse tempo para o outro, que Han enfatiza, o analista através da técnica psicanalítica, oferece um tempo de escuta, acolhendo as experiências, os desalentos, contribuindo para transformações na vida do analisante.

3.2 DA SOCIEDADE DISCIPLINAR PARA A SOCIEDADE DE CONTROLE

Contrariamente ao tempo investido para o outro, mas referente à capitalização do tempo do indivíduo explorado pelo capitalismo, Foucault (1987) teorizou que na época clássica, compreendida pelo autor como o período entre o Renascimento e a Modernidade, foi descoberto o corpo como alvo de poder que passou a ser percebido como um lugar onde as forças se multiplicavam. Por isso, o corpo precisou ser treinado, manipulado, modelado para que se tornasse obediente e respondente, a ponto de o homem ser visto como um “homem-máquina”, em uma “redução materialista da alma”, tornando-se um corpo dócil, compreendendo a “docilidade do corpo, que é adestrado pelas disciplinas” (FOUCAULT, 1987, p. 118).

A partir do século XVII e XVIII, Foucault (1987, p. 118) pontuou que os “processos disciplinares se tornaram fórmulas gerais de dominação”. Naquele momento histórico disciplinar, formou-se uma política das coerções, um trabalho sobre o corpo e a manipulação do comportamento, a partir da qual a disciplina fabricou corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’.

Isso demonstra que a coerção disciplinar fez com que o corpo ficasse mais apto e forte para a sua exploração econômica, mas, por outro lado, a sujeição e a dominação dos corpos se acentuaram, o que foi considerado por Foucault (1987) como uma invenção de uma nova anatomia política, que foi sendo introduzida aos poucos por instituições disciplinares: nos exércitos, nos colégios, nos hospitais, nas indústrias, onde o controle das atividades se dava pelo controle do tempo, do ritmo coletivo, dos atos e movimentos, em uma ordem de sucessão em “que o tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (FOUCAULT, 1987, p. 129).

As disciplinas tiveram o objetivo de capitalizar o tempo dos indivíduos, de maneira que o poder disciplinar elaborou processos individuais e coletivos de submissão dos corpos, ligando-os aos aparelhos de produção com a utilização exaustiva do tempo, visando ao máximo de rapidez e eficiência. Desse modo, através das técnicas de sujeição, o corpo se tornou um novo objeto e alvo de mecanismos em que o poder atuava, surgindo um corpo manipulado pela autoridade.

Conforme Deleuze (2013), saímos da sociedade disciplinar para “as sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea” (DELEUZE, 2013, pp. 219-20). A sociedade de controle surgiu a partir da terceira revolução industrial, com a mudança tecnológica e opera pela informática e computadores em que o capitalismo se direciona não mais para a produção, mas para o produto. Para o autor, essa é uma “mutação no capitalismo” que passa a operar numa forma de “sobre produção,” dirigindo-se para a “venda ou para o mercado”. Então, a sociedade atual de controle é permeada pelo consumo e, conseqüentemente, gera o endividamento do sujeito, de modo que transitamos do confinamento para o endividamento. Como pontuou Deleuze, “o homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (DELEUZE, 2013, pp. 227-8).

Essa realidade não seria uma forma de aprisionamento do sujeito, uma vez que na perspectiva do capitalismo tardio, que é o atual, o próprio endividamento do sujeito poderia ser considerado uma mercadoria e, ainda, envolve a aplicação de juros e taxas elevadas, em que se obtém ganhos sobre a dívida? Pelo o que se observa no cotidiano, esse fato é um

grande gerador de sofrimento, pois o sujeito, por vezes, apresenta dificuldade em sair do endividamento de forma independente e se sente sem saída, ocasionando a frustração, ansiedade, entre os diversos sintomas relacionados ao consumismo.

Esse novo modo de subjetividade do sujeito endividado na sociedade de controle, apontado por Deleuze (2013), vem ao encontro do que diz Bauman (2010), de que somos uma sociedade alimentada pelo consumo e pelo crédito, na qual para ingressar no endividamento nunca foi tão fácil, já para sair, nunca foi tão difícil, pois muitos são seduzidos pelos bancos a contrair dívidas, que se transformaram em uma forma de obtenção de lucro para o credor.

No entanto, isso gera um malefício para o consumidor, em que o crédito pode antecipar a satisfação, mas essa satisfação dura somente até se deparar com a existência da dívida, quando chega o momento de suprimir a ilusão e saber a verdade, de que se encontra endividado, a frustração pelo endividamento instalado não pode ser evitada.

No entendimento de Byung-Chul Han (2014a), na sua obra *Psicopolítica*, hoje somos sujeitos submetidos, pois nossa “liberdade” é uma forma de coação, assim vivemos numa forma de subjetivação que inclui o submetimento, e a “coação externa” se tornou uma “coação interna” em que o próprio sujeito se submete ao “rendimento e a otimização”.

Para o autor, ocorre uma transmutação na forma de poder, do discurso do mestre para o discurso do capitalista, quando o sujeito se submete ao sistema capitalista de modo automatizado. E, por sermos submetidos ao capitalismo através da coação interna e da repressão gerada por esse desconforto, somos privados de liberdade e desenvolvemos diversos sintomas, entre eles, “doenças como a depressão e a síndrome de *burnout* são a expressão de uma crise profunda da liberdade. São um signo patológico de que hoje a liberdade se converte, em diferentes vias, em coação” (HAN, 2014a, p. 7).

Essa coerção exercida de um para outro homem, Freud já havia apontado no seu texto *O futuro de uma Ilusão* (1969 [1927]), salientando que fomos induzidos a nos submeter ao domínio da exploração através do trabalho. Nessa perspectiva, Han (2014a) caracteriza que o sujeito do rendimento é considerado um “*escravo absoluto*” e não necessita estar diante do senhor para que trabalhe, pois ele “explora a si mesmo de forma voluntária”, vive uma “*mera vida e trabalha*”, e, na “dialética do senhor e do escravo de Hegel, não trabalha, mas *unicamente goza*” (HAN, 2014a, p. 7). Não se trata, portanto, nem de um trabalho e nem de um gozo somente para si, mas a favor de um gozo e de um ganho para o senhor.

Esse gozo a favor do senhor, pontuado por Han (2014a), é um gozo do outro, dos ganhos do senhor, por isso o escravo tem uma ‘mera vida’ e o trabalho não o torna livre, pois ele segue sendo escravo, vivendo na armadilha do gozo do Outro, ou seja, é o gozo que o

escravo tem, trabalhando e sendo explorado. Porém, esse gozo do Outro, como esclarece Maliska (2017 p. 123), é uma “suposição do sujeito, pois ele supõe que o Outro possui um gozo absoluto e pleno. O sujeito atribui um gozo pleno ao Outro, é sempre o Outro que goza e para ele nada.” No caso, o gozo do escravo não é um gozo plenamente próprio, mas “sob a forma do gozo do Outro.” Então, na verdade, não é um gozo para si, para que usufrua do resultado do seu trabalho, pois quem tem os ganhos com o gozo do escravo é quem o explora.

Referente ao trabalho e ao capital, Byung-Chul Han (2014a, p. 10) diz que “já não trabalhamos mais para nossas necessidades, senão para o capital. O capital gera suas próprias necessidades, e nós, de forma errônea, percebemos como próprias.” Ao ponto em que “o capital representa uma nova forma de subjetivação”. A dominação repressiva do regime neoliberal faz com que o sujeito passe da “autoexploração” para uma “autoagressão” e, conseqüentemente, torna-se um sujeito “depressivo”. Assim, a subjetividade contemporânea induzida pelo capital se transformou do capitalismo industrial para o neoliberalismo atual, de maneira que essa “mutação do capitalismo” modificou as formas de trabalho e a própria subjetividade, segundo a qual, cada um passou a ser senhor e escravo de si próprio, explorando a si mesmo, promovendo também o próprio adoecimento, pela submissão a esse novo modo de exploração capitalista.

Byung-Chul Han (2014a, p. 23) salienta que o neoliberalismo é a forma de capitalismo atual e, por causa de uma “mutação do capitalismo”, a capacidade psíquica é usada como força produtiva, aliada à psicopolítica, com enfoque na forma de produção imaterial, sem a preocupação corporal. Assim, o corpo deixa de estar no centro da produtividade como esteve na “sociedade disciplinar biopolítica”, cedendo espaço para os “processos psíquicos e mentais” na produção de informações e programações. De modo que o “regime neoliberal” atua de “forma sutil”, induzindo a otimização, o submetimento, a liberdade e a exploração, a ponto de que o sujeito “reproduz por si mesmo as formas de dominação”. Segundo essa forma de poder, que se exerce de maneira obscura, o sujeito aceita a “autoexploração”, sem ter consciência do quanto está sendo explorado. Considerando esse entendimento de Han, também Deleuze percebe semelhantemente que o controle é uma forma de poder que é introjetado pelo sujeito, ao ponto que é o próprio sujeito quem reproduz em si a forma de controle e dominação.

Hoje a produção é marcada mais pela emoção e pela cultuação, do que propriamente pelo valor de uso dos produtos. Para Han (2014a, pp. 38-9), “a emoção se converte em meio de produção” e o que se vende no “capitalismo de consumo” são “significados e emoções”, pois se utiliza das emoções para incentivar a compra e gerar novas necessidades, de modo que

“as emoções se desdobram mais além do valor de uso” e denotam uma amplitude maior e até infinita de consumo.

As emoções são reguladas pelo sistema límbico, que é a sede dos impulsos e influenciam o consumo por serem uma parte não consciente, sobre a qual não exercemos um domínio, por isso podem estar ligadas, entre outras, às ações consumistas, e “a psicopolítica neoliberal se apodera da emoção *para influir nas ações a este nível pré-reflexivo*. Por meio da emoção chega até o fundo do indivíduo. Assim, a emoção representa um meio muito eficiente para o controle psicopolítico do indivíduo” (HAN, 2014a, p. 40, grifo do autor). Segundo o autor, a psicopolítica digital, através dos espiões digitais, tem fácil acesso aos processos psíquicos, sendo capaz de uma previsibilidade que leva ao “*fim da liberdade*” (HAN, 2014a, p. 50). Dessa maneira, o autor defende que a psicopolítica desenvolve um controle pleno dos sujeitos, instaurando, na atualidade, uma verdadeira crise da liberdade, considerando que o neoliberalismo transformou o psiquismo na maior força de produção e, por meio da psicopolítica, utiliza um poder sedutor e inteligente para que os indivíduos se submetam à dominação. Esse submetimento, ainda assim, não ocorre de forma consciente e o sujeito, por vezes, acredita ser livre, quando, na verdade, o sistema capitalista explora sua liberdade.

Vemos, portanto, que da sociedade disciplinar para hoje ocorreu uma transformação na forma do controle dos indivíduos. Pelbart (2000, p. 29) diz que o controle ocorre num espaço em que existe uma ampla mobilidade, apesar disso, hoje há mais controle do que antes, a ponto de nos sentirmos “prisioneiros a céu aberto”, vigiados pelos controles eletrônicos que nos rastreiam e monitoram.

Desse modo, percorremos do confinamento para uma nova forma de prisão, de modo que o mal-estar do aprisionamento continua na atualidade, mesmo encoberto por uma noção de liberdade. Estamos vivendo numa sociedade em que produzimos, consumimos e nos entretemos ao mesmo tempo, onde as fronteiras entre a escola, a empresa e a família se diluíram, e assim nosso tempo é um tempo para fazer tudo instantaneamente, não havendo os limites que existiam entre trabalho e lazer, como há pouco tempo atrás na sociedade disciplinar.

Nessa perspectiva, há semelhanças no entendimento tanto diante do submetimento do sujeito, enfatizado por Han, quanto o aprisionamento em Pelbart, em que o tempo do sujeito é tomado pelo sistema de produção capitalista. Assim, os autores reconhecem que há o fim da liberdade do sujeito que se submete e se aprisiona no sistema produtivo e, como efeito, há uma crise da liberdade tomada pela vida produtiva e do capital. Essa realidade, leva ao

esgotamento que mantém o sujeito na condição de sobrevivente e numa forma de sobrevida, como concordam Pelbart e Agamben.

Dentre os sintomas atuais, o que se sobressai, segundo Pelbart (2013, p.19), é o esgotamento como uma sintomatologia molecular. O autor nos questiona sobre o que nos leva ao esgotamento hoje e se pergunta do que estamos esgotados, compreendendo que há uma “cartografia coletiva, inacabada, movente, dos avessos do niilismo biopolítico – o esgotamento obedece a uma lógica similar ao do niilismo e à da biopolítica”, é semelhante à fita de Moebius e, quando vai ao seu limite, se torna possível advir o seu avesso e se mostrar do lado de fora. Nessa via, Pelbart entende que o esgotamento também indica pontos de compressão dos quais se depreendem novas formas de percepção em que um modo fundamental é perceber o que esse esgotamento representa e, por vezes, se apresenta como um efeito desta forma de controle dos corpos exercido pela biopolítica.

No que diz respeito à vida na atualidade, segundo Pelbart (2013), é uma vida permeada pela sobrevida, mas “o biopoder contemporâneo, contudo, segundo a singular interpretação de Agamben, já não se incumbe de fazer viver, nem de fazer morrer, mas de *fazer sobreviver*. Ele cria *sobreviventes*. E produz a *sobrevida*”, reduzindo o homem a uma dimensão não humana, a uma vida vegetativa, a um mínimo biológico. Essa condição de sobrevivente, imposta ao sujeito, é um efeito do biopoder, “que abarca a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência, [...] a abordagem biológica da vida numa escala ampliada” (PELBART, 2013, p. 27), atuando com o poder sobre a vida.

Além disso, Pelbart (2013) pontua que hoje há um superinvestimento no corpo em que o foco do sujeito se deslocou para a dimensão corporal e tudo se direciona ao corpo: a sua imagem, a saúde, a longevidade. Agora cada sujeito se submete a disciplinar o próprio corpo conforme os padrões científicos e estéticos, não havendo mais a necessidade da docilização dos corpos, como há 100 anos, em que a disciplina era imposta pelas instituições. Nisso também ocorre a influência da cultura do espetáculo, que segue o modelo de celebridades, numa idealização da imagem corporal, e “abraçamos voluntariamente a tirania da corporeidade perfeita em nome de um gozo sensorial cuja imediaticidade tornam ainda mais surpreendente o seu custo em sofrimento” (PELBART, 2013, p. 27).

Isso quer dizer que a coerção, hoje, modula “um corpo fascista”, ou seja, um modelo de corpo inatingível para a maioria dos sujeitos, que vivem numa “condição de inferioridade” e como “sobreviventes”, marcando o domínio da vida nua que, na atualidade, reduz o corpo “ao mero corpo, do corpo excitável ao corpo manipulável, do corpo espetáculo ao corpo

automodulável” (PELBART, 2013, pp. 27-8). Para o autor, esse fato traz à tona que o cuidado com o corpo já não visa mais ao cuidado de si, e da bela vida, como no passado, mas visa ao próprio corpo na conquista da saúde, da beleza, da boa forma, tornando perceptível que a felicidade se atingiria pelo conhecimento científico e pela estética.

No que diz respeito ao consumo, ao hedonismo e ao gozo do corpo, Lacan (1992) considera que o sujeito vive num incessante movimento da busca de gozo. Há sempre uma busca de um gozo a mais, isso quer dizer que o sujeito vai além de somente a busca do prazer, mas, prioritariamente, procura obter o gozo, que pode, também, se dar de modo compulsivo. Nessa lógica capitalista atual, não há somente um prazer pelo consumo, mas algo que vai além do prazer, ou seja, um gozo pelo consumo e ao gozo do próprio corpo, que é cada vez mais instigado pelo discurso do capitalista, em que o corpo é situado num lugar que ‘necessita’ atingir cada vez mais gozo.

No que concerne ao sobrevivencialismo, no que diz respeito à vida do sujeito sobrevivente, como considera Agamben, do mesmo modo Pelbart (2013, p. 29) o relaciona a uma “*vida besta*”, ou seja, a redução a uma “vida nua”, à “depreciação da vida”, segundo o qual se vive um modo de vida em que não há reflexão, uma “sobrevida”, que remete ao “estágio último do niilismo contemporâneo”. E o niilismo se dá a ver em nosso próprio esgotamento, em nosso “estado hipnótico consumista”, nos levando a um estado letárgico.

Para o autor, portanto, a catástrofe estaria instalada em nosso cotidiano, não apenas em atos espetaculares como, por exemplo, ocorreu em 11 de setembro. Diante disso, nosso corpo não suporta mais a coação, o adestramento civilizatório, a docilização imposta pela disciplina; e, ainda mais, o corpo não aguenta a “mutilação biopolítica, a intervenção biotecnológica, a modulação estética, a digitalização bioinformática, o entorpecimento” (PELBART, 2013, p. 30).

Como retrata o autor, nosso corpo não suporta mais sobreviver como se estivesse mortificado, um corpo anestesiado e narcotizado na fase terminal. O niilismo é a queda de uma interpretação dominante que abre espaço para o nada, numa decepção com a realidade do mundo, como se tudo fosse em vão e nada teria sentido, mas que também tem o seu avesso, pois, por um lado pode ser um sintoma e por outro uma força criadora. E, no entanto, nesse nada, há um desejo de encontrar uma verdade.

Para a superação do niilismo, Pelbart (2013) identificou que é “necessária a desconstrução do próprio homem” no sentido de desmontar o homem “na sua configuração escrava, ressentida, culpada, reativa” (PELBART, 2013, pp. 106-7). Em traços gerais, o niilismo pode se expressar “como filosofia, como religião, como moral, como estética, como

movimento social, como convulsão política, como violência revolucionária. Ele atravessa todos esses fenômenos como uma consciência difusa da desvalorização dos valores supremos” (PELBART, 2013, pp. 105-6). No entanto, esse nada, pode surgir como expectativa de encontrar uma finalidade, uma totalidade ou a verdade, mas, na realidade, não há equivalentes para essas categorias da razão, surgindo, como consequência, a decepção.

Conforme Pelbart (2013, p. 117), o niilismo é compreendido como “o empreendimento de negar a vida, de depreciar a existência”. Essa negação, além de dominar os pensamentos e sentimentos, “é constitutiva do homem”, de modo que o niilismo é uma negação que se direciona contra a vida e as dores que permeiam a vida, desde a angústia, a falta, a finitude, a castração, visto que a predominância da negação é em relação às desigualdades e às diferenças, o que ainda é muito evidente devido às diversas formas de discriminação do sujeito ou grupos sociais, o que desencadeia o padecimento atual.

Em relação ao poder do capitalismo, Pelbart (2013, pp. 124-5) escreve que a força do capitalismo é como uma “máquina social” composta por relações de dominação e exploração, que desenha as novas subjetivações como, por exemplo, “a nova figura subjetiva do homem endividado”, que é uma nova forma de subjetividade criada pelo capitalismo, que se utiliza das tecnologias para induzir ao fetiche pelas mercadorias, compreendidas como “tecnologias do feitiço do capitalismo contemporâneo”, que seduzem ao consumismo, através dos dispositivos bioinformáticos que interferem no modo do pensamento.

A leitura de Pelbart (2013, pp. 127-8) enfatiza que o biopoder age até nas moléculas do organismo, envolvendo a sexualidade e o corpo, e o capitalismo oferece produtos relacionados à vida erótica e exerce seu poder através do controle dos corpos em relação ao gênero e à vida sexual. Isso demonstra que “o verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade”, e todos os produtos consumidos relacionados ao corpo e à sexualidade são artimanhas do capitalismo, demarcando que hoje o biopoder abarca tudo o que se relaciona ao corpo, dispensando as instituições da sociedade disciplinar observadas por Foucault. O que é diferente de um poder impositivo, pois é o próprio corpo que deseja a diversidade de utensílios na busca de obter prazer sexual e ingere os farmacopornográficos (hormônios, drogas lícitas e ilícitas), os quais, por vezes, tornam o sujeito adicto ao seu uso.

Nesta mesma linha de pensamento, Bauman (2010) entende o capitalismo como um sistema parasitário e, assim como um parasita, o capitalismo necessita de corpos consumistas que o sustente. E, no decorrer do tempo, esse parasita destrói esses corpos, que vão se desgastando pelo consumo desenfreado.

No que diz respeito ao domínio planetário pelo capitalismo, na contemporaneidade, há uma ideia de planetarização do capital, que Pelbart (2013, p. 184) sinaliza como uma “totalização capitalística”, que não cessa de operar. Nesse sentido, a única ordem do mundo é a que une a indeterminação e a potência. Assim, encontramos-nos num limite entre a potência e a impotência e nossa subjetividade que se encontra modificada, sendo a potência inumana que a revira, e nosso entorno psicopolítico se dilui diante dessa metamorfose, como se algo acontecesse sempre atrás de nós e, por estarmos esgotados, não nos damos conta desse acontecimento.

A respeito dessa potência e impotência subjetiva, Agamben (2008) teoriza que a língua tem um papel fundamental diante da potência e da impotência em dizer algo, no sentido em que há uma possibilidade que remete a uma impossibilidade de dizer, sendo justamente nessa possibilidade entre a potência e a impotência do dizer, nessa cisão, que o sujeito pode se situar.

Compreende-se que essa possibilidade que remete a uma impossibilidade, por sua contingência de poder não ser e ao poder ter ou não ter a língua, coloca o sujeito num lugar de poder de uso ou não da língua. Ao modo que “o sujeito é, pois, a possibilidade de que a língua não exista, não tenha lugar – ou melhor, de que essa só tenha lugar de não existir, da sua contingência” (AGAMBEN, 2008, p. 147).

Dessa forma, o homem como ser falante tem a linguagem, mas há a possibilidade da língua não ser e não acontecer no sujeito. Nessa cisão entre o poder ser e o poder não ser da língua, por existir esse aspecto contingente, se faz possível que através da língua emergja a formação de uma subjetividade.

Pelbart (2013, p. 295) cita o exemplo dos prisioneiros do nazismo, que renunciaram a sobreviver, os que foram chamados por Agamben de muçulmanos, porque suprimiram o lugar da contingência e alguma possibilidade de vida e “encarnaram a existência do impossível”. Nesse caso, num momento de “ruína histórica e traumática” a necessidade foi “introduzida à força no real”. Em meio às circunstâncias da “pós-política contemporânea” há um “controle biopolítico da vida” e, como no campo de concentração, marcou-se o “apagamento do sujeito como local de contingência” e a “redução da subjetividade à condição da mais crua objetividade dessubjetivada”. Percebe-se, desse modo, que na “vida nua” e no “rebaixamento da vida” a vida é excluída de suas possibilidades.

A vida nua é concebida por Agamben (2002, p. 139) como uma vida que se relaciona diretamente com a política. No entanto, é “privada de todo valor político”, pois é uma vida de exclusão e sem direitos humanos, em que se vive uma submissão ao poder político. Desse

modo, podemos entender que a vida nua hoje não se localiza em um local específico, não se encontra mais no campo de concentração, mas “habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, 2002, p. 146). Hoje a vida nua é uma vida submissa à violência. A própria política se transformou num espaço de produção da vida nua e isso é possível perceber em nosso cotidiano, na vasta carência social em que o cidadão não tem seus direitos garantidos em diversos âmbitos de suas necessidades. A vida nua promovida pelo poder é, hoje, também a causa de um mal-estar amplamente social.

No que se refere ao capitalismo cognitivista, Perlbart (2013, p. 332) dirá que esse capitalismo não se restringe ao trabalho contratado, mas se beneficia do que envolve toda a rede de troca de informações, de conhecimento, de saberes, de cooperação e interação social, afetiva e coletiva. Dessa maneira, a riqueza se desloca do tempo restrito do trabalho para “o tempo da vida como um todo”, ou seja, nas relações afetivas, no entretenimento, no lazer, nas criações artísticas e até no tempo do sonho. É uma “força-invenção disseminada por toda parte e por todo o tempo” e se alastra por toda a “‘multidão’ é o lugar e a fonte da inteligência coletiva, o reservatório da produção cognitiva e afetiva”, que proporciona e inova a economia imaterial contemporânea, permite novas interações e, conseqüentemente, novas formas de subjetivação a favor do capitalismo cognitivista que envolve outras formas de relações e de uso do tempo. É uma forma do capitalismo que se mostra por uma outra lógica, que se anuncia como uma transmutação produtiva e teórica, adversa à economia de mercado.

Na obra *A vertigem por um fio*, Pelbart (2000, p. 23) demonstra que, diante das vertiginosas mudanças ocorridas na contemporaneidade, nossa subjetividade é afetada e modificada. Em relação a nossa existência, hoje vivemos como sobreviventes e já não mais pensamos. O “Mercado” é quem nos conduz e faz com que nos movimentemos entre os serviços e mercadorias, numa relação de agregamento indissociável, entre o homem, o trabalho e o capital.

3.3 O CAPITALISMO COMO PRODUTOR DE SUBJETIVIDADES

Conforme Pelbart (2000, p. 32), na atual sociedade de controle, ocorreu uma transformação da *sujeição* para a *servidão*. Antes, no período da *sujeição*, o homem era sujeito à máquina o que se modificou para a *servidão*, onde a produção saiu das fábricas para o espaço doméstico. Assim, a relação entre o homem e a máquina se tornou cada vez

mais indistinta, se tornando uma integração do homem com a máquina e o capital, em que o trabalhador se reconhece “como parte integrante do próprio capital”, o que é percebido como uma “escravização” que faz emergir “novas posições subjetivas”.

O surgimento da cibernética e da informática constituiu esse novo modo de relação do homem com a máquina. Pelbart (2000, p. 33) cita o exemplo da televisão, que leva o espectador a se incorporar ao espetáculo televisivo, como se a máquina televisiva se diluísse no ambiente, integrando-se a ele e ao sujeito. Contudo, para o autor, o capitalismo se expandiu para o amplo ambiente social, em “todos os pontos do espaço - tempo social” e a própria vida do sujeito no espaço doméstico se tornou um espaço de produção do qual o capital se apropria. Assim, todo momento pode ser um tempo dedicado ao trabalho e ao capital.

O capitalismo tardio, situado por Jameson (1997), é o que ocorre na atualidade. É um terceiro estágio da evolução do capital na sociedade de consumo em que a cultura está submergida na lógica da mercadoria que invadiu até o nosso inconsciente, dominado pelo poder midiático, que vai transformando nossa cultura subjetiva para novos modos de ação. Por meio da mídia, somos induzidos, invadidos em nossa subjetividade, por esse estágio do capitalismo que se tornou multinacionalizado. Em decorrência disso, há uma “modificação geral da própria cultura, no bojo de uma reestruturação do capitalismo tardio como sistema” (JAMESON, 1997, p. 87). Nesse sentido, o autor pontua que a cultura se tornou um produto da mídia e aponta a mídia como produtora de subjetividade.

Entre as várias formas de investimento do capitalismo sobre a subjetividade, Pelbart (2000) enfatiza que o capitalismo procura moldar a subjetividade em um todo, ela não está ali à priori, é produzida e modulada e até automodulável, por isso o autor destaca a importância da possibilidade de reinvenção de “novas formas de subjetividade” (PELBART, 2000, p. 12). Nesse ponto, caberia uma reflexão a respeito da produção da subjetividade como vem sendo construída e, a partir disso, a possibilidade de criar outros modos de subjetivação, não aceitando as formas impostas.

Com relação aos fatores subjetivos que o capitalismo influencia, Guattari (1992) entende que a subjetividade, hoje, se articula às tecnologias da informação e da comunicação e essas “operam no núcleo da subjetividade humana” (GUATTARI, 1992, p. 14), ou seja, na memória, na inteligência, na sensibilidade, nos afetos e até nos fantasmas inconscientes. Assim, a subjetividade está sendo influenciada e constituída de maneira inédita, já que existe uma heterogeneidade de componentes que produzem a subjetividade e esse processo se dá

através da família, da educação, do meio ambiente, da religião, da arte, do esporte, da mídia, do cinema, entre outros.

Para Guattari (1990), o capitalismo mundial integrado apresenta uma tendência em “descentrar os seus focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, as sondagens, etc.” (GUATTARI, 1990, p. 31). Essa realidade demonstra o quanto o capitalismo se utiliza de meios tecnológicos e da midiaticização para exercer seu domínio na formação da subjetividade.

Ainda no tocante à subjetividade, Pelbart (2000 p. 13), a partir de Nietzsche, defende que nossa subjetividade foi fabricada social e historicamente e foi necessária muita crueldade e violência para moldar o homem na sua forma atual, para que ele tivesse “civilidade, memória, culpa, e um pouco de moral”, mas, para o autor, o homem continua sendo um “experimentador de si mesmo” e “a forma-homem é uma moldagem histórica complexa e mutante.”

Nessa forma de pensamento, o autor instiga alguns questionamentos: a serviço de quem estamos sendo moldados? Até quando seremos o que querem que nós sejamos? Por que ainda somos tão submissos ao sistema que nos controla? Além disso, propõe uma reflexão sobre linhas de fuga e de resistência pela forma em que somos invadidos em nossa subjetividade pela ideologia do capitalismo, logo, o capitalismo hoje se instala de forma diferenciada, a subjetividade também é afetada de forma inovadora e o padecimento também é induzido pelas novas formas de subjetividade. Por isso há um desafio para a superação do desalento, já que a construção da subjetividade cada vez mais se liga aos interesses do capital.

Numa leitura da subjetividade na atualidade, realizada por Pelbart (2000, p. 20), a subjetividade é transformada pelo capital, ou seja, “a subjetividade não passa de um requisito do capital” e a “fluidificação da subjetividade”, hoje, se apresenta como uma forma de “gozo do capital”, segundo a qual o capital tem o poder de se integrar à subjetividade e, desse modo, ocorre uma “desterritorialização violenta que o capitalismo impõe à subjetividade”, o que faz com que o capital não reconheça limites.

A subjetividade é desterritorializada pelo capital, entretanto, o sujeito busca linhas de fuga em “novas políticas de subjetividade” nos modos de “sociabilidade, de resistência e de implicação com o presente”. Haveria, hoje, a possibilidade de transformar a subjetividade contra essa forma de desterritorialização? Até quando uma minoria social obterá o gozo do capital sobre a maioria explorada, que paga impostos e juros cada vez mais elevados e acaba se endividando e vivendo como sobreviventes? Essa invasão e domínio do capitalismo, na

subjetividade, faz com que se constitua a multiplicidade de fenômenos geradores do padecimento social, apesar disso, como cada sujeito poderia pensar uma transformação diante dessa realidade?

No sistema capitalista, somente o mercado é universal. Isso implica em dizer, de acordo com Deleuze (2013), que as classes sociais são distintas e nem todos têm acesso ao mercado, e a maioria, constantemente, não tem como suprir suas necessidades básicas. Por isso, diante da universalidade do mercado temos exploradores e explorados, o que afeta diretamente a vida do sujeito, pois, quem está sendo explorado pode ser apenas um sujeito sobrevivente, conforme denominou Agamben.

Segundo Pelbart (2000, p. 36), o trabalho imaterial tem efeitos sobre a subjetividade. Hoje a forma de consumo das imagens, das informações, dos conhecimentos, dos serviços, molda nossa subjetividade de uma maneira que desarranja os nossos desejos e afetos e passamos a consumir “formas de vida” que se articulam aos modos de ver, sentir, perceber, morar, vestir, entre outras. Essas formas de vida afetam a subjetividade e o nosso modo de consumo, produzindo um efeito afetivo. Para o autor, o trabalho imaterial equivale ao trabalho afetivo, pois movimenta os afetos, criando redes de relacionamentos, o que é uma tendência do capitalismo atual, pois, hoje, a produção de subjetividade que envolve intelectualidade e a afetividade, passou a ser a prioridade no “processo produtivo” e, nesse sentido, o “capital é invasivo” e necessita que a “subjetividade [...] funcione em rede, coletivamente, numa sinergia produtiva.” Isso resulta na produção de subjetividade que “atravessa tanto o processo de trabalho quanto o seu produto”. Hoje, a subjetividade tem um papel central em relação ao trabalho, mas, segundo Pelbart (2000, p. 37),

é preciso insistir, a subjetividade não é algo abstrato, trata-se da vida, mais precisamente das formas de vida, das maneiras de sentir, de amar, de perceber, de imaginar, de sonhar, mas também habitar, de vestir-se, de se embelezar, de fruir, etc. Se é um fato que a produção de subjetividade está no cerne do trabalho contemporâneo, é a vida que aí está em jogo. O trabalho precisa da vida como nunca, e seu produto afeta a vida numa escala sem precedentes.

Diante do exposto, a vida, as ações, os sentimentos e o trabalho (que é articulado ao sistema capitalista) afetam nossa subjetividade, mas somente nas últimas décadas ocorreu essa mutação em que os tempos do trabalho, do lazer, do consumo, do estudo se mesclam em um só tempo. Antes se tinha uma vida e um trabalho, agora ocorre uma “interpenetração entre vida e trabalho” à maneira que o trabalho abarca a vida como um todo, e “a própria

subjetividade se tornou uma fonte de valorização” e se transformou num “capital insubstituível” (PELBART, 2000, pp. 37-8).

Conforme Pelbart (2000, p. 39), hoje chegamos num patamar em que a sociedade de controle, dentro do regime capitalista, não necessita mais das instituições disciplinares, pois o controle do cidadão ocorre de forma imediata e o “capitalismo parece ter encontrado na sociedade de controle a forma de soberania adequada”, e em nenhum outro momento histórico teve uma sociedade de controle e capitalista do modo como existe atualmente.

Segundo Perbart (2000), o capitalismo se tornou mundialmente integrado, abarcando a totalidade do planeta, onde não há um mundo exterior ao capital, influenciando a nossa própria subjetividade e até mesmo nosso inconsciente, a ponto de o modo de vida em que vivemos ter se transformado em uma “claustrofobia contemporânea. É o mundo sem fora, é o capitalismo sem exterior, é o pensamento sem exterioridade” (PELBART, 2000, p. 57).

Em vista dessa realidade, em que somos aprisionados pelo capitalismo, e da impossibilidade de saída desse sistema, existe a possibilidade de resistir ao sistema e ao discurso do capitalista, através de outros discursos, ou linhas de fuga, obtendo novas formas de percepção e novos modos de ação diante da exploração, resistindo às formas de subjetividade impostas.

Contudo, hoje a nossa sociedade de controle se configura com novas formas de produção e acumulação. Diante desta realidade, compreende-se que há uma coletividade subjetiva que é dominada, explorada e subordinada ao poder capitalista. No entanto, como já dito por Pelbart (2000), enquanto existe a vida é possível buscar uma transformação, através de alguma forma de ação, portanto, se o poder de ação existe, então se trata de transformar através da linguagem e dos sentidos, gerando uma quebra dos sentidos existentes para que advenha a transformação da realidade pela ação. Guattari (1986) entende que é possível o sujeito não aceitar passivamente os processos impostos, não permitindo ser oprimido, mas criando uma forma de visão singularizada, de modo a não aceitar a imposição da subjetivação capitalista.

3.4 AS NOVAS FIGURAS SUBJETIVAS PRODUZIDAS PELO CAPITALISMO NEOLIBERAL

A partir de 2011, Hardt e Negri (2014, pp. 15-6) investigaram as formas dominantes de subjetividade produzidas no contexto da crise social e política e classificaram quatro figuras subjetivas da crise neoliberal. Essas figuras subjetivas se classificam pelas seguintes caracterizações: o *endividado* (originado “pela hegemonia das finanças e dos bancos”), o *mediatizado* (criado pelo “controle das informações e redes de comunicação”), o *securitizado* (construído pelo “regime de segurança e o estado generalizado de exceção”, que oprime e gera “medo” e necessidade de “proteção”) e o *representado* (forjado pela “corrupção da democracia,” uma figura vista como “despolitizada”). Essas figuras subjetivas se encontram empobrecidas nos poderes relativos à ação social, e os autores acreditam que os movimentos de revolta e rebelião possam modificar essas subjetividades em “figuras de poder”, mas para isso, além dos movimentos, para o alcance das lutas é fundamental a “participação democrática”.

Segundo Hardt e Negri (2014), essas novas formas de subjetividade surgiram devido ao “triunfo” e à “crise do neoliberalismo”, e são denominadas como “novas figuras de subjetividade”, a partir das quais o sujeito endividado é “controlado pela dívida”. O efeito da dívida é induzir o sujeito a trabalhar arduamente ou escolher qualquer trabalho, como uma “coação externa” (HARDT e NEGRI, 2014, p. 22) e, com isso, transformar a culpa em uma forma de vida que pode se tornar um pesadelo, pois a “vida foi vendida ao inimigo” e, como consequência disso, “a dívida só é capaz de aprofundar o empobrecimento da sua vida e a despotencialização da sua subjetividade” (HARDT e NEGRI, 2014, p. 23).

Isso demonstra o entendimento do quanto o endividamento faz parte do sofrimento na atualidade, com sintomas causados também pelas relações do sujeito sob o comando das garras do capitalismo e, como dizem Hardt e Negri (2014, p. 25), hoje a dívida se tornou uma forma de “controle da exploração” e quanto mais endividado, mais o sujeito é explorado, por acreditar não prescindir a ter que trabalhar cada vez mais.

O que defendem os autores vem ao encontro com o que diz Bauman (2010), ao assinalar um dos fenômenos promotores do mal-estar hoje, que é a oferta de crédito, que seduz o consumidor ao consumo imediato e não mais a juntar dinheiro como até uns 30 anos atrás, visto que hoje não se adia a satisfação pelo consumo, e o cartão de crédito subverteu a ordem do consumo, induzindo ao “desfrute agora e pague depois! Com o cartão de crédito, você está livre para administrar sua satisfação, para obter as coisas quando desejar, não quando ganhar o suficiente para obtê-las” (BAUMAN, 2010, p. 12). Conquanto, isso é o que promove o endividamento e a conseqüente frustração do sujeito.

Frente a essa dolorosa realidade e ao sofrimento que sente o sujeito endividado, ele poderia obter linhas de fuga e resistir ao endividamento? Como isso se daria? Acredita-se que é possível o sujeito encontrar uma saída, porém terá que expandir sua visão sobre como o sistema capitalista lhe priva a liberdade, tornando consciente o que permanece inconsciente: o não saber sobre si e sobre o sistema que o aprisiona precisa transmutar-se em um: “eu compreendo porque isso ocorre comigo” e, a partir desse saber, ele poderá transformar a sua relação com o consumo e, até mesmo, sua forma de gozo com o consumo, resistindo seguir o padrão imposto, pois o mesmo lhe traz sofrimento.

Compreende-se que a escuta psicanalítica, através do discurso do analista, é um dos caminhos possíveis de acesso para que o sujeito se depare com a falta e descubra que não são os objetos oferecidos pelo capitalismo do que realmente necessita, mas que é algo interno, que precisa ser transformado para que tenha uma nova posição frente ao consumo.

Entre as figuras subjetivas caracterizadas por Hardt e Negri (2014), o sujeito *mediatizado* sofre pelo excesso de informação, comunicação e expressão e, além disso, hoje a mediatização é responsável por indistinguir o trabalho e a vida, e o sujeito *mediatizado* é incluído e absorvido na internet e instigado a comunicar suas preferências, logo apresenta uma subjetividade que é “constantemente absorvida em atenção” (HARDT e NEGRI, 2014, p. 29). Ademais, a inteligência do sujeito mediatizado se torna despotencializada, porque esse sujeito “está pleno de informação morta”, o que sufoca seu poder de “criar informação viva” (HARDT e NEGRI, 2014, p. 30).

Isso se relaciona ao que Han (2016) traz sobre o cansaço da informação em que o sujeito apresenta um esgotamento mental, devido ao excesso da informação oriundo das tecnologias digitais. Contrariamente à vida mediatizada, que está envolta ao excesso e ao cansaço da informação, Han (2016) afirma que necessitamos do silêncio para que exista pensamento e reflexão e desenvolvamos uma conclusão diante do dia vivido, para a possibilidade de constituir uma significação em nossas ações e relações.

Entretanto, como é possível o sujeito pensar, não se permitindo um espaço de silêncio no seu dia, para que reflita? Percebe-se a importância dos limites entre os tempos da vida, dos limites na relação do sujeito com os dispositivos tecnológicos para que seu tempo não seja invadido por demandas externas desnecessárias que acabam prejudicando a qualidade do seu tempo, que poderia estar investindo em algum propósito de vida.

O sujeito securitizado, hoje, é vigiado e mapeado por tecnologias de segurança em que “a vigilância total é cada vez mais a condição geral da sociedade” (HARDT e NEGRI, 2014, pp. 33-4). No regime de vigilância, o sujeito desempenha uma dupla funcionalidade “vigia –

vigiado”, tem medo dos poderes dominantes, ao mesmo tempo em que se desencadeia o “medo social generalizado” (HARDT e NEGRI, 2014, pp. 38-9).

Por viver sob esse controle e vigilância constante, o sujeito securitizado também desencadeia sintomas e, por vezes, vive numa angústia permanente, ou com pavor e medo de conviver socialmente, ou sair às ruas, perdendo a capacidade de circular no ambiente de modo autônomo, se enclausurando na própria residência, pela invasão sofrida do sistema de controle, onde já não há mais privacidade, pois a mídia acessa a vida do sujeito e vai inculcando a cultura do medo e da violência.

No que diz respeito à subjetividade do sujeito *representado*, a representação é um obstáculo para a realização da democracia. Ademais, “a figura do *representado* se junta com as figuras do *endividado*, do *mediatizado* e do *securitizado*, e, ao mesmo tempo, condensa o resultado final de sua subordinação e corrupção” (HARDT e NEGRI, 2014, p. 40). Para os autores, a mídia domina e cria obstáculos para a participação democrática e induz ao medo do securitizado, principalmente através de notícias aterrorizantes. Isso desenvolve o adoecimento da sociedade. Entretanto, o que promoveria uma sociedade saudável seria findar a disseminação do medo e proporcionar a liberdade com segurança aos cidadãos.

Os autores entendem, portanto, que se os sujeitos se libertarem do medo, o poder e o domínio midiático na indução do medo, não será capaz de sobreviver. Então, seria por isso que hoje ocorre constantemente nas mídias a massificação da cultura do medo? Dado que uma população sem medo seria mais livre e saudável e não teria necessidade do excesso de consumo?

A crise do neoliberalismo no início do século XXI, com seus protestos, demonstrou que “a crise não é só econômica, social e política, mas também constitucional” (HARDT e NEGRI, 2014, p. 64). E os processos constituintes são compreendidos pelos autores como dispositivos de produção de subjetividade. Referente a essa produção de subjetividades Hardt e Negri questionam: por que a “insistência na produção das subjetividades? Por que não podemos ser simplesmente nós mesmos?” Se a produção de subjetividade requer uma organização política, os autores acreditam que “devemos criar uma multidão capaz de uma ação política e democrática e de uma autogestão do comum” (HARDT e NEGRI, 2014, pp. 66-7).

As transformações relacionadas ao mundo do trabalho e do capitalismo foram investigadas por Negri (2001), na passagem para o mundo pós-moderno inspirado em Espinosa, Marx, Foucault e Deleuze, e, também, no que apreendeu das lutas do operariado do século XX, desvendando o pensamento político contemporâneo. Para o autor, estamos no fim

de uma guerra que cobriu todo o século XX, ainda padecemos e estamos confusos diante da potência do acontecimento. E, na transição histórica do moderno ao pós-moderno, mudou também o sujeito, que conforme Negri (2001, p. 11):

Não é mais um corpo que pode ser posto a trabalhar, não é mais uma alma que pode viver independentemente de valores e paixões. Dessa vez é a alma que é posta a trabalhar, e o corpo, a máquina são seu suporte. Para produzir precisa-se cada vez menos de razão e sempre mais de afeto: não apenas as teorias e as práticas tecnológicas nos confirmam isso positivamente; negativamente também nos dizem as doutrinas psicológicas e as práticas psiquiátricas. Estamos então em meio a uma passagem de um mundo a outro. É cansativo: nosso corpo em geral não está à altura da alma e vice-versa. Quando trabalhamos, verificamos nossa tensão construtiva, nossa alma se cansa como um corpo [...] Não há liberdade suficiente para a alma, não há salário suficiente para o corpo, e por isso o trabalho (que é cada vez mais alma e cada vez mais sublima o corpo), nós o experimentamos como separação e exílio. É uma nova experiência de exploração a que vivemos.

Negri (2001) entende que há uma transformação em nossa experiência constituinte e em nossa experiência de exploração, e nas relações entre essas experiências. Nos sentimos desconfortáveis, e o corpo é utilizado como uma nova potência para produzir, sendo que, quem se serve do corpo é o capitalismo e seus produtos. Essa apropriação capitalista é da ordem “dos cérebros e dos corpos”. Para o autor, o desconforto e sofrimento em que vivemos encobrem um “rasgo histórico que considerado em si provoca apenas vertigem” (NEGRI, 2001, pp. 12-3). E isso recai no sujeito sob a forma de sintomas que afligem o corpo e a mente, no entremeio da aceleração atual.

Segundo Negri (2001), na transição do capitalismo moderno para o pós-moderno ocorreu uma transformação política em que o trabalho assalariado se tornou fundamental na produção das riquezas, no entanto o trabalho foi separado de sua potência política oriunda de trabalhadores organizados no interior das fábricas em estruturas sindicais e políticas fortes. Concernente ao capital e à vida produtiva, o autor escreve que “o mais importante capital fixo [...] está no cérebro das pessoas que trabalham: é a máquina-ferramenta que cada um de nós traz em si. É essa a novidade inteiramente essencial da vida produtiva, hoje” (NEGRI, 2001, p. 26).

O autor pontua, ainda, que na metade do século XX, houve uma transição através da qual “o trabalho se emancipou”, tornou-se “imaterial” e “intelectual”, independente da “disciplina de fábrica”, e isso influenciou “uma revolução global, fundamental e radical da sociedade contemporânea capitalista”. Nesse sentido, Negri entende que uma vez que o trabalho se dividiu entre manual e intelectual, não é mais possível pelo capitalista “dominar

unilateralmente a estrutura do processo de trabalho”, pois com isso surgiram “novas formas de subjetividade” (NEGRI, 2001, p. 27) e produziram-se novos meios de expressão.

Para Negri (2001, pp. 28-9), “a ferramenta de trabalho/cérebro se torna a maior potencialidade produtiva implantada hoje a fim de construir a riqueza.” Assim, como a própria vida, o cérebro humano é visto como “cérebro-máquina” e através dele produzimos e organizamos a vida no cerne do capitalismo, que juntamente com “as linguagens e os afetos” potencializam nossa principal ferramenta (cérebro/máquina – trabalho/cérebro).

Na visão de Negri (2001, p. 21), “a vida é uma prisão quando não a construímos e quando o tempo da vida não é apreendido livremente.” Para o autor, isso não quer dizer que não possamos ser livres dentro de uma prisão ou que sejamos livres fora da prisão, principalmente em relação à vida dos trabalhadores, mas que a vida é uma prisão pelo fato de que o “capital” apreendeu “completa e globalmente a vida. Não há mais um *fora*; então, não há mais vida livre, há apenas um *dentro*” (NEGRI, 2001, p. 88, grifos do autor).

Para o autor, o poder capitalista é semelhante a uma prisão, embora argumente que mesmo vivendo num “controle monolítico” e em uma “prisão global e uma jaula destrutiva”, é possível transformar esse ambiente “exclusivamente de dentro, metamorfoseando a nós mesmos, tornando-nos quimeras e monstros, libertando-nos de todas as subjetivações capitalistas” (NEGRI, 2001, p.93). Então, percebe-se que para Negri é possível não aceitarmos a subjetividade imposta pelo capitalismo, transformando-nos internamente.

Ainda segundo Negri (2001, p. 41), em nossa sociedade atual vivemos na forma política chamada Império e essa “sociedade capitalista precisa ser comandada: o Império é o comando exercido sobre a sociedade capitalista mundializada”. Nesse sistema, nosso “espaço e tempo da vida” se modificaram, e as “mercadorias, as linguagens, a produção e reprodução”, passaram para uma livre movimentação.

No que diz respeito a essa unificação capitalística, Lévy (1993, pp. 194-5) afirma que estamos na era do “planeta unificado, dos conflitos mundializados, do tempo acelerado, da informação desdobrada, das mídias triunfantes e da tecnociência multiforme e onipresente”. Se a transformação sociotécnica era muito mais lenta nas sociedades do passado, houve uma aceleração nos dois ou três últimos séculos, em que as técnicas passaram a coexistir “às formas de organização social, às instituições, às religiões, às representações em geral.” Assim, através da técnica o homem passou a se conectar ao universo, e a produzir conhecimentos e relacionamentos também através das tecnologias.

Lévy (1993, p. 75), compreende que hoje “nenhum tipo de conhecimento [...] é independente do uso de tecnologias intelectuais”. Para ele, “muitos autores identificaram a

técnica como uma das causas do mal contemporâneo, eles veem nela a fonte da decadência dos valores aos quais estavam ligados”. No entanto, o autor entende que “a técnica é apenas uma dimensão, recortada pela mente”, que realiza as conexões físicas humanas com o universo, atribuindo a responsabilidade dos males que acometem hoje a humanidade à coletividade humana.

3.5 A CONFIGURAÇÃO DO MAL-ESTAR NA ATUALIDADE

A atualidade é um tempo em que se vive de modo imprevisível, tanto no âmbito da vida pessoal, quanto na vida profissional ou político-social. Essa imprevisibilidade dos acontecimentos da vida, frequentemente, desorienta o sujeito trazendo a incerteza e insegurança, a fragilidade nos laços humanos, repercutindo com efeitos maléficos na sua subjetividade. Bauman (1998) considera que a insegurança e a indeterminação são traços marcantes da atualidade, pois vivemos em um momento em que os medos são parceiros cotidianos, tememos a violência das grandes cidades, as catástrofes naturais, a falta de trabalho e renda, as patologias e a exclusão social. Além disso, Bauman (2010) enfatiza os principais fenômenos do mal-estar dominante em nossa sociedade hoje, que se inscrevem na oferta de crédito, na crise da educação, na superapologia da informação, na bulimia, na anorexia e no medo. Para o autor, vivemos em uma época de insegurança e ameaças, permeados por diversas formas de medo que geram ansiedade.

Birman (2005), em seu artigo³ *O sujeito desejante na contemporaneidade*, traça um mapeamento sobre o mal-estar do sujeito, através das demandas do atendimento psicológico, psicanalítico ou psiquiátrico e, por meio desses serviços, situa as queixas, referindo que a conflitualidade, atualmente, tende a não expressão do sujeito e ao silêncio, o que dificulta o processo de simbolização, fazendo com que a pulsão tenha uma descarga direta no corpo ou na ação.

Para o autor, hoje o corpo é o registro que é cultuado como um bem supremo, sendo preponderante ter saúde. Por isso, os exercícios físicos e a ingestão de suplementos vitamínicos colocam o corpo sempre em evidência pela possibilidade de falhar através dos sintomas, como a fadiga crônica, a fibromialgia e diversas dores psicossomáticas, desencadeadas também pela dificuldade de simbolização dos traumas e perdas do sujeito. Tudo isso faz com

³ O artigo é resultado de conferência apresentada pelo autor durante o II SEAD – Seminário de Estudos em Análise de Discurso, ocorrido na UFRGS, em 2005.

que haja uma descarga intensa no registro do corpo, o que origina as dores psicossomáticas, marcando o sofrimento no corpo do sujeito, pois a descarga da pulsão ocorre imediatamente no corpo, sem a mediação do processo de simbolização ou da fantasia.

Outro sintoma que acomete o sujeito em grande escala, pontuado por Birman (2005), é a síndrome do pânico, quando o sujeito se sente diante de uma ameaça de morte, ocasionando no corpo uma série de sensações psicossomáticas (respiração ofegante, taquicardia, suor frio e a crença do sujeito na possibilidade de sua morte), que denotam sua impossibilidade de simbolização no instante em que essas sensações acometem imediatamente o corpo.

Quando o sintoma do sujeito não se descarrega no corpo, há a possibilidade do sujeito partir para a ação, também devido à falha ou ausência no processo de simbolização. Nesse caso, ele acaba por agir em forma de agressão ao outro. Isso nos remete ao crescimento da violência, sobretudo se considerarmos os dados da ampliação da população carcerária mundial.

Ainda na ordem da ação, Birman (2005) assinala que se sobressaem as compulsões especialmente de alimentos, drogas e consumo. A anorexia e a bulimia assolam o sujeito, com desequilíbrio de ordem alimentar, assim como as drogas consideradas lícitas como o álcool, o fumo e os medicamentos, e a drogadição se encontram em constante crescimento. Todas essas compulsões são ações desreguladas em que o sujeito não dá conta de limitar a própria descarga da pulsão, não conseguindo limitar os seus excessos.

Através de sua análise, Birman (2005) revela que o sujeito descarrega no próprio corpo a pulsão, ao produzir sintomas psicossomáticos, e age sobre o mundo através das compulsões e da passagem ao ato. Essa falta de simbolização do sujeito na atualidade leva a um sentimento de vazio e à crescente depressão, num sentimento de despossessão de si mesmo. Todos esses sintomas denotam que há uma precariedade do pensamento e da linguagem, em que o sujeito não pensa, mas age sem refletir, não se utiliza adequadamente da linguagem para simbolizar suas frustrações, fato que ocasiona a instalação do trauma no psiquismo e a angústia no registro do real.

Além disso, Birman (2017a, p. 226) menciona que a insegurança e o sentimento de desamparo acometem o sujeito na atualidade, devido às mudanças político-sociais. Antes quando a soberania reinava, o sujeito aceitava a submissão em troca de proteção, agora o sujeito se sente em pânico, desamparado, inseguro, com um sentimento de indignidade, denotando “a perda da autoestima” o que caracteriza as “subjetividades atuais.” Isso revela que a forma de poder político interfere no surgimento do desconforto subjetivo.

Essa modificação na subjetividade teve influência das formas de governar que entre a modernidade e a contemporaneidade se transformaram, com a queda da soberania na modernidade. Isso demonstra que o mal-estar na atualidade acontece numa diversidade complexa de sintomas, entre eles: o pânico, as depressões, as compulsões. E, além disso, o contexto de luta pela sobrevivência, a modificação do espaço social, com a quebra dos laços sociais e a violência, passaram a se disseminar na sociedade trazendo toda a carga de maleficência, que invade e assola a subjetividade.

Birman (2017a, p. 213, grifos do autor) faz um mapeamento das categorias que fundamentam as novas modalidades de subjetividade, que se manifestam nos “registros do *corpo*, da *ação*, e do *sentimento*”. E, diante dessas novas formas de subjetivação, se destacam a “ausência e fragilidade da categoria do *pensamento*”, que denuncia o surgimento da “fragilidade dos processos de *simbolização* e o empobrecimento da linguagem e do discurso nas subjetividades atuais, ao lado da pregnância assumida pela categoria de *espaço* em detrimento da categoria de *tempo* nos processos psíquicos”.

Observamos hoje, pela influência da vida acelerada e as exigências da vida profissional, que o sujeito não dispõe de tempo para que os acontecimentos traumáticos se processem mentalmente, além de sofrer uma demanda para que retorne o quanto antes para o trabalho. Frequentemente, no senso comum, há uma crença de que retornar ao trabalho imediatamente após um acontecimento traumático, contribuiria na sua elaboração, no entanto, muitas vezes, não é isso que ocorre.

Birman (2017a, p. 215) especifica que os sintomas oriundos do registro do *corpo* se situam como uma queixa principal nas narrativas psicanalíticas, denotando a fragilidade do corpo por um processo de somatização e na evolução das perturbações psicossomáticas que desencadeia na medicalização e na cultuação do corpo com dietas restritivas, exercícios diários e uso de suplementos vitamínicos, ao ponto em que “ser saudável, belo e não envelhecer se transformaram hoje nos nossos imperativos moral e estético”.

No registro da *ação*, os sintomas são percebidos por Birman (2017a, p. 216) como excesso que transborda pela ação em permanente hiperatividade, que leva a um dos “maiores males na atualidade, a *violência*”. Além disso, as compulsões podem se dar diante do uso de drogas, de alimentos, também podem estar ligadas ao consumo, de modo que “as compulsões inscrevem-se de maneira fundamental no campo do mal-estar contemporâneo”. Frente à ação do sujeito, uma sintomatologia que se encontra em grande expansão na atualidade é a compulsão às drogas, como refere Birman (2017a, p. 216):

A compulsão às drogas ocupa um lugar privilegiado no campo do mal-estar na atualidade, ao lado da síndrome do pânico, das perturbações psicossomáticas e das depressões. A compulsão às drogas não se restringe ao campo das drogas ditas pesadas e comercializadas pelo narcotráfico, mas envolve as drogas ditas legais e medicamentosas, legitimadas pela medicina. Dos tranqüilizantes aos antidepressivos, passando pela heroína, a cocaína, e o ecstasy, [...].

Pelo exposto, depreende-se que são muitos os meios pelos quais o sujeito se intoxica e a ação compulsiva, que ocorre por meio dessas várias formas de intoxicação, já citadas anteriormente, gera uma descarga no corpo, como se fosse uma explosão de ação.

Birman esclarece que o uso compulsivo das drogas se dá devido à inquietude da subjetividade, pois através do uso de substâncias tóxicas, o sujeito busca uma “descarga de excitabilidade” que ocorre na ação compulsiva, como uma forma de “economia do narcisismo” o sujeito opta por “não implodir o corpo, com efeito, a subjetividade prefere explodir pela ação” (BIRMAN, 2017a, p. 216).

No tocante ao discurso psicanalítico, Birman (2017a, pp. 216-7, grifos do autor) escreve sobre a modalidade da ação, em que a *atuação* (*acting out*) se refere a uma “exteriorização de algo inscrito como representação no psiquismo”, enquanto na *passagem ao ato* “ocorre uma descarga de excitabilidade que pela inespecificidade, não segue as linhas de uma cena simbólica. Com efeito, se na atuação existe a dramatização em ato de uma cena psíquica, na passagem ao ato o que ocorre é uma pura descarga sem simbolização”. Em consequência, o mal-estar se caracteriza pela passagem ao ato, devido às nulas ou fracas formas de simbolização. Assim, no entendimento do autor, a somatização e a passagem ao ato são as formas das quais o sujeito mais se utiliza para lidar com o sofrimento na atualidade.

O desamparo, relacionado ao registro do *sentimento* como referenciado por Birman (2017a, p. 218, grifo do autor), se manifesta inicialmente por seu excesso do sentir, para em seguida se encaminhar para o registro do corpo e da ação. Hoje o sujeito é marcado “pela despossessão de si e do vazio”, o que se manifesta nas dificuldades em dar conta das perdas e da elaboração dos lutos, desencadeando a depressão. Para tentar sair disso, o sujeito se agarra a objetos e, para tamponar seu vazio, se enche de coisas que não preenchem o “vazio fundamental”. Enfim, o sujeito, “se alimenta sem cessar, pois, a subjetividade não pode realizar o trabalho de simbolização”.

A partir desses registros, percebe-se que o padecimento na atualidade se caracteriza predominantemente pelos traumas, como pontua Birman (2017a, p. 219, grifo do autor). A “vulnerabilidade psíquica ao *trauma* pode nos indicar as linhas de fratura presentes nas

subjetividades contemporâneas. Com efeito, estamos expostos hoje a traumas regulares, em decorrência da fragilidade dos mecanismos simbólicos que poderiam nos proteger disso”. Logo, em vista disso, estamos mais suscetíveis e permeados por situações que podem instaurar o trauma no psiquismo.

Segundo Birman (2017a, pp. 220-1), hoje as subjetividades demonstram a influência da queda do poder soberano verticalizado, para a mudança de um poder horizontalizado, porém ainda centralizado e representado. Essa mudança causou na subjetividade um sentimento de desamparo e, por isso, desencadearam-se novas formas de sofrimento que se encontram demarcadas fundamentalmente pelo “trauma” no psiquismo, pela “síndrome do pânico”, pelas “compulsões”, que se associam à dependência de objetos como forma de obter segurança. Tais sintomas são ocasionados, principalmente, pela “falha nos processos de simbolização, isto é, de representação das intensidades”, gerando uma descarga no corpo.

Para o autor, isso ocorre porque o sujeito não se sente mais protegido pelo poder soberano, mesmo que ilusoriamente. Assim, o sujeito passou a sentir um “desamparo” pela perda da crença na proteção, o que faz com que ele se defronte com uma nova realidade de poder político que lhe gera “desalento” e, a partir desse sentimento, se desencadeiam os sintomas.

Diante do desconforto atual, Maria Rita Kehl (2009) compreende que a vida está sendo uma vivência permeada por automatismos, velocidade, impaciência, falta de reflexão, em que a evolução técnica e as máquinas nos governam. E, diante disso, “as depressões” estão em elevação nas estatísticas, como um sintoma que ocupa um “lugar sinalizador do mal-estar na civilização”, visto como “a expressão de mal-estar que *faz água* e ameaça afundar a nau dos bem adaptados ao século da velocidade, da euforia *prêt-à-porter*, da saúde, do exibicionismo e, como já se tornou chavão, do consumo generalizado” (KEHL, 2009, p. 22, grifos do autor).

Nessa concepção, a autora entende a depressão como um sintoma social que passou a desfazer os sentidos e crenças na primeira década do século XXI, onde as perdas e os lutos foram malvistas socialmente e, na atualidade, a depressão vem sendo um sintoma que cada vez mais se torna evidente. Kehl (2009) aponta que os dados da OMS (Organização Mundial da Saúde) demonstram que, até 2020, a depressão será a segunda principal causa de morbidade no mundo industrializado, perdendo apenas para as doenças cardiovasculares.

Frente a essa realidade, não podemos deixar de ressaltar que a civilização atual está em um sistema de produção capitalista e produz cada vez mais sob o pretexto do discurso capitalista, que valoriza a competitividade e a conquista do mercado, e “uma tal civilização

não pode amar seus deprimidos, mesmo que ela os produza cada vez mais, a título de doença do discurso capitalista” (SOLER, apud KEHL, 2009, p. 22). Desse modo, Kehl (2009) traz o discurso do capitalista como produtor do mal-estar na civilização atual, que produz sintomas, mais especificamente a depressão, como uma doença do consumo.

Conforme Lacan (1995), no Seminário *A ética da psicanálise*, o sujeito depressivo em sua constituição subjetiva sofre a culpa por ceder de seu desejo, e ele não enfrenta a obtenção de um saber sobre seu desejo, se esquivando de um saber. Ceder de seu desejo para o sujeito é algo sintomático, na medida em que a “única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (LACAN, 1995, p. 385).

O sujeito, ao ceder de seu desejo, acaba por ter um sentimento de vazio, de recuo, de passividade diante dos desafios da vida, com falta de simbolização dos traumas em sua subjetividade. Essa dificuldade de simbolização que acomete os sujeitos depressivos na atualidade estaria também associada às demandas do consumo, impostas pelo discurso do capitalista?

No entendimento de Kehl (2009, pp. 17-8), os sujeitos depressivos são acometidos por uma sensação de “tempo estagnado, desajustados do tempo sôfrego do mundo capitalista. Não que a razão de sua resistência seja política – ao menos que se considere a dimensão pública da linguagem que enlaça o sujeito do inconsciente ao campo do Outro”.

A autora percebe que o sujeito depressivo não se sintoniza com o tempo do Outro e não atende às demandas atuais, mas oferece resistência às modalidades de gozo oferecidas pelo capitalismo.

Ao não atender às demandas do Outro, o sujeito depressivo poderia estar se utilizando de uma forma de resistência contra o discurso do capitalista e contra as demandas que impõe ao consumo e o que se relaciona à cultura do narcisismo e do espetáculo? Essa resistência ao discurso do capitalista poderia estar revelando, ao mesmo tempo, o sentimento de culpa por não atender a tais demandas? E a culpa que se mantém no psiquismo, estaria sustentando os sintomas depressivos?

Muitos sujeitos que sofrem de depressão procuram a psicanálise, porque não suportam mais o uso de antidepressivos, que não surtem efeitos desejáveis e se sentem sujeitos alheios aos padrões sociais impostos. Então, a partir da escuta que lhes é oferecida, através do discurso do analista, podem passar por um processo de transformação diante daquele sintoma que gerou tanto sofrimento.

Conforme Birman (2017b), atualmente há um mal-estar na cultura que se manifesta pela sociedade do espetáculo, pela cultura do narcisismo, que propõe o individualismo e o

“autocentrando do sujeito no eu” que constrói uma subjetividade “estetizante”, onde se demanda o “olhar do outro no campo social e mediático”, o que construiu a sociedade do espetáculo, e, diante dessa constituição, há uma “engenhosidade” pela qual se produzem “modalidades de construção subjetiva” (BIRMAN, 2017b, pp. 23-4).

Desse modo, a cultura do narcisismo e a sociedade do espetáculo fundam modos de subjetivação e se articulam aos “processos de medicalização e psiquiatrização do social, mediados pelas neurociências e a psicofarmacologia, e a construção empresarial e gigantesca do narcotráfico” (BIRMAN, 2017b, pp. 24-5).

Desse ponto de vista, Birman (2017b) conclui que, hoje, a forma de construção das subjetividades é marcada pelo exibicionismo e o autocentrando do sujeito, e os relacionamentos se encontram esvaziados das “trocas inter-humanas”. Isso é o que constitui e sustenta o “trágico cenário para a implosão e explosão da violência que marcam a atualidade” (BIRMAN, 2017b, p. 25).

Essa realidade mostra que o “consumo de drogas no ocidente” denuncia o que Freud denominou *mal-estar na civilização*, oriundo da insatisfação da força pulsional, em que a angústia indica uma “condição estrutural de desamparo”, que gera um conflito no sujeito que busca uma proteção externa como uma saída para o desamparo através da “figura do pai originário”, ou através da “religião e as ideologias”, que promovem “visões de mundo” para que o sujeito encontre “uma saída para o desamparo” (BIRMAN, 2017b, pp. 241-2).

Além disso, Birman (2017b) exprime que o processo de produção das toxicomanias ocorre por duas vias: através da “medicalização psiquiátrica e pelo mercado das drogas pesadas”, e isso é induzido pela “sociedade do espetáculo e do narcisismo” (BIRMAN, 2017b, p. 205).

Para Bauman (2008b), o sujeito na sociedade de produtores obtinha seu sustento no seu espaço, já o sujeito na atualidade, de modo diverso, faz parte da sociedade de consumo segundo a qual as demandas são criadas pelo capital e renovadas constantemente. Desse modo, atualmente, o sujeito foi induzido a obter felicidade – liberdade – segurança através do consumismo, e tal felicidade sublinhada por Bauman, é incompatível com a realidade da civilização e nossa própria constituição psíquica mencionada por Freud, mas somente compatível com a cultura do consumo. Isso denota a intensidade com que a cultura do consumismo, aliada ao discurso capitalista, gera os sintomas atuais.

Diante dessa investigação, foi possível apontar como se apresenta o desconforto do sujeito na atualidade e, a partir disso, se torna ainda mais evidente a importância do discurso

do analista no amparo aos sintomas do sujeito, os quais são induzidos pelo discurso capitalista.

4 OS QUATRO DISCURSOS FORMULADOS POR LACAN

Os quatro discursos foram introduzidos por Lacan em 1969 no seu Seminário 17, intitulado: *O avesso da psicanálise*. Esse seminário foi proferido por Lacan logo após o acontecimento marcado por Maio de 68, um período histórico permeado por um sentimento de revolta dos estudantes franceses, no qual eles questionaram a universidade em sua forma de exercer o poder e o saber, com o domínio do discurso da ciência, que gerou uma nova visão sobre o tratamento do sintoma, o que também interferiu no mercado de trabalho e no capital.

Alain Vanier, no seu artigo *Uma história particular de Maio de 68*, publicado na revista *Lacuna* em (2018), faz uma análise do acontecimento de Maio de 68 e diz que foi o movimento mais importante que ocorreu na França no século XX, e que ocasionou uma greve geral dos estudantes, com apoio sindical e da população. Esse acontecimento se deu num momento histórico pós-guerra, em que houve o aumento da população estudantil e com um déficit econômico. Vanier diz que, para Lacan, Maio de 68 foi uma mutação do saber e sua redução como mercadoria, em que a juventude se tornou um mercado. O autor também pontua que, para Zizek e Lacan, significou “a passagem de uma forma de dominação a outra, passagem do discurso do mestre ao da universidade, começo de uma nova era do capitalismo com a tolerância quanto à revolução sexual” (VANIER, 2018, p. 5). Vanier também destacou que outros autores entenderam o Maio de 68 como o início do individualismo, de uma era do capitalismo desenfreado e da precariedade.

Lacan (1992) formulou os discursos como formas de relacionamentos sociais, isso quer dizer que cada discurso tem um modo específico de laço social na relação com o outro, sendo constituído e estruturado pela linguagem. Dependendo do discurso no qual o sujeito se encontra, ele se relaciona de maneira submissa ou autoritária, ou busca um saber, e, no laço com o outro, há sempre uma forma de gozo. No entanto, ao mesmo tempo em que cada discurso possibilita as relações, cada discurso diz respeito a uma impossibilidade de completude nesses relacionamentos.

Os quatro discursos formulados por Lacan (1992) referem-se ao *discurso do mestre*, *discurso histórico*, *discurso do analista* e ao *discurso universitário*. Esses quatro discursos indicam as profissões impossíveis designadas por Freud: governar, educar e psicanalisar, e seus laços sociais que indicam as formas de *governar* e ser governado, *educar* e ser educado, *psicanalisar* e ser analisado.

O ato de *governar* corresponde ao discurso do mestre/senhor, uma forma de poder e dominação; *educar* constitui o discurso universitário, dominado pelo saber; e *analisar* se relaciona ao processo psicanalítico, inventado por Freud, que corresponde ao discurso do analista. Lacan (1992) acrescentou, além dos impossíveis de Freud, o ato de *fazer desejar* em relação ao discurso histórico, em que o analisante interroga e busca um saber sobre o seu desejo.

Os laços sociais se expressam ao que Freud postulou como profissões impossíveis, no sentido em que não há como atingi-las totalmente ou com alguma garantia. Dessa maneira, não há como obter um laço social numa totalidade no vínculo com o mundo externo. Todavia, isso não quer dizer que as profissões sejam plenamente impossíveis de se realizarem, mas que os laços sociais são estruturados a partir do impossível, pois se articulam no sujeito em relação ao gozo.

Em cada uma das estruturas dos discursos há uma ordenação distinta dos outros discursos que Lacan (1992, p. 44) chamou: “*a dominante*”, ou seja, é o que diferencia uma estrutura de discurso para outro discurso, de modo que *a dominante* é o agente que domina o outro. Em cada discurso há um elemento dominante que designa a ação do sujeito no laço social em que se encontra. No caso do agente dominante no discurso do mestre, este lugar é ocupado pelo (S_1) e a dominância na ação de governar é marcada pela lei. No discurso histórico, o agente dominante é o fazer desejar e que aparece sob a forma do sintoma. No discurso universitário, a ação de educar marca o *saber* e implica em produzir o saber. Por fim, no discurso do analista, o agente dominante é o objeto *a*, e quem dirige o tratamento é o analista, a partir do desejo do analisante.

Para Lacan (1992, p. 187), o discurso se origina do gozo, porém, na articulação entre os termos dos discursos (S_1 , S_2 , *a*, $\$$) há uma interdição no lugar do objeto *a*, assim é na “sua interdição que se funda toda essa estrutura – trata-se, a saber, do gozo.”

Segundo Dunker (2016, pp. 213-4), o discurso é um sistema estruturado por lugares que se relacionam: o agente, o outro, a produção, a verdade. Em cada forma de discurso há uma interdependência de relações entre esses lugares, de modo que “só existirá agente se houver um destinatário a quem este se endereça; só existirá destinatário se houver algo que produza, nesse destinatário, um efeito de discurso.” Assim, o agente é sempre quem assume a fala ou a ação, no sentido de se apropriar da língua e se relacionar com o outro, no intuito de produzir uma verdade.

Os discursos, tal como a língua, funcionam como uma “rede sociossimbólica” e, assim como um sistema, “preexistem” ao sujeito, em uma “relação de anterioridade diante do

sujeito”. Só é possível assumir um discurso quando se ocupa o lugar de agente e, nesse viés, Dunker destaca que Althusser (apud Dunker, 2016, p. 214) percebeu que essa “assunção reserva um lugar prescrito, um lugar determinado. Ao assumir tal lugar o sujeito encontra-se, portanto, assujeitado por uma dada ideologia de produção de sujeitos.” Logo, o sujeito se assujeita a um discurso e o reproduz.

Lacan (1992, pp. 11-2) propõe que é da “relação fundamental” entre “um significante com um outro significante” que emerge o sujeito. Isso se inicia a partir do S_1 , onde parte a definição do discurso, que é o campo do Outro. O “ S_1 é aquele que deve ser visto como interveniente”, ou seja, intervém numa bateria significante que “integra a rede do que se chama um saber” e esse saber é o “gozo do Outro”. Em relação ao gozo e sua repetição, Freud já havia afirmado que a repetição se inscreve na dialética do gozo, e se dirige contra a vida.

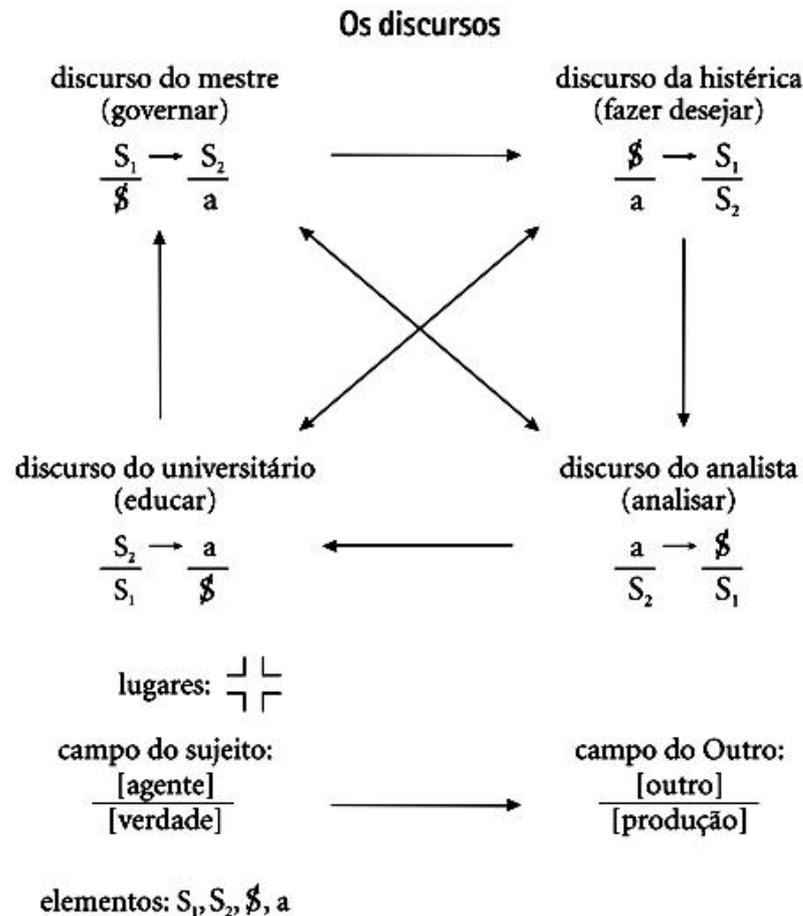
Nessa repetição inaugural, na articulação entre um significante e outro, surge o significante que representa o sujeito, sendo justamente aí que ocorre a repetição que visa ao gozo. Aqui se localiza o saber que Lacan (1992) teorizou como um meio de gozo. É aí que ocorre a função do objeto perdido, denominado por Lacan de objeto *a*.

Lacan (1992) explica que a introdução do significante como aparelho de gozo, em que a função do significante pode ser comparada com a entropia que causa o desgaste de energia durante o funcionamento de uma máquina, semelhante ao armazenamento de energia em uma indústria (que faz com que uma máquina funcione), e igualmente a esses aparelhos que nas indústrias acumulam energia existe a mesma lógica na função do significante. Nessa produção, o saber é uma forma de se obter o gozo e, em sua origem, ele é derivado da articulação significante que, ao trabalhar, produz a entropia, que é um ponto de perda, no qual podemos acessar ao que está em jogo no gozo.

No que diz respeito ao gozo, Lacan (1992, p. 52) expressa que este “se homologa por ter a sanção do traço unário e da repetição”, que vai se produzindo pelo desperdício de energia causado pelo gozo repetitivo, sendo “nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire seu status”. Isso faz com que haja sempre um “mais-de-gozar” a recuperar, num movimento constante de ganho e de perda de gozo.

Para cada discurso, Lacan (1992) constituiu um matema e em cada laço social há quatro elementos, que mudam de posição conforme a forma de discurso. Através dos discursos procuramos um saber e um sentido com a dimensão da verdade. Para aclarar como se estruturam os discursos, Quinet elaborou os matemas dos discursos esquematizados por Lacan, ordenando-os da seguinte maneira (QUINET, 2009, p. 29):

Figura 1 - Matema dos quatro discursos de Lacan (os elementos, os lugares e os campos)



Fonte: Quinet (2009, p. 29).

Conforme esclarece Quinet (2009), os discursos de Lacan constituem os seguintes laços sociais: governar, fazer desejar, analisar, educar. E os quatro lugares: no campo do sujeito: agente / verdade; e no campo do Outro: outro / produção; com os quatro elementos que se movimentam nesses lugares: $S_1, S_2, a, \$$.

Na leitura de Quinet (2009), a respeito do funcionamento de cada elemento do discurso, o S_1 corresponde ao primeiro objeto coordenador de gozo, não pode ser partido, é o significante mestre no comando do gozo. O S_2 é a repetição do S_1 , ou seja, o S_1 se torna S_2 através da repetição da experiência de satisfação, é uma repetição de gozo que recai na falta de gozo e essa repetição incessante de gozo, forma a rede significante que é o saber inconsciente. O objeto a é a causa do desejo, o *mais-de-gozar*, é o excedente da repetição do

gozo, ou seja, é a perda de energia caída da repetição gozo. O sujeito (\$), no campo do gozo, é produzido retroativamente pela cadeia de significantes que se repetem.

Referente aos discursos, Quinet (2009, pp. 35-6) explica, ainda, que no lugar da primeira fração está o representante (acima da barra) e o representado (abaixo da barra) em cada laço social. O representado, situado abaixo da barra, é o que sustenta a verdade em cada discurso, já o agente de cada laço social é o agente da verdade, que leva o outro a produzir. A segunda fração, abaixo da barra, se refere ao que o outro deve produzir em cada laço social. No discurso do mestre, o outro produz “objetos de gozo para o mestre, através da sociedade, das fábricas”, entre outros. No “discurso do analista, o analisante produz o significante da sua singularidade”. No discurso histórico, se produz “o saber: S_2 ”. Já no discurso universitário, é o “sujeito dividido (\$) que se revolta ou sintomatiza ao ser tratado como objeto a ”.

Segundo Quinet (2009), o objeto a , no campo do gozo, é um mais-de-gozar e se assemelha à mais-valia de Marx. Em relação à produção e perda de gozo, a perda da energia caída desta repetição é o objeto a , de modo que o objeto a “é o gozo produzido na repetição significante”, é o que não se alcança, é o que fracassa do gozo, é seu excedente que “não é contabilizado - como a mais-valia do trabalho do proletário que, tampouco, é contabilizada” (QUINET, 2009, p. 32). No que diz respeito ao objeto a e à constituição do sujeito, Quinet (2009, p. 25) escreve que:

O objeto a é definido pelo desejo: é a causa do desejo. Lacan estabelecerá que a identificação principal do sujeito com um traço unário vindo do Outro, o S_1 , o significante-mestre, matriz da identificação simbólica, e o S_2 , o significante binário, como um outro significante pelo qual o sujeito está representado. O sujeito está entre estes dois significantes, S_1 e S_2 .

Diante da formulação e o funcionamento dos quatro discursos de Lacan (1992), propõe-se:

1) O Discurso do mestre ($S_1 / \$$): é um discurso do poder de comando, o agente o S_1 governa e instaura as leis, projetos sociais, entre outros. Os sujeitos (\$) sustentam esse governo e, através da dominação, cumprem as ordens e produzem. O ponto de partida dos discursos de Lacan (1992) é o mesmo discurso da constituição do sujeito e se refere ao *discurso do mestre*, como no matema a seguir:

Figura 2 - Matema do discurso do mestre

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

Fonte: Lacan (1992, p. 12).

Conforme Lacan (1992, p.13), no discurso do mestre, o S_1 intervém junto a outro significante S_2 , surgindo o sujeito dividido: $\$$. Nesse trajeto entre um significante e outro, há uma perda: o “objeto a ” que é um “objeto perdido”.

Lacan (1992) iniciou sua colocação sobre os discursos com o discurso do mestre, do senhor, como denominou Hegel. E a estrutura do discurso do mestre se sustenta pela função do significante S_1 no comando do senhor, e o escravo detém o saber, S_2 . Desse modo, o escravo, como afirmou Aristóteles, é caracterizado como suporte do saber, ou seja, há um saber fazer no escravo, um saber direcionado à produção.

Segundo Lacan (1992), o saber se dá no sentido de uma *episteme*, pois é um saber que se transmite, um saber de senhor, de mestre, um saber teórico. Porém, o escravo não se apropria desse saber, fica alienado do saber para si, ademais, o escravo sustenta a posição do mestre por renunciar e não se apropriar do seu saber. No entanto, é possível fazer uma transmutação do saber do escravo para o saber de senhor. Para que se opere o discurso do mestre, o trabalho do escravo constitui o inconsciente não revelado, denotando que no discurso do mestre/senhor o saber é a parte do escravo, pois o senhor somente faz com que coisas aconteçam. Por isso, para o senhor, é melhor deixar o saber com o escravo.

Para Lacan (1992), o discurso do mestre faz com que “os trabalhadores trabalhem”, mesmo que sejam explorados. Hoje valorizamos muito o trabalho, é uma questão de honra trabalhar, estando “fora de cogitação que não se trabalhe.” Quanto a esse ponto, em relação ao trabalho, Lacan entende que aí está o sucesso do discurso do mestre, que se deve a uma “mutação capital” que apropriou “ao discurso do mestre seu estilo capitalista” (LACAN, 1992, p. 178).

Esse estilo capitalista do discurso do mestre se articula com a ciência e demonstra que o discurso do mestre, mesmo antes de se desenvolver plenamente, já mostrava “sua chave no discurso do capitalista” (LACAN, 1992, p. 115), que logo se desenvolveu aliado com a ciência, sendo possível perceber o impulso que a ciência proporciona ao desenvolvimento capitalista.

No funcionamento do discurso do mestre, Lacan (1992) fundamentou que, na relação entre o senhor e o escravo, o desejo do senhor é o mesmo desejo que o escravo mantém. E o saber do senhor fica no lugar do escravo, denunciando a verdade do senhor. No entanto, é uma verdade forçada, acessível somente pela metade. Assim, no discurso do mestre, a verdade é ocultada, no entanto, continua atuando, pois é somente a sua verdade que não fica explícita, fica mascarada e incompreensível. A verdade fica alheia, alienada ao escravo, e ele a faz emergir através do seu trabalho, por isso o trabalho elabora e manifesta a verdade e não o saber.

Lacan (1992) pontuou que em nossa cultura e propriamente através do discurso do mestre e por convivemos socialmente, há a necessidade da interdição do gozo, pois não podemos ter o gozo pleno e, por isso, desde as primeiras interações da criança com a mãe, se inicia a sua interdição. Na dialética do senhor e do escravo, este último mantém um saber que não sabe que tem, pois se tivesse consciência desse saber, deixaria de ser escravo. O escravo demonstra sua verdade e sustenta o seu mais-de-gozar.

O que fica velado nessa verdade é que o senhor sai de cena, para que o escravo produza e tenha o gozo. Porém, esse gozo retorna para o senhor, na forma do mais-de-gozar do escravo, que se transforma na mais-valia, que é o valor excedente que não retorna para quem produz, mas fica retido para o senhor, e essa verdade fica obscura para o escravo. Por isso, o discurso do mestre sustentou uma verdade mascarada por muito tempo e, como compreendeu Lacan (1992), por sua necessidade interna, ficará cada vez menos mascarado.

Esse discurso mostra a existência das classes sociais, em que antes era a função do escravo e agora a do proletário, e a construção de um saber de mestre e senhor, que foi excluído ao saber do escravo. É nesse ponto que Lacan identifica a evolução do discurso do mestre, na sua passagem do laço social do senhor com o proletário. Referente a essa transformação, Lacan (1992, pp. 157-8) explica que o proletário e o estudante substituem o que foi no passado o escravo, e o proletário é explorado e foi “despojado de sua função de saber”, porque houve uma mudança no saber fazer, há uma oposição entre o saber e o fazer, pois hoje o saber é dominado pelas tecnologias das máquinas.

Em seu Seminário: *Du discours psychanalytique*, proferido em 12 de maio de 1972, em Milão, Lacan disse que o mundo é construído pela linguagem e com a palavra, juntamente com o desejo. Nessa perspectiva, Lacan compreende que a linguagem não é uma visão de mundo, mas nós a temos internamente. O significante mestre, S_1 , é fundante e o que vem depois, o S_2 , obedece e, para obedecer, é necessário saber alguma coisa, o que é, como disse Hegel, a característica do escravo no discurso do mestre.

Referente ao agente do discurso, Lacan (1992) indica que o agente é quem faz o outro agir, trabalhar. No discurso do mestre, na relação entre o senhor e o escravo, o S_2 também pode ser o gozo do escravo, que, no início, o escravo não quis renunciar, mas por imposição do senhor o escravo substituiu o gozo a favor do trabalho, mesmo que o trabalho não seja o equivalente do gozo. Isso ocorreu devido ao “desenvolvimento da cultura” que fez surgir esse saber do escravo “como absoluto, incontestável” (LACAN, 1992, p. 181).

A respeito da imposição do trabalho ao homem, isso também foi pontuado por Freud quando ele disse que o homem foi coagido a trabalhar a favor da geração da riqueza. E, também em Lacan, a renúncia ao gozo a favor do desenvolvimento do capital, transmutou o discurso do mestre em discurso do capitalista.

2) **O Discurso histórico** ($\$ / a$): nesse discurso, “o agente do discurso é o sujeito do inconsciente, com seu sintoma e sua divisão (\$)”. A verdade que embasa esse discurso é o “objeto a o *mais-de-gozar*” (QUINET, 2009, p.33). Aqui, “o S_1 é o mestre”, ou seja, o outro é tratado como um mestre (QUINET, 2009, p.35). A partir do discurso do mestre, ao dar um quarto de giro em todo o sistema, as álgebras se movimentam e se obtém o seguinte matema que representa o *discurso da histórica*, desenhado por Lacan (1992, p. 29):

Figura 3 - Matema do discurso histórico

$$\begin{array}{ccc} \underline{\$} & \rightarrow & \underline{S_1} \\ \mathbf{a} & & \mathbf{S_2} \end{array}$$

Fonte: Lacan (1992, p. 29).

Na conceitualização de Lacan (1992), entre todos os discursos, o discurso histórico conduz a um saber e, nesse discurso, o dominante é o sintoma, que está no sujeito barrado ($\$$). Referente ao lugar da verdade no discurso histórico, o analisante deve ser colocado no lugar do objeto a para que emerja seu desejo, “sua verdade é que precisa ser o objeto a para ser desejada” (LACAN, 1992, p. 187).

Nesse sentido, para que advenha o desejo do sujeito, ele necessita ser desejado pelo outro, pois, aqui, o objeto a está um tanto impotente e imobilizado, por isso o desejo não se manifesta e se mantém encoberto e o sujeito fica barrado pelo sintoma. No discurso histórico,

o próprio sujeito se põe no lugar da falta, e há um gozo que está obscuro no lugar do objeto *a*, o que é necessário que se transforme para constituir a verdade.

Para isso, é necessário se instituir um senhor para interrogá-lo, para, depois, destituí-lo, denotando que não necessita mais do mestre a partir do momento em que o S_2 – o saber tenha se produzido, assim o gozo desse discurso está no saber. No lugar abaixo do desejo, está a verdade e no lugar do objeto *a* “se produz a perda, a perda de gozo da qual extraímos a função do mais-de-gozar” (LACAN, 1992, p. 98).

Lacan (1992, p. 98) explica o matema do discurso histérico através do seguinte esquema:

Figura 4 - Esquema explicativo do discurso histérico

Desejo → Outro
verdade perda

Fonte: Lacan (1992, p. 98).

Para Lacan (1992), o discurso histérico adquire seu valor, porque interroga a possibilidade ou não de sustentar um saber, já que este saber é um saber recalcado, como enunciou Freud. A respeito da verdade no discurso histérico, se encontra de modo obscuro. O discurso histérico torna evidente a “relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo. O próprio sujeito histérico se aliena do significante-mestre como aquele que esse significante divide [...]: o sujeito” (LACAN, 1992, p. 98).

No entanto, no que diz respeito ao efeito do significante-mestre no discurso histérico, é diferente do lugar do escravo, então aqui se situa uma grande diferença no efeito que produz no sujeito: no discurso histérico, o sujeito quer saber, deseja saber e, no discurso do mestre, o sujeito detém um saber e acredita que sabe, mas não sabe verdadeiramente.

Para Lacan (1992), o sujeito no discurso histérico encarna, a seu modo, “uma espécie de greve. Não entrega seu saber. No entanto, desmascara a função do mestre com quem permanece solidário, valorizando o que há de mestre no que é o Um [...], do qual se esquiva na qualidade de objeto de seu desejo” (LACAN, 1992, pp. 98-9). E, nesse lugar, está a função que Lacan (1992) denominou de pai idealizado.

Ademais, na experiência analítica, o sujeito histérico procura “um saber sobre a verdade” (LACAN, 1992, p. 102), já que esse saber sobre a verdade lhe é suficiente ao

percorrer uma análise. Essa verdade, Lacan (1992) diz que já foi reconhecida por Freud e proporciona muita satisfação ao sujeito, ao apegar-se à verdade e fazendo também com que os outros a reconheçam. Contudo, no discurso histórico, o sujeito se interroga sobre o próprio desejo, e deseja reconhecer uma verdade sobre o próprio desejo, pois não há um saber constituído.

Para isso, há necessidade de instituir um mestre e é nesse ponto que Lacan pensa que a invenção do mestre possa aqui ter sua origem, ou seja, o mestre poderia ter surgido a partir do desejo histórico de instituí-lo, para que o sujeito histórico, através do mestre, pudesse ter alguma forma de comando, para que conseguisse alcançar um saber. Esse saber é diferente do saber do escravo no discurso do mestre, pois o sujeito histórico não quer ser dominado por um mestre, ele necessita do mestre para construir um saber, um saber sobre a verdade.

Lacan (1992) compreende que “A verdadeira mola propulsora é esta aqui - o gozo separa o significante-mestre, na medida em que gostaria de atribuí-lo ao pai, do saber como verdade” (LACAN, 1992, pp. 136-7). E o gozo (a), no discurso histórico, está em outro quadrante, em relação ao significante mestre (S_1). Nesse viés, a verdade estaria além do pai, pois se esse pai é castrado e impotente como poderia deter um saber? Por isso o sujeito histórico necessita instituir um mestre, para que possa ter acesso ao saber e sair do questionamento, da incerteza sobre o próprio desejo.

3) O Discurso do analista (a / S_2): O analista faz “semblante de objeto a e se sustenta em seu ato na verdade do saber sobre a castração, a falta” (QUINET, 2009, p. 33), diante da incompletude do sujeito, e o “ S_1 é apenas um significante, que não precisa necessariamente ser encarnado por ninguém”. Esse é o único discurso que “trata o outro como um sujeito” (QUINET, 2009, p. 35). É a partir do discurso histórico, seguindo um quarto de giro, que se obtém o *discurso do analista*, formulado por Lacan (1992, p. 29):

Figura 5 - Matema do discurso do analista

$$\begin{array}{ccc} \underline{a} & \rightarrow & \underline{\$} \\ S_2 & & S_1 \end{array}$$

Fonte: Lacan (1992, p. 29).

Lacan diz que o discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, então se constitui como o “polo oposto do discurso do mestre” (LACAN, 1992, p. 92). No entanto, o

discurso do analista visa a produzir o “discurso do mestre, já que o S_1 é o que vem no lugar da produção” (LACAN, 1992, p. 187).

No discurso do analista em relação à fala que o analisante traz “há um saber que não se sabe” no lugar do S_2 que Lacan chama de “outro significante” que se interliga a outros significantes, que está no Outro e que forma um “saber- totalidade” (LACAN, 1992, p. 33). A respeito desse saber, Lacan faz uma analogia com o ventre do cavalo de Tróia, que estaria repleto de significantes.

Desse modo, o discurso do analista se dá em articulação e com a produção de um discurso do saber, de um saber que está no Outro, mas que o sujeito precisa se apropriar para construir o próprio saber.

Lacan (1992) faz uma pontuação importante a respeito do modo como se conduz o discurso do analista, nesse, a palavra é livremente dada ao analisante, pois se “reconhece que ele pode falar como um mestre” (LACAN, 1992, p. 38). Aqui também cabe ao analista renunciar ao seu saber e ao seu gozo, para dar vazão ao saber e ao gozo do analisante.

Nesse sentido, a posição do analista é “feita substancialmente de objeto a ”. Esse lugar de objeto a , “vem no lugar de onde se ordena o discurso, de onde se emite, se posso dizê-lo a dominante” (LACAN, 1992, p. 44). O lugar do comando é o do agente do discurso, lugar da falta que o analista faz semblante, para que o analisante produza um saber. A falta está no lugar do objeto a , e do lugar de onde vem a repetição do gozo, onde Lacan propõe que o psicanalista faça “funcionar seu saber em termos de verdade. É por isto mesmo que ele se confina em um semidizer” (LACAN, 1992, p. 55).

É através do ato analítico que o sujeito deve advir, ou seja, é “lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir,” (LACAN, 1992, p. 55), isto é, o ato analítico faz emergir o desejo do sujeito e a função do analista faz mover a forma de gozo, e esse gozo que se repete sintomaticamente que atrapalha o sujeito, pode ser transformado em um gozo outro, diferente do gozo antigo, no gozo da vida, de um modo que o sujeito possa viver a vida com mais fluidez, sem as amarras daquele sintoma. No que concerne à experiência analítica, em virtude de ser uma “estrutura de discurso” (LACAN, 1992, p. 15), que envolve o discurso do analista, é em busca da verdade que a análise deve percorrer, de uma verdade insabida, que está no inconsciente e nesse processo vai se construindo um saber com um sentido verdadeiro para o analisante.

Conforme Lacan (1992, pp. 160-1), o discurso do analista se manifesta pelo afeto, assim o afeto origina a causa do desejo e o discurso do analista produz um “efeito” que é sem palavras, ou seja, produz um “afeto” que é produto de um discurso que determina o sujeito

“como objeto”, então “é um afeto pelo qual o ser falante de um discurso se encontra determinado como objeto.” A esse objeto, Lacan nomeou como mais-de-gozar e diz que é apenas um “aparato de nomenclatura”, pois é inomeável estando sempre em falta, é a “causa do desejo”. É nesse lugar que o “analista se coloca [...] como causa do desejo”.

O afeto é, para Lacan (1992, pp. 166-7), “*igual ao a*”, à maneira que o afeto afeta o sujeito e produz efeitos. O afeto origina, pois, a causa que “surge como pensamento, reflexo do efeito, que percebemos a ordem inicial do que corresponde à falta a ser. O ser só se afirma no começo pela marca do 1”. E a causa do desejo está envolta à repetição, ou seja, “a adjunção do pensamento da causa com a primeira repetição do 1”. Assim, é porque há a repetição do 1, que surge como efeito a falta, que é representada pelo objeto *a*. Essa repetição tem um custo: “alguma coisa tem que ser paga àquele que introduz seu signo”.

E essa alguma coisa é o que Lacan chamou de *Mehrlust* - o mais-de-gozar, considerado como algo importante e pelo qual o analista deve se interessar em relação ao trabalho analítico, pois é justamente o que se assinala no campo que Lacan (1992, p. 85) denominou de “campo do gozo”, já que é nesse campo que também se estabelece o sintoma do sujeito, que na análise vai sendo mobilizado.

O discurso do analista deve se propor a alcançar algo novo, como bem explicado nas palavras de Lacan (2003, p. 529): “Ora, o discurso analítico, por sua vez, traz uma promessa: introduzir o novo. E isso, coisa incrível, no campo a partir do qual se produz o inconsciente, já que seus impasses, certamente entre outros, mas em primeiro lugar revelam-se no amor.” E para que isso se realize, “a palavra deve ser tomada” pelo analisante em forma de “transferência” do seu sintoma para o lugar que o analista sustenta.

Segundo Lacan (1992), de acordo com o entendimento de Freud, a relação analítica deve ser fundada no amor à verdade. No entanto, o sujeito não sabe o que diz e nem o que diz nele, como já indicou Freud. Todavia, o saber é dito, advém da fala, é o próprio inconsciente. Para Lacan, é possível deslumbrarmos a verdade na enunciação do sujeito, isto é, pode ser encontrada no campo onde se enuncia, articulada aos efeitos de linguagem, sendo assim que se apresenta o saber, que traz a verdade que é singular para cada sujeito.

A melhor maneira para que se possa expressar a verdade é através do mito, e esse é o que melhor pode incorporar a verdade, pois, através do mito, “a verdade se mostra em uma alternância de coisas estritamente opostas, que é preciso fazer girar uma em torno da outra” (LACAN, 1992, p.116). Assim, não há uma verdade absoluta, o que torna impossível obtermos uma verdade toda ou plena, porque a própria verdade, na sua constituição, detém uma impotência que a protege, por isso há a impossibilidade de acesso direto. Para

alcançarmos a verdade, precisamos ir bordeando a verdade e, ainda assim, a teremos em partes, não toda, num semidizer, de forma oposta à lógica da verdade, em que a obtemos somente pela metade, para Lacan (1992), a verdade toda só pertence a Deus.

Durante o processo analítico, Lacan (1992, p. 85), entende que o que é primordial e deve interessar ao analista é investigar o “campo do gozo”. Devido a ser no campo do gozo que se constitui o sintoma, que passa a ser mobilizado pela análise. Para esclarecer melhor sobre o sintoma e a sua relação com o gozo, consideramos que, conforme afirma Maliska (2017, p. 48):

Os sintomas são substitutos de uma satisfação frustrada, parcialmente satisfeita. A libido encontra no sintoma uma forma de se satisfazer. Essa satisfação está intimamente ligada ao gozo que o sujeito encontra no sintoma, cuja cura seria sentida como uma perda de gozo. O sujeito não aceita essa perda, não está nem um pouco disposto a renunciar ou abrir mão desse gozo, por isso mesmo se fixa tanto no sintoma. Do sintoma, o sujeito até abre mão, mas não do gozo que ele proporciona e dessa forma, não abrindo mão do gozo, também não abre mão do sintoma.

Por isso, no decorrer de uma análise, há um trabalho para que haja a transformação do gozo sintomático que não é pela via da remoção do sintoma, pois isso seria impossível. No gozo sintomático, o gozo se distancia do desejo. Como assinala Maliska (2017, p. 119), “há uma falta do desejo no gozo. O gozo torna-se então aquilo que toma o lugar do desejo; naquilo que se esperaria uma manifestação do desejo, o gozo vem assumir”. Assim, através dessa transformação do gozo se espera que ascenda o desejo do analisante, já que o gozo sintomático é um gozo que vem do Outro, nem é o gozo do próprio sujeito que opera no sintoma.

Então, nesse ponto, é fundamental a intervenção psicanalítica, pois o analisante não se dá conta dessa realidade que se situa no inconsciente. E isso é possível num percurso em que o objetivo da análise é proporcionar condições ao analisante para que ele acesse ao seu desejo e, como específica Maliska (2017, p. 135), “fazê-lo desejar e, através do desejo, fazer com que o sujeito goze da vida”. Isso se dá pela via da transformação do gozo sintomático, que ocorre de modo semelhante ao trabalho do artista que vai retirando os excessos de sua escultura, em que o analisante, no decorrer da sua análise, vai removendo o excesso de sentidos que construíram o sintoma, num processo de transformação, como uma invenção, uma novação, em que surge outra forma de gozo, o gozo da vida, e o sujeito passa a usufruir da vida, sentindo-se livre das amarras e armadilhas que aquele sintoma havia obstaculizado na sua vida.

4) O Discurso universitário (S_2/S_1): a educação ocorre pela aplicação do saber universal (S_2/S_1) sustentados por “autores, pesquisadores, inventores que são o S_1 desse saber” (QUINET, 2009, p.33), de modo que o “ S_1 é o autor.” Neste discurso, o outro é tratado “como um objeto” (QUINET, 2009, p. 35). A partir do discurso do analista, seguindo um quarto de giro, Lacan (1992, p. 29) propôs o *discurso universitário*:

Figura 6 - Matema do discurso universitário

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

Fonte: Lacan (1992, p. 29).

Segundo Lacan (1992, p. 109), o discurso universitário “em sua disposição fundamental” demonstra “onde o discurso da ciência se alicerça”. No discurso universitário, o S_2 ocupa uma posição dominante e de agente desse discurso, “no lugar primeiramente ocupado pelo mestre que surgiu o saber” e é no lugar da verdade onde está o significante-mestre, que hoje opera como a ordem da ciência e da verdade.

Nesse discurso, há um progresso que Lacan (1992, p. 110) diz que “faz surgir como dominante um saber desnaturado de sua localização primitiva no nível do escravo por ter-se tornado puro saber do senhor, regido por seu mandamento”. Entre os lugares nos discursos que se compõe de quatro elementos, quem trabalha “para fazer a verdade brotar” é o que está na parte superior à direita, o que no “discurso do mestre é o escravo, e no discurso da ciência é o *a* estudante”. O estudante foi chamado por Lacan de *astudado*, como um jogo de palavras em que Lacan troca a letra *e* pela letra *a*, porque o estudante está no lugar de *objeto a* e tem que produzir algo, e “o estudante se sente *astudado*, [...] porque, como todo trabalhador [...] ele tem que produzir alguma coisa.”

É por ter que constituir “o sujeito da ciência com sua própria pele” que os “*astudados*” se sentem pressionados pela demanda dessa produção. E por estarmos “todos embarcados [...] no discurso da ciência, há um imperativo: “*continua a saber*” (LACAN, 1992, p. 111). Isso ocorre de forma autônoma, pois estamos impregnados dessa ideia de que o saber e o discurso da ciência sejam fundamentais na atualidade.

No discurso universitário, devido ao objeto *a* estar no lugar do explorado, que é o estudante, que também está na posição de dominado, como na posição do escravo, no discurso do mestre, o estudante não sabe que sabe e, como esclarece Lacan (1992, p.156), identifica-se com o objeto *a* e “produz o S barrado” que é o sujeito dividido (\$) e é nisso que Lacan vê que está a dificuldade, pelo que o discurso do mestre produz – o \$ (sujeito barrado) e, nessa fórmula do discurso universitário, se inscreve a “crise da Universidade”.

E o que representou essa crise foi o que se passou em maio de 68, quando da reforma na Universidade na França, em que o discurso universitário foi transformado em relação à produção do saber, que foi transformado pela sociedade capitalista. Isso ocorreu, fundamentalmente, em decorrência da mutação do discurso do mestre em discurso capitalista, o que veio a modificar o discurso universitário. Lacan (1992, p. 178) percebeu esse fato como “um enfraquecimento do discurso universitário” e da crescente exploração capitalística na universidade.

A respeito da reforma na universidade ocorrida em maio de 68, por solicitação do jornal *Le Monde*, Lacan havia escrito um artigo intitulado: *De uma reforma no seu buraco*. Nesse artigo, Lacan faz uma crítica diante da disjunção da formação entre a psiquiatria e a neurologia e frente à submersão do capitalismo na universidade, subvertendo os cursos a favor do mercado, o que, na visão de Lacan, ocasionou a limitação do saber ao comando do mercado, que agora dominava o saber.

Para Lacan (2006), maio de 68 marca um momento histórico em que o capitalismo invadiu a universidade por meio de uma transformação do saber, que passou a ser uma mercadoria, ou uma “unidade de valor”, na qual houve uma submersão capitalista generalizante. No entanto, apesar de Lacan (1992) ter escrito o artigo naquele momento, ele não foi publicado, o que foi assombroso para Lacan, já que haviam insistido para que ele o escrevesse. O artigo somente foi publicado em 2006, 36 anos após ter sido escrito, na revista *Journal Français de Psychiatrie*. Nele, Lacan (2006) expressou sua leitura sobre o discurso dominante que adentrou na universidade em maio de 68, o discurso da ciência aliado ao discurso capitalista, fato que tornou evidente para Lacan sobre o que estaria por vir, num futuro próximo: o domínio do capitalismo e da ciência sobre o saber. Lacan (2006, p. 5), ao vislumbrar o futuro que estaria por vir, disse que “o presente contém o que é necessário” e, na última frase do artigo, ele expressou: “O vencedor desconhecido de amanhã é desde hoje que ele comanda?”.

Esse pensamento de Lacan indica o que para muitos poderia ainda estar obscuro naquele momento, mas, para ele, já estava se explicitando o que estaria por vir num futuro

próximo, e que hoje está aí, como discurso dominante, ou seja, o discurso da ciência a serviço do discurso do capitalista, que a partir daquele momento histórico passou a ser dominante. Isso causou barulho, turbilhonou, como disse Lacan, e gerou a revolta dos estudantes que demonstraram resistência diante da reforma imposta.

No discurso universitário, em relação ao discurso do mestre, o saber mudou de lugar e tudo se reduziu a um saber determinado pela ciência. O discurso universitário institui o saber em um lugar dominante, na mesma medida em que entre o discurso do mestre e o discurso do capitalista, há uma transformação no lugar do saber. Se no discurso do mestre quem detém o saber é o escravo, no discurso do capitalista, é o proletário, o estudante, que hoje promove sua autoexploração através do consumo.

A partir da modernidade houve a transmutação do discurso do mestre em discurso do capitalista e o enfraquecimento do lugar do saber no discurso universitário. Essa transformação teve influência do saber da ciência, por isso foi possível a articulação de Lacan em relação à mais-valia de Marx, instituindo o saber como um meio de gozo, no momento em que a ciência se junta ao capital, declarando que o discurso do capitalista mantém boas relações com a ciência e que o saber se tornaria um mercado chamado universidade. Naquele momento histórico estaria também iniciando uma nova era da escravidão universalizante? E o gozo sempre a mais pelo conhecimento científico e pelo consumo teria instalado uma nova forma de mal-estar na civilização?

Contudo, a teoria dos discursos de Lacan contribuiu muito para um avanço da psicanálise, aprimorando o saber do analista sobre o funcionamento dos discursos, o que amplia a visão teórica sobre a prática analítica no sentido de compreender em qual discurso advém a fala e o posicionamento do sujeito na enunciação e, com isso, o favorecimento das transformações discursivas.

5 O DISCURSO DO CAPITALISTA

Conforme Lacan (1992), o discurso do capitalista é um discurso que derivou do discurso do mestre. Para isso, houve uma transmutação entre o discurso do senhor antigo para o senhor moderno, que Lacan denominou de discurso capitalista; essa transformação ocorreu especialmente em relação ao lugar do saber. O proletário foi despossuído da propriedade comunal, porém lhe foi restituído o seu saber no qual a exploração capitalista o ilude, lhe devolvendo subversivamente um saber de senhor.

Em relação a essa troca do senhor antigo para o senhor moderno, o que resta é o fato de que o senhor não sabe o que quer, mas o escravo sabe o que o senhor quer e é sua obrigação ter este saber. “É também por isto que a coisa funciona, porque, de qualquer maneira funcionou durante muito tempo” (LACAN, 1992, p. 32). E o que permite que o sistema funcione é a existência de um significante mestre que tem poder de comando, situado no lugar do agente do discurso do mestre e, a partir desse mestre/senhor que governa essa função, ocorreu sua evolução que ocasionou uma transformação, que marcou a modernidade, pois passou a existir o discurso do capitalista.

Nessa transformação para a existência do discurso do capitalista, Lacan (1992) argumenta que ocorreu uma tirania do saber, no saber (S_2) do senhor, o que mostra que a verdade fica obscura, no que se chama hoje de “*sociedade de consumo*” ou “*material humano*” (LACAN, 1992, p. 33, grifos do autor). Isso fundamenta o discurso do senhor, que se transformou no discurso do capitalista, pois no sistema capitalista é o proletário quem trabalha e quem detém o saber, fazendo o sistema funcionar e o capital se desenvolver.

O que ocorreu no discurso do mestre é que o “senhor lentamente frustrou o escravo de seu saber, para fazer deste um saber de senhor” (LACAN, 1992, p. 34). E, ainda assim, o escravo foi quem desejou para o senhor. O saber (S_2) no discurso do mestre/senhor era o lugar do escravo, assim, no discurso do senhor moderno, que é o discurso capitalista, não apresenta o mesmo saber que estava no lugar do senhor antigo, que desde a modernidade é um saber diferente.

A diferença no lugar do saber entre o discurso do mestre e o discurso do capitalista que Lacan pontuou, remete que o saber no discurso capitalista é diferente, porque é um saber da ciência que busca a exploração do gozo do sujeito, através da mais-valia, forjando uma infinidade de objetos industrializados e direcionados para um gozo incessante, no intuito de manter o consumismo, sendo essa a exploração de gozo que leva o sujeito ao padecimento.

A partir da modernidade houve o desenvolvimento do saber da ciência, que passou a dominar o mundo. Como assinalado por Quinet (2009, p. 19), a atual civilização é dominada pela ciência e, através dos discursos, é possível se expressar o mal-estar desta civilização, que se origina “predominantemente do discurso capitalista, que é a nova modalidade do discurso do mestre.” Isso demonstra que o desconforto hoje está relacionado aos discursos dominantes. Segundo Quinet (2009, p. 36),

O mal-estar é produto dos discursos dominantes em nossa civilização: do mestre, do universitário e do capitalista. Os discursos do avesso da civilização levam a pulsão em consideração (representada pelo objeto *a*): como verdade, no discurso histórico, e no lugar do agente, no discurso do analista.

E, para a imposição do poder e do comando, os discursos da dominação se utilizam do “poder de comando do significante”, ou seja, do poder (S_1) ou do saber (S_2), obtendo seu apogeu através do discurso capitalista.

Há um mal-estar na civilização científica que hoje se manifesta como as doenças provocadas pelo discurso do capitalista, ao modo que “o discurso capitalista, que efetivamente não promove o laço social entre os seres humanos: ele promove a relação com um *gadget*, um objeto de consumo curto e rápido ($\$ \Rightarrow a$)” (QUINET, 2009, p. 37), ou seja, o discurso do capitalista produz uma relação através dos objetos, principalmente com os atuais dispositivos eletrônicos portáteis, que são os objetos do desejo, de modo que o discurso do capitalista incentiva os relacionamentos virtuais através das tecnologias, dos *gadgets*, o que foi previsto por Lacan em 1970.

Essa realidade atual, permeada pelos aparelhos tecnológicos, estimula a ilusão de completude, não no relacionamento com o outro, mas através dos *gadgets*, ao modo que o discurso do capitalista não faz laço social com o outro, por isso ocasiona o isolamento do sujeito, que recorre ao uso das tecnologias para “suprir” o vazio existencial através de objetos, o que, na realidade, é inatingível, pois sempre haverá mais objetos para o consumo, num ciclo repetitivo.

Essa forma de relação através dos objetos demonstra uma modificação na maneira como ocorrem os relacionamentos entre as pessoas, em que as relações são substituídas pela máquina e suas tecnologias e criam a ilusão da felicidade. A partir disso, frequentemente, o sujeito acaba por desenvolver uma frustração existencial, instaurada pelo discurso do capitalista, o que por vezes, demanda a busca do discurso do analista, como uma forma de modificação do mal-estar provocado pelo discurso capitalista.

Quinet (2009) expressa que Lacan diagnosticou o mal-estar como um produto oriundo do discurso do capitalista, ressaltando que este é o discurso dominante em nossa sociedade de consumo. O matema do discurso do capitalista é feito a partir do discurso do mestre, porém invertendo os elementos da primeira fração, ou seja, o (S_1) que no discurso do mestre estava no comando, acima da linha, muda de posição e fica abaixo, e o sujeito (\$) passa para cima, como disposto por Quinet (2009, p. 38):

Figura 7 - Matema do discurso do capitalista

$$\downarrow \frac{\$}{S_1} \times \frac{S_2}{a} \downarrow$$

Fonte: Quinet (2009, p. 38).

No entendimento de Quinet (2009, p. 39), o que caracteriza o discurso capitalista é a exclusão do “outro no laço social e o sujeito só se relaciona com os *objetos-mercadoria* comandado pelo significante mestre *capital*”. O funcionamento do discurso capitalista ocorre na ausência de laço social e sem relação entre o seu agente e o outro, o capital (S_1) está no lugar da verdade, como significante-mestre. O sujeito é submetido a ser um consumidor (\$) de objetos, os *gadgets* (a) produzidos pela ciência e pela tecnologia (S_2). Esse funcionamento do discurso do capitalista é demonstrado através do seguinte matema:

Figura 8 - Funcionamento do discurso do capitalista

$$\downarrow \frac{\text{consumidor}}{\text{capital}} \times \frac{\text{ciência}}{\text{gadgets}} \downarrow$$

Fonte: Quinet (2009, p. 39).

No seminário 17, Lacan (1992, pp. 157-8) explica que hoje o saber é dominado pelas tecnologias, é uma ciência objetivada que cria coisas “forjadas pela ciência” os “gadgets” e “ocupam o mesmo espaço que nós no mundo”. Os gadgets são resultantes da junção do capital (S_1) com a ciência (S_2) e interferem no saber do sujeito, que agora é de domínio da tecnologia das máquinas.

Na visão de Baudrillard (2003), hoje, através da globalização na sociedade de consumo (com seu capital que domina tudo), os objetos (televisões, carros, computadores, telefones) têm maior relevância que as relações sociais entre as pessoas. E, por vivermos em um mundo de consumo, da abundância e multiplicação dos objetos, as pessoas vivem mais permeadas por objetos, que propriamente da presença e do discurso de outras pessoas, o que modifica a forma dos relacionamentos, os quais já não envolvem tanto os laços sociais, mas a “manipulação de bens e de mensagens” (BAUDRILLARD, 2003, p. 15). Desse modo, aos poucos, nos tornamos funcionais como os objetos e passamos a existir conforme o ritmo e o tempo dos objetos, na lógica da utilidade.

Nessa mesma lógica do consumo, Pelbart (2000, p. 197) indica que, atualmente, há um curto tempo de existência dos objetos, e a produção das mercadorias se transforma rapidamente em sucatas, o que “inscreve a morte e o vazio nas próprias coisas”. Assim, além de transformar nossa subjetividade, “o capitalismo desterritorializou o tempo das coisas”. Tendo isso em vista, hoje ocorre a aceleração para a produção, no entanto, os objetos têm um curto tempo utilitário.

Ao encontro do que pensam Baudrillard (2003) e Pelbart (2000), também Bauman (2010) entende que na sociedade de consumidores vivemos a cultura da oferta, da criação de novas necessidades e desejos, sendo que a coerção foi trocada pela sedução para o consumo. E até mesmo o gozo pelo consumo é renovado constantemente, já que o “consumismo de hoje não consiste em acumular objetos, mas em seu gozo descartável” (BAUMAN, 2010, p. 42). Logo, se o próprio gozo se tornou amplamente renovável, isso é o que faz mover o consumo, e o capitalismo se apropria do gozo descartável, forjando e produzindo objetos, cada vez mais aceleradamente para o seu conseqüente descarte.

Diante desse consumismo, com o rápido descarte de objetos, ocorre a degradação do meio ambiente, causando um impacto ambiental que deteriora o planeta de forma global. Além do desgaste ambiental causado, há um desgaste de nós mesmos, como sujeitos do capitalismo. Principalmente em relação ao consumo das tecnologias, vemos que são produzidas de modo que não são compatíveis com o modelo que já adquirimos e, frequentemente, não conseguimos consertá-las para continuarmos as utilizando sem descartar. Os modelos são sempre outros e, geralmente, não conseguimos uma determinada parte do produto. Por exemplo, se o problema ocorrer no funcionamento de um computador, como a placa mãe, nem sempre será possível adquirir somente essa peça.

Nessa realidade, o sistema capitalista nos põe numa armadilha de consumo e, por vezes, ficamos sem saída. No entanto, isso implica na degradação para nós e para o meio

ambiente, no sentido em que para nós há um desgaste pelo tempo investido no trabalho e, a partir de nosso consumismo, quem sofre as influências é a própria natureza, que ao se degradar irá afetar nossa saúde de forma globalizada.

Zygmunt Bauman (2008a), em sua obra: *Vida para consumo*, relata que a sociedade moderna de produtores foi se transformando em uma sociedade de consumidores e, devido a esta nova organização social, houve a “*transformação dos consumidores em mercadorias*”, e aí reside uma verdade oculta da sociedade de consumo, que faz o sujeito se sentir como “uma mercadoria vendável” (BAUMAN, 2008a, p. 20, grifos do autor). E diante do consumo temos muitas promessas de satisfação dos nossos desejos, porém, quanto mais sedutoras forem as promessas de satisfação, mais nossos desejos estão longe de serem satisfeitos. E, justamente devido a não satisfação dos desejos, é que o discurso capitalista renova e reforça a todo instante uma nova tentativa de sedução para o consumo, porém a satisfação é algo inatingível e esta eterna insatisfação do sujeito é o que constitui, na visão de Bauman (2008a, p. 64, grifos do autor), “os verdadeiros volantes da economia voltada para o consumidor”. Dessa maneira, a sociedade de consumo continua prosperando, “enquanto consegue tornar *perpétua a não-satisfação* de seus membros (e assim em seus próprios termos, a infelicidade deles)”.

O sistema capitalista percebe o sujeito como um objeto que gera a *mais-valia*, através da qual se obtém o excedente do lucro. Em vista disso, frequentemente, o consumo que deveria satisfazer as necessidades do sujeito do capitalismo acaba se tornando uma compulsão, influenciando o surgimento do sintoma, no sentido em que o discurso do capitalista incute no sujeito que sempre haverá uma mercadoria melhor a ser consumida, gerando uma insatisfação constante para que haja o consumismo, num ciclo interminável. Por isso, o sujeito se torna assujeitado e escravizado pelas garras do sistema, pelo discurso capitalista e sua ideologia, e pela sua própria subjetividade que sempre deseja mais e mais. No entanto, não há um objeto que possa satisfazer a falta constitutiva do sujeito. Por isso, o sistema capitalista com o seu discurso e seus objetos tem prosperado em nossa sociedade de consumo, porque o sujeito vem consumindo objetos assiduamente.

Segundo Quinet (2009), na dialética de Hegel entre o mestre/senhor (que manda) e o escravo (que trabalha) havia um laço social, e o saber impulsionador do trabalho estava com o escravo, mas hoje não há mais laço social, após a transmutação do discurso capitalista, ou seja, não há mais vínculo entre o senhor moderno (o capitalista) e o proletário. O que ocorre hoje é que o capital passou a ser o senhor absoluto e um grande segregador social, em contraponto ao discurso do analista que visa à ética da diferença.

Nessa mesma linha de pensamento, Han (2014a) assinalou que no discurso do capitalista já não há mais um senhor e um escravo, como em Hegel, mas o próprio sujeito que a partir da modernidade se faz senhor e escravo, por meio de um ciclo repetitivo de autoexploração. Submerso na sociedade de controle, o sujeito se tornou escravo do capital e toma conta de se disciplinar e se adequar ao sistema, e trabalhar para sobreviver.

Lacan, no seu Seminário livro 16, *de um Outro ao outro* (2008, pp. 16-7), considera que Marx parte da função do mercado e questiona o que é o objeto do capital e o lugar do trabalho nesse mercado, ou seja, é em função de existir um mercado de trabalho e devido ao fato de o trabalho ser comprado como mercadoria, que Marx o denominou de mais-valia. É baseado em Marx que Lacan introduz, portanto, “a função essencial do objeto *a*.”

Segundo Marx (1982, pp. 39-40), na construção da mais-valia “o valor do produto está aumentado de 1/9 a mais do valor empregado para a sua produção”. De forma que o “processo de produção de valor [...] torna-se um processo de produção de mais-valia”. Nesse sentido, a força de trabalho é quem cria a mais-valia e essa é a sobra quantitativa do processo de trabalho.

Lacan (1992, pp. 84-5) destaca que Marx denuncia a mais-valia ao denominá-la de “espoliação do gozo”, segundo a qual o trabalhador é visto como “uma unidade de valor”. Assim, ele é privado de usufruir da mais-valia, que fica para o capitalista. É por isso que a mais-valia tem a ver com o gozo, é o “equivalente do mais-de-gozar”, através do qual há uma produção. Esse mais-de-gozar, Lacan entende que é “forjado” pela indústria e constitui a sociedade de consumidores.

Para Lacan (1992), o gozo pode ser produzido em excesso, como foi detectado por Marx em relação à *mais-valia*, em que essa produz um excesso “do trabalho a mais, do mais-de-trabalho” (LACAN, 1992, p. 18). Isso se relaciona ao modo que a *mais-valia* tem articulação com o gozo, que, para Lacan, é um mais-de-gozar, ou seja, se busca sempre obter um gozo a mais, e nisso também se delimita o mal-estar relacionado ao discurso do capitalista, quando o sujeito que produz o capital necessita renunciar ao gozo a favor da mais-valia.

Conforme Góes (2008), Lacan se utilizou do conceito de mais-valia de Marx para compreender o capitalismo, fato que nos possibilita a concepção do capitalismo como sintoma. E, no que se refere ao capital, o que importa é o valor agregado e não a qualidade das coisas produzidas e nem o valor de uso. Dessa forma, Góes (2008, p. 167) considera que há uma desconstrução de nossas referências “simbólicas, éticas, morais”, pois são

frequentemente "desconstruídas", através da "prática discursiva do capital, pelo discurso do capitalista", que visa somente à produção para o ganho excedente.

A propósito da mais-valia, Góes (2008) diz que mais-valia se enoda ao objeto *a*. Para a autora, há um rompimento entre a ordem subjetiva e a ordem da objetividade econômica e social, ocorrendo um "cruzamento que permite pensar o psiquismo como economia, também permite que se trate o capital como um sintoma, pois o sintoma é, justamente, uma forma de gozar e de produzir, como resposta a esse gozo, o laço social" (GÓES, 2008, p. 169). Desse modo, o excedente da mais-valia é o que gera o sintoma no sujeito como repetição, ao modo que o capital é constituído como um sintoma. Assim, é a retirada do valor excedente pelo capitalista que leva o sujeito explorado ao esgotamento e a desenvolver sintomas relacionados a esta exploração.

Conforme Lacan (2008, p. 17), é porque o trabalho produz a mercadoria que também produz a renúncia ao gozo, constituindo o senhor e o princípio do seu poder, e o "que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do *mais-de-gozar*".

Para Lacan (2008, p. 19), a função do *mais-de-gozar* decorre da enunciação e se evidencia sob o efeito do discurso, "é uma função da renúncia ao gozo", o que dá lugar ao objeto *a*. "Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia". Isso demonstra que o *mais-de-gozar* proporciona condições do funcionamento do objeto *a*, pois é necessário que o objeto seja perdido para que algo seja produzido, ou seja, o sujeito necessita se sentir em falta para produzir.

Na conceitualização de Lacan (2008, p. 39), o sujeito do capitalismo foi construído devido ao reconhecimento da mais-valia, e a realidade capitalista mantém boas relações com a ciência. O saber e o trabalho têm um valor, e este valor remete ao valor da "renúncia ao gozo", mas isso não quer dizer que "toda renúncia ao gozo só se faz pelo trabalho".

E o que justamente remete ao mal-estar do sujeito na civilização, para Lacan (2008, p. 40), é "um mais-de-gozar obtido através da renúncia ao gozo". Isso tem a ver com a maneira que cada sujeito se relaciona com o gozo e o modo que se insere nessa relação "pela função do mais-de-gozar, eis o sintoma". E o sintoma tem a ver com uma forma de gozo que o sujeito sustenta e essa forma de gozo pode ser transformada através do tratamento psicanalítico.

Em vista disso, se o sujeito do capitalismo foi produzido devido à descoberta da mais-valia (que por fim se refere ao lucro e ao capital), como destacado por Lacan, tudo indica que o mal-estar do sujeito decorre da renúncia ao gozo, e essa renúncia leva o sujeito a trabalhar,

devido a um mais-de-gozar instituído pelo discurso do capitalista que cria uma ilusão de completude do sujeito, que doa seu tempo e sua vida a favor do capital.

Isso é cada vez mais percebido na atualidade, diante das relações de trabalho a que o sujeito se submete. O sujeito praticamente vive a sua vida no ambiente de trabalho, renunciando ao gozo da vivência pessoal em troca da profissional que é um mais-de-gozar inatingível, a favor do gozo do capital.

Esse fato, no qual o trabalho abarca bastante tempo da vida do sujeito, é visto como algo natural no seu cotidiano, porém pode desencadear efeitos maléficos na saúde física ou psíquica, diante da pressão frequente para atingir metas e pela falta de reconhecimento de um trabalho bem feito, pelo discurso do capitalista exigir mais e mais do trabalhador e comunicando a insatisfação ou depreciando o trabalho prestado, para que produza cada vez mais.

Dessa maneira, o sistema capitalista impõe a submissão do sujeito trabalhador ao poder de comando do discurso capitalista e, ligado a esse domínio, percebe-se que, continuamente, o trabalhador é tratado como um objeto ou uma máquina, fortemente pressionado para acelerar a produção do capital. Por isso, é corriqueira a instalação de uma diversidade de sintomas ocasionados pelo mercado de trabalho, que podem demandar o tratamento psicanalítico.

Conforme Salecl (2005), a psicanálise instituiu a lógica do limite em que cada sujeito falante precisa lidar, sendo que o agente desse limite, da castração, é a própria linguagem. E conforme a teoria lacaniana, “o sujeito ao ser dotado de fala passa por um processo de castração simbólica e é marcado por essa ausência” (SALECL, 2005, p. 23). É pela linguagem dirigida ao outro, na forma de um discurso, que a lei simbólica, chamada por Lacan de Nome-do-Pai, pode se instaurar no sujeito, isso faz uma marca da falta na subjetividade, levando o sujeito a sentir uma perda de gozo. Entretanto, essa falta é o que mantém vivo o seu desejo.

Referente ao capitalismo tardio, Salecl (2005, pp. 25-6) retoma a crítica de Lacan quando diz que o consumidor é apenas um semblante de liberdade que está sob a pressão e exigência do consumo. Essa exigência, agora, vem do lugar do gozo, denominado por Lacan de objeto *a*. No discurso do capitalismo, o sujeito se relaciona socialmente como um mestre e atua para recuperar a perda de gozo. Na concepção capitalista, “o sujeito é então visto como um agente que possui um poder enorme”. Ele detém esse poder, porque movimenta o sistema capitalista e por estar sempre recuperando sua perda de gozo. E, pelo excesso de liberdade de escolha que lhe é atribuída nos vários aspectos da vida, surge o aumento da ansiedade.

Atualmente, há um paradigma dominante em nossa sociedade do capitalismo tardio, segundo o qual considera que o sujeito seja capaz de administrar sua vida e que é plenamente responsável por suas escolhas. “Hoje, o verdadeiro “eu” é cada vez mais “autoconstruído” e, mais do que isso, é um projeto individual” (SALECL, 2005, p. 15). Isso provoca uma reflexão: seria, então, o sujeito de hoje uma construção ou uma produção do investimento do capitalismo?

Por um lado, Salecl (2005) diz que a mídia propaga que vivemos em um mundo sem limites, de escolhas e possibilidades, incentiva o sujeito a se tornar uma pessoa melhor, a lidar com os sentimentos, a educar bem os filhos. Essa mesma ideologia, diz que não teríamos limites, é uma produção para a sociedade do consumo. Por outro lado, a sociedade “sofre da tirania da escolha e da abundância da liberdade” (SALECL, 2005, p. 15) e, na maioria das vezes, não há como predeterminar o efeito de nossas escolhas, por isso elas podem gerar ansiedade.

Por outro viés, Salecl (2005) observa a falta de limites na sociedade atual e faz uma comparação com o passado, onde as proibições eram transmitidas através de rituais sociais e davam ênfase ao “Nome-do-Pai”. Contrariamente, hoje, “o sujeito determina os próprios limites. Assim, o sujeito contemporâneo é não apenas seu próprio criador, mas, também, seu próprio ‘proibidor’” (SALECL, 2005, p. 46). Desse modo, há um autocentramento no sujeito, no que se refere à sua liberdade e à responsabilidade. Em relação a essa transformação, no modo de autoridade dos dias atuais, a responsabilidade foi colocada no sujeito, tanto no que se refere à criação, quanto à proibição.

Diante disso, o sujeito passou a ter que fazer escolhas e a ter que exercer a autop proibição, mas encontra dificuldades na sua relação com a autoridade, por ser algo que se transmutou socialmente. A mídia incentiva a busca do prazer e é nesse ponto que o sujeito sente a angústia, pois lhe é transmitida uma ideologia de que não existe limites. No entanto, há uma contradição e, na verdade, o sujeito precisa impor limites a si mesmo, visto que as proibições continuam a existir, e isso ocasiona uma conflitualidade interna. Hoje, em meio a tantas opções de escolhas, o sujeito se sente “perdido” e sente, por vezes, a necessidade de uma autoridade externa que determine como deve agir. Ademais, por ter sido dada ao sujeito “a liberdade”, tudo recai sobre ele, como um jogo perverso que desencadeia o sentimento de culpa, quando ele não consegue se “adequar” às demandas impostas pelo capitalismo.

Além disso, Salecl (2005, p. 49) percebe que a falta da “autoridade tradicional” leva o sujeito à frustração. Atualmente, é constante, por exemplo, a procura por livros de autoajuda. Isso ocorre porque as pessoas se preocupam com a imagem que devem sustentar para os

outros, por isso buscam modelos prontos para se relacionar e, com isso, surge a “dependência da cultura de conselhos”. A autora atribui a essa realidade a insígnia de que o sujeito ainda necessita e procura por uma autoridade do Grande Outro.⁴

No que diz respeito a essa procura por uma autoridade, Salecl (2005, p.21) diz que, nos últimos anos, houve uma mudança na “percepção do Grande Outro” e questiona o que teria influenciado essa mudança: “A estrutura simbólica do capitalismo tardio mudou? Ou foi a crença num Grande Outro alterada quando as autoridades tradicionais [...] perderam sua força?”. A busca pelo Outro seria realmente produtiva para o sujeito, já que esse Outro pode ser, por vezes, o próprio capitalismo que induz ao consumismo?

É fato que a forma de poder atua diretamente em nossa subjetividade e isso não é um acaso, pois, como pontuou Guattari (1992), o capitalismo influencia o núcleo da subjetividade humana. E a partir dessa invasão subjetiva, o capitalismo tem capacidade de manipular as fraquezas do sujeito a favor de seu interesse e, nesse sentido, ser o Outro que se insere e manipula a subjetividade.

Salecl (2005, p. 26) ressalta que Lacan afirma que no “discurso do capitalismo” não há castração e isso se mostra na sociedade sem limites de hoje, que busca incessantemente o gozo. Por isso, há um consumismo, desde as drogas, aos diversos objetos. Também há o excesso de trabalho, em que o sujeito, ao não respeitar os limites, passa a “consumir a si mesmo”.

Ademais, na sociedade atual, Salecl (2005) observa mais o surgimento da frustração, do que a insatisfação. E, frequentemente, a frustração se interliga à problemática do sujeito com o gozo, numa relação conflituosa com o Outro e, dentre inúmeros caminhos para a resolução dessa conflitualidade, encontra-se o crescente uso de substâncias tóxicas, como a busca de um gozo, que ocuparia o lugar da frustração, na tentativa de alcançar um gozo perdido, ou aplacar um gozo frustrado.

Isso revela um ponto em que o capitalismo instiga o sujeito a buscar um gozo sintomático. Todavia, o sujeito necessita limitar o gozo do sintoma, pois esse gozo sem limites o faz se sentir esgotado, por ser um gozo compulsivo, por isso a necessidade de transmutar o gozo sintomático.

O gozo sintomático também pode estar articulado ao gozo do consumismo. Maliska (2017) considera a importância da imposição do limite nos sentidos do sintoma para que se

⁴ Conforme Salecl (2005, pp.19-20), o Grande Outro é uma “ordem simbólica” que se dá primariamente a partir da “linguagem que molda nossa esfera social”, incluindo a cultura e as instituições. Salecl pontua que, para Lacan, a crença na existência do Grande Outro é essencial para a autopercepção dos indivíduos.

consiga limitar o gozo sintomático, para que esse seja transformado. Isso quer dizer que “operar sobre o gozo numa análise significa intervir em ato, no nível real do registro da experiência psíquica, mas esse ato não se dá sem palavra, pois é com ela que algo pode por freio ao gozo” (MALISKA, 2017, p. 162). Isso se refere ao gozo da vida, obtido através do discurso do analista e é “defendido como o poder transformador efetivo da análise, dá testemunho do que é possível pela via da palavra desfazer, com jogos homofônicos, com as operações sobre a letra, as forças sintomáticas que aniquilam o sujeito” (MALISKA, 2017, pp. 233-4). A partir disso, Maliska (2017, p. 234) compreende que o gozo da vida proporciona uma transformação da “energia vital” que possibilita o sujeito “fluir na vida”.

Lacan (2003, p. 516), durante a exposição de *Televisão*, ao ser interrogado por um senhor sobre como seria possível ao analista “aguentar a miséria do mundo?”, responde que, para ele, se trata de uma posição de colaborar com o analisante e direciona “essa miséria ao discurso do capitalista”, denunciando-o. Desse modo, Lacan lança ao discurso do capitalismo o que causa o sintoma do sujeito, contrariamente ao discurso do analista, que trabalha para que o sujeito transforme o seu desconforto. Ademais, a escuta do analista se mantém pelo lugar que o analista ocupa, é uma função fundamentada em uma ética, que para ser exercida exige uma formação e vai além disso, pois requer uma investigação teórica permanente, a análise pessoal, a análise de controle e o pertencimento a uma instituição psicanalítica, para que o analista possa sustentar sua função.

Durante uma conferência denominada: *Du discours psychanalytique*, proferida por Lacan em 12 de maio de 1972, Lacan relatou que Freud percebeu a importância que teria o discurso do analista na América, quando Freud disse que estaria levando a “peste” para a América, ao se referir ao discurso do analista como difusor da psicanálise na América. Referente à disseminação da psicanálise, Lacan (1978, p. 10) faz uma importante pontuação a respeito do discurso do analista em que esse seria “inteiramente dedicado, finalmente, a serviço do discurso capitalista”.

Nesse sentido, o discurso do analista se encontra numa posição contrária ao discurso do mestre e este, que se transmutou no discurso do capitalista, fica ainda mais em oposição ao discurso do analista, em consequência de sua transmutação. Por isso, é o discurso do analista que pode promover a transformação do sintoma gerado pelo discurso do capitalista, sendo uma das formas do sujeito se liberar do desconforto gerado pelo discurso capitalista.

Analogamente ao que diz Lacan, diante do padecimento atual, Quinet (2009, p. 38) também refere que, entre os discursos situados por Lacan, “o discurso do analista se coloca como única modalidade de tratamento do mal-estar que considera o outro como sujeito”. É o

único discurso “em que o significante-mestre não pode ser encarnado por ninguém”, se desvelando como “puro significante”, onde “não há uma idealização do mestre”, mas uma “desidentificação”, de modo que o discurso do analista “constitui uma saída do discurso capitalista”.

Lacan (1992, p. 172), chamou de *latusa* tanto “os objetos feitos para causar desejos”, construídos pela ciência e pelo capitalismo (utilizados para “suprir” as faltas, mas que, na verdade, nunca chegam realmente a preencher os desejos ou as faltas), quanto o lugar que o analista ocupa na função que desempenha no discurso do analista.

Dessa maneira, Lacan faz uma analogia entre os objetos que engendram o desejo do consumo e a função do analista, que é também uma posição que deve causar o desejo no analisante, ou seja, o analista, ao fazer semblante de *latusa*, ocupa um lugar que deve causar a descoberta do desejo do analisante. É para esse lugar que são transferidas e depositadas todas as queixas e os sintomas, a fim de proporcionar que o analisante faça o percurso de transformação do seu sintoma, para o gozo da vida. Correlativamente, enquanto os objetos proporcionam uma ilusão de completude da falta, a função do analista é sustentar o lugar de *latusa* para possibilitar um limite e a transformação, entre outros, do gozo pelo consumismo.

No texto *La Tercera*, Lacan (1988, [1972]) diz que é do mal-estar na cultura, conforme já escrito por Freud, que se origina nossa experiência sintomática. Nesse texto, Lacan associou os sintomas da vida contemporânea aos objetos, especificamente *os gadgets* que a ciência produz como artefatos de consumo e que foram considerados por Lacan como o próprio sintoma, assim, os próprios *gadgets* sustentam o sintoma. Na visão de Lacan, naquele momento histórico, em 1972, já estava muito evidente que os *gadgets* representariam o próprio sintoma do sujeito e que o trabalho psicanalítico estaria permeado pelos *gadgets*.

A partir disso, surge um questionamento: o que faria o sujeito se interessar tanto pelos *gadgets* a ponto de construir uma relação direta com esses objetos através de relações virtuais, anulando as experiências concretas? Compreende-se que os *gadgets* são objetos que encobrem a falta constitutiva do sujeito, faz com que o sujeito não se frustre como na realidade. No entanto, o sujeito passa a ter uma vida virtualizada, com uma fuga ou saída da dificuldade em lidar com situações traumáticas e, por isso, o sujeito não aposta em dar conta das responsabilidades ou frustrações da vida.

Um exemplo dessa forma de vida, é o relacionamento virtual através dos *gadgets* que, atualmente, vem ocorrendo, sobretudo no Japão, onde os homens passaram a se relacionar com hologramas através de casamentos virtuais e a dispensar as reais relações. A respeito desse fato, houve uma notícia divulgada internacionalmente em vários jornais e na internet,

em novembro de 2018, que dizia respeito a um cidadão japonês de 35 anos, que realizou um casamento virtual (com um custo em torno de 70 mil reais) se ‘casando’ com uma mulher virtual: um holograma desenvolvido e comercializado no Japão, de uma cantora virtual chamada Hatsuni Miku. O japonês relatou que decidiu, após várias tentativas de relacionamento com diversos encontros frustrantes, ter um relacionamento virtual, pois assim ele tem a certeza de que não irá sofrer por ‘traição e ela não irá envelhecer e nem morrer’. As palavras desse sujeito remetem justamente com o que muitos não suportam mais se deparar, com as falhas do outro, a possibilidade da perda do outro, manifestando a incapacidade de lidar com as frustrações que fazem parte da vida.

Nesse exemplo, fica demonstrado o que Lacan já havia dito há 47 anos, que as pessoas se tornariam cada vez mais dependentes dos *gadgets*, pois hoje é isso o que está alterando os relacionamentos e o sujeito não consegue dar conta de se deparar com as faltas que a vida naturalmente proporciona, ou seja, as adversidades, as dificuldades e as diversas transformações que acontecem nas fases da vida de nossa existência.

Nesse sentido, também se percebe a dificuldade de simbolização e elaboração das perdas, dos lutos e a crescente dificuldade em aceitarmos e compreendermos que não vivemos em um ideal imaginário. E que os desafios encontrados podem nos proporcionar experiências de vida, nos tornando mais advertidos subjetivamente. Dessa forma, utilizar as tecnologias e os *gadgets* para se relacionar, na verdade, é uma forma do sujeito não lidar com as frustrações no decorrer da existência. Isso pode ser uma maneira de se alienar da realidade e do próprio vazio existencial, que é possível suplantar desde que enfrentemos a realidade, vivendo o que há para viver e, somente através das próprias experiências, aprenderemos a lidar com as frustrações da vida, que são inúmeras.

Diante dessa existência, na atualidade, quem institui e se apropria da fragilidade do sujeito é o domínio do capitalismo que, articulado com a ciência tecnológica, obtém a mais-valia. Isto posto, nessa realidade atual, com a criação e a produção dos *gadgets* em grande escala, que se alia ao discurso do capitalista, percebe-se claramente o quanto o sistema capitalista se apropria da fragilidade e dos conflitos dos relacionamentos humanos, oferecendo uma “solução” que interessa ao capital e a consequente produção exaustiva destes objetos para o consumo, como uma alternativa prática e rápida para a fuga da frustração. Isso também gera no sujeito o gozo pelo consumo que, ao mesmo tempo, o faz sofrer pelas consequências do consumismo, como a compulsão para comprar, além do endividamento. Nesse caso, o sujeito é duplamente alienado e sofre, como consequência, o mal-estar psíquico.

Para Góes (2008), o excedente da mais-valia é o que gera o sintoma como repetição e, nesse mesmo sentido, a mais-valia é o “a mais” do valor não pago. Góes situa o capital como o sintoma, e este se localiza nos “restos e sobras de seu gozo apodrecido.” Há um excesso que não se articula à cadeia de representações e “que não é contabilizado na forma do valor nem inscrito na cadeia significante, dado que a mais-valia tem o mesmo estatuto do objeto *a*: enquanto a mais-valia fura a equivalência que se escreve na forma do valor, o objeto *a* fura a cadeia significante.” Desse modo, a mais-valia e o objeto *a* demarcam “o limite do simbólico, o real” (GÓES, 2008, pp. 170-1).

Em concordância com Lacan, Góes (2008) faz importantes pontuações a respeito do capitalismo e sua articulação com o sintoma, diz que a marca da falta no psiquismo do sujeito já havia sido pontuada por Freud, inicialmente como um desamparo, e da ausência de um plano de felicidade para o homem. Lacan considerou que, a partir da falta, há uma produção excessiva de gozo, e o próprio capitalismo introduz no sujeito uma forma de produção excessiva de gozo, ao modo que a produção do gozo sem limite é induzido pelo discurso do capitalista.

Se haveria um laço social no capital, seria com o próprio gozo, que se articula à mais-valia. Assim, o sintoma se escreve conforme a mais-valia. Essa articulação que Lacan faz da mais-valia de Marx com o inicialmente denominado *objeto a* e, agora, o *mais-de-gozar* (modo de gozo na produção do sintoma) é um ponto importante assinalado por Góes (2008) para pensar a produção do capital em equivalência à produção do sintoma, pois o sintoma também é gerado por uma produção de gozo. No entanto, é a produção de um excesso de perda para o trabalhador, que se traduz como sintoma.

Enfim, através desse estudo sobre o discurso do capitalista podemos deslindar o domínio do capitalismo sobre o sujeito na atualidade que, na busca da mais-valia, criou a ideologia da exploração em todos os âmbitos da vida, onde a própria subjetividade foi transmutada pelo capitalismo, induzindo o sujeito ao esgotamento pela apropriação de seu tempo que está ligado à produção excessiva, ou pela indução ao gozo compulsivo pelo consumo ou, até mesmo, pelo trabalho, o que vem ocasionando o seu padecimento, como um grande ocasionador do mal-estar na contemporaneidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito investigativo desta dissertação ocorreu a respeito do domínio do discurso capitalista na produção do mal-estar na contemporaneidade e nosso intento reconheceu como ocorrem as formas de dominação, subjetivação, alienação e exploração através do discurso capitalista, e, em vista disso, a conseqüente construção do mal-estar do sujeito e suas formas de manifestações, como sintomatologias da atualidade.

Nesse percurso teórico, analisamos o mal-estar advindo da constituição psíquica do sujeito, na sua relação com a cultura e o poder político, através da leitura do ensaio de Freud, *O mal-estar na civilização*, e foi possível conceber que, para o desenvolvimento da vida civilizacional/cultural, o homem tem que, inicialmente, renunciar sua satisfação pulsional e passar pelo mecanismo de repressão da pulsão de agressão ao outro. Isso marca o surgimento do mal-estar, por ter que assimilar a cultura e as regras do convívio social, o que por vezes, é a condição para a instalação do sintoma.

Como teorizado por Freud, para o ingresso no mundo do trabalho, o homem é coagido por um poder exterior, para que outro homem obtenha a riqueza. Isso ocasiona o surgimento do desconforto na cultura, associado à exploração que é submetido, e faz com que abdique do tempo da sua vida pulsional, para a dedicação ao trabalho. Ademais, para que seja possível o convívio em sociedade, há que se desenvolver o supereu no sistema psíquico, ainda que a partir do mesmo emergja o sentimento de culpa e que, apesar disso, o supereu favorece a vida civilizada para os laços sociais e para o trabalho. Freud traz que a própria renúncia da satisfação pulsional se transmuta para uma compulsão para o trabalho, fato que também marca o surgimento do sintoma ao nível inconsciente.

Ao problematizarmos o momento contemporâneo e fundamentarmos sobre o desenvolvimento do capitalismo e o seu domínio na construção da subjetividade, observamos que, hoje, vivemos em uma sociedade de controle contínuo, oriunda da revolução tecnológica, da informatização e do disciplinamento eficaz. Nossa subjetividade se tornou submissa ao capitalismo, como salienta Han, por ter sofrido a coerção externa, que se transformou em uma cobrança interna que se dá de modo automático pelo sujeito, de maneira que no neoliberalismo, que é o capitalismo atual, o sujeito explora a si mesmo até a exaustão.

Nesse meio em que vivemos, o tempo da vida está tomado em grande parte pela produção capitalista, como nos traz Kehl, esta realidade se relaciona ao crescimento da depressão como um sintoma sobressaliente na atualidade, o que também favorece a instalação

do trauma no psiquismo. Isso se articula à aceleração, que segundo Pelbart, é como se vivêssemos na velocidade das tecnologias da informação e nos leva ao esgotamento. Do mesmo modo, Han destaca que diante dessa aceleração atual, o excesso de informação, a falta de reflexão e conclusão dos dias vividos podem desencadear a depressão e a fadiga.

Hoje, há um novo modo de exploração do sujeito que se dá pelo consumo. Esse novo modo é uma elucubração que leva à invasão da subjetividade, pelo conhecimento do imediatismo do sujeito. Isso vem ao encontro do que traz Bauman, quando trata do crescente uso do crédito que subverteu a ordem do consumo, que propaga o endividamento. A princípio, esse discurso que induz ao consumo demonstra que é possível o consumo imediato, no entanto, é o que torna o sujeito endividado. Além do consumismo, o próprio endividamento do sujeito é o que gera lucro para o credor, que não tem interesse que o cidadão quite a dívida, mas que continue necessitando de crédito e permaneça na armadilha da exploração pelo credor.

Os autores Guattari, Pelbart e Negri teorizam em um direcionamento convergente a respeito do domínio do capitalismo em relação aos processos de subjetivação, e que o capitalismo conquistou um domínio globalizado, assumindo uma forma de império em que a subjetividade foi transmutada e as tecnologias da informação passam a operar no interior da subjetividade, moldando de maneira inédita nossa inteligência, nossos afetos, nossos fantasmas inconscientes, de modo que o capital se integrou à subjetividade, de um jeito que a própria subjetividade, hoje, é uma forma de capital. Assim, vivemos aprisionados pelo capitalismo e não há uma vida livre ou fora do sistema capitalista, como se a própria vida fosse uma prisão.

Seguindo o estudo referente ao mal-estar na atualidade, percebemos, embasados em Birman, que se demarca especialmente na demanda em que a subjetividade é incitada pela cultura do narcisismo e pela sociedade do espetáculo, que se aliam com a mídia e as tecnologias digitais e, de mãos dadas com o sistema capitalista, disseminam sua força. Isso traz à tona o exibicionismo e o autocentramento do sujeito, induzindo às diferentes formas de discriminações sociais, à divisão de classes sociais, ao não reconhecimento das diferenças entre as diversas formas de subjetividades existentes. Tudo isso acarreta o crescimento da violência, como uma marca na sociedade atual.

Em vista disso, pode-se perceber que, hoje, o crescente uso de drogas, a medicalização psiquiátrica e o consumismo denunciam aquilo que Freud denomina de *mal-estar na civilização*, que é um mal-estar advindo da insatisfação pulsional, um mal-estar gerado pela

pulsão de morte, que se mostra em uma forma de gozo repetitivo e sintomático e denota o desamparo constitutivo do sujeito diante do seu sofrimento.

Esse mal-estar também se manifesta através dos discursos estudados por Lacan, os discursos enquanto laços sociais, por meio dos quais podemos identificar o mal-estar que advém através da fala do sujeito, no lugar que o sujeito se posiciona em determinado laço social. Assim, cada discurso é um modo específico de relacionamento com o outro e o sujeito pode, então, se relacionar com autoridade ou submissão e, nos laços sociais de cada discurso, também envolve uma relação com o saber e com a produção que está associada a alguma forma de gozo.

Os autores Pelbart, Baudrillard e Bauman assinalam que, atualmente, a coerção foi alterada pela sedução para o consumo através de um gozo descartável e renovável com objetivo de manter o consumismo. Isso tem como consequência o rápido descarte dos objetos que envolve o desgaste do próprio sujeito e do meio ambiente ao nível mundial. Ademais, a busca incessante de gozo na atualidade, como traz Salecl, se associa à busca de um gozo por consumo de objetos e pelo uso de drogas lícitas e ilícitas, o que leva o sujeito cada vez mais a consumir-se. Isso revela que o discurso do capitalista leva o sujeito a consumir e a se consumir, como assinalado por Lacan.

Nesta realidade em que as relações ocorrem predominantemente por meio de objetos, que são forjados pelo capital para “suprir” a falta do sujeito, essa falta é constitutiva do sujeito, conhecida pelo capitalismo, que usufrui desse saber para induzir o sujeito ao gozo pelo consumo. Percebemos que, hoje, o capitalismo, através da linguagem midiática, promove intensamente a busca do gozo do corpo e isso se articula ao consumo de objetos, relacionados aos cuidados com o corpo, à procura por academias, às cirurgias plásticas, entre outros serviços. Assim, há uma constante pressão para o consumo excessivo, o que atualmente aumenta o desconforto na civilização, em razão que o sujeito é controlado e vigiado desde a própria casa e tem somente um semblante de liberdade, sendo instigado incessantemente para o gozo através do consumo.

Como já foi indicado por Freud, a maior dificuldade e, ao mesmo tempo, o que mais gera sofrimento para o ser humano, são os relacionamentos. Isso parece estar se alastrando de forma globalizada, de modo que o sujeito vem apresentando grande dificuldade diante dos laços sociais. Isso pode ser observado quando muitos sujeitos preferem se relacionar com personagens virtuais, confirmando o que Lacan já tinha previsto: que os sintomas se produziriam ligados aos *gadgets*, visto que hoje, muitos relacionamentos também ocorrem através dos *gadgets*.

Isso se observa na atualidade, quando ocorre uma dependência e até mesmo um gozo pelo uso dos *gadgets*. Desde a infância, a dependência ao manuseio de um *gadget*, por exemplo, pode levar a uma falta de disciplina diante de atividades que a criança ou o adolescente são demandados a realizarem, como tarefas escolares, afazeres do ambiente doméstico, entre outros, ocasionando também o sedentarismo e a obesidade como uma epidemia mundial. E, na fase adulta, observa-se que o uso de *gadgets*, além de tornar o sujeito dependente, por vezes, sem ter limites para o tempo investido nesse uso, entre tantos outros infortúnios, vem ocasionando o término de relacionamentos, ao ponto de gerar as separações. Corriqueiramente, um dos parceiros passa a preferir relações virtuais, devido ao gozo dependente desses objetos, como uma fuga à frustração da própria realidade do relacionamento, ou à não aceitação das responsabilidades que um relacionamento exige, acarretando a dissolução dos laços sociais.

Ao investigarmos o discurso capitalista em Lacan, entendemos que o discurso do capitalista tem influência na produção do mal-estar atual e não proporciona o laço social, mas induz a relação com os objetos, principalmente os *gadgets*, que são tecnologias forjadas pela ciência e pela indústria, que sustentam hoje o consumismo. Similarmente à *mais-valia*, o *mais-de-gozar* também é forjado pelo capitalismo, já que o sujeito trabalhador sofre a espoliação do seu gozo pelo capitalista. Essa usurpação do gozo do trabalhador é uma verdade que fica velada, como se o trabalhador recebesse o pagamento por todas as horas que trabalha a *mais*, a favor da *mais-valia* retida pelo capitalista.

Durante o percurso teórico se constatou que o mal-estar, por vezes, se constitui como um efeito do discurso capitalista e se encontra articulado com o sintoma, devido à exploração do sujeito através da *mais-valia*, teorizada por Marx e pontuada por Lacan como o lugar onde se situa o sintoma, que é onde se repete o gozo sintomático, esse lugar é denominado por Lacan de *mais-de-gozar*, que é o equivalente da *mais-valia*. Além disso, acrescenta Góes, que o gozo se produz de modo semelhante à *mais-valia*, que é um valor excedente, e isso se relaciona com o sintoma, por ser um excesso de gozo para o sujeito, isso demonstra, no entendimento de Góes, que o capital é produzido como um sintoma.

Portanto, o domínio do discurso capitalista, atualmente, induz o sujeito ao consumismo, para isso, o capitalismo é invasivo, e passa a modificar a forma da subjetividade, produzindo um novo modo de ser sujeito na contemporaneidade, que se mostra pelo surgimento de novas figuras subjetivas, caracterizadas por Hardt e Negri, entre elas: o sujeito *endividado*, *mediatizado*, *securitizado* e *representado*. Além disso, o sujeito é levado a

crer que exerce um controle sobre si, no entanto, é controlado e alienado pelo capitalismo, ponto importante assinalado por Han.

No surgimento do discurso do capitalista, ocorreu uma transmutação no lugar do saber, que Lacan compreende como uma tirania do saber, por ser um saber forjado pela ciência, que produz objetos para o consumo. Assim, o que caracteriza o discurso capitalista é a relação do sujeito com os objetos-mercadorias, como Lacan explica no matema do discurso capitalista, onde o capital (S_1) está no lugar da verdade e se liga ao saber científico (S_2) produzindo os objetos (a) e o gozo forjado pelas mercadorias, para o sujeito (\$) que se sente em falta, e para que seja um potencial consumidor de objetos. Devido ao modo de produção no discurso capitalista, observamos que há uma quebra dos laços sociais, como uma marca da contemporaneidade, e a ascendência do individualismo, já que os objetos “supririam” a falta constitutiva do sujeito.

Portanto, como conceituou Lacan, o mal-estar é oriundo dos discursos dominantes pela anulação do laço social e as relações se darem prioritariamente por meio dos objetos. Identificamos os discursos dominantes da atualidade e constatamos que entre os discursos dominantes se situam o discurso capitalista e o discurso universitário, aliado ao discurso da ciência.

Contrariamente aos discursos dominantes e, especificamente, ao discurso do capitalista e sua ideologia, o discurso do analista forma um laço social com o outro e se engaja na escuta do outro, no sentido de amparar seu sofrimento e, através da escuta psicanalítica, proporcionar que o sujeito busque uma saída do aprisionamento do discurso do capitalista, libertando-se da cultura do consumismo, do narcisismo, da espetacularização, da mediatização, do endividamento, enfim, do que afeta cada sujeito na sua singularidade. Sendo assim, o discurso do analista visa a construir uma nova forma de saber, que faça a diferença na vida do sujeito, por meio da invenção de um novo modo de enfrentamento do que causava o desconforto do sujeito que, no caso, é um mal-estar ocasionado pelo sistema e o discurso capitalista.

Contudo, é possível empreender que o modo de produção capitalista, como referenciado por Clara de Góes, embasada em Lacan, se estrutura como um sintoma, na medida em que é sustentado pela mais-valia, que é o excedente de valor retido. Assim, o capital é construído como um sintoma, pois, tanto o capital quanto o sintoma envolvem o gozo e a produção como repetição. E, analogamente, ao capital, no sintoma, também há um excesso de gozo sintomático.

No discurso capitalista, a relação se dá com o gozo, que está a serviço do sujeito e, com frequência, em um processo autodestrutivo. Nesse direcionamento, o capital pode ser compreendido como um sintoma, dado que explora o tempo e a vida do trabalhador a favor da mais-valia. Isso torna necessário para o sujeito, a possibilidade de colocar um limite e uma modificação do gozo sintomático, como pontuado por Maliska, e esse processo de transformação pode se dar através do discurso do analista.

A partir da construção desse saber sobre o discurso do capitalista, foi possível deslindar a partir dos conceitos teorizados por Lacan, a possibilidade do sujeito advertir-se e não mais cair nas artimanhas ou armadilhas do discurso do capitalista e aprender a viver de um modo que não seja extremamente afetado pelo sistema capitalista e seu discurso, construindo uma nova maneira de lidar com o seu sintoma, seja ao se confrontar com o desamparo, a alienação, a sujeição, a humilhação ou a frustração, gerados pelo discurso do capitalista, seja no ambiente de trabalho ou pelas consequências do excesso de gozo do consumo de objetos, entre outros. Essa transformação pode ser conquistada através do discurso do analista, por esse discurso estar em oposição ao discurso capitalista e permitir trabalhar em uma via contrária ao discurso capitalista (que promove e induz o sujeito ao gozo sintomático). Assim, o discurso do analista é visto como uma saída do discurso do capitalista, no sentido de ser uma maneira para alcançar outra forma de gozo, que não seja mais sintomático para o sujeito.

No trajeto dessa investigação, ao identificar os discursos dominantes, foi possível perceber, especialmente através das teorizações de Lacan (1992) e de Quinet (2009), esta possibilidade de saída do discurso capitalista, por exemplo, uma saída do aprisionamento da compulsão para o consumo e do endividamento, gerados pelo discurso do capitalista. Isso pode se dar por meio da transformação do gozo consumista. Essa saída poderá ocorrer através do discurso do analista, que visa à transformação do gozo, permitindo que o sujeito consiga conviver com a falta e coloque limites ao seu gozo por objetos oferecidos pelo capitalismo. Assim, o sujeito que sofre a influência do discurso do capitalista em sua vida e que é facilmente induzido, seduzido pelo consumismo, poderá transformar o seu gozo pelo consumo, pois, através do discurso do analista, é possível a invenção de algo novo, e advir outra forma de gozo que transforme a vida do sujeito.

Ao findar esta pesquisa, almejamos ter contribuído para o avanço das Ciências da Linguagem e áreas afins e nos despedimos do leitor, dizendo que ainda há muito a ser pesquisado com relação ao tema, porém, dado o tempo posto para sua execução, apresentamos o que foi possível investigar. Pretendemos que essa investigação possa

contribuir para ampliar a visão referente ao tema trabalhado, despertando para novos questionamentos e instigar a reflexão, perante a singularidade e necessidade de cada leitor.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2002. Trad. Henrique Burigo.

_____. Giorgio. **O que restou de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008. Trad. Selvino J. Assmann.

_____. Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros escritos**. Chapecó: Argos, 2009. Trad. Vinícius Nicastro Honesko.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud y las ciencias sociales: Psicoanálisis y teoría de la cultura**. Espanha: Serbal, 2003. Trad. Oscar Frontodona.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2003. Trad. Arthur Mourão.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama.

_____. Z. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a. Trad. Carlos Alberto Medeiros.

_____. Z. **Medo Líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b. Trad. Carlos Alberto Medeiros.

_____. Z. **Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010. Trad. Eliana Aguiar.

BIRMAN, Joel. **O sujeito desejante na contemporaneidade**. In: SEAD - SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO, 2005, Porto Alegre. Anais. Porto Alegre: Instituto de Letras da Ufrgs, 2005. p. 1 - 18. Disponível em: <<http://anaisdosead.com.br/2SEAD/CONFERENCIA/JoelBirman.pdf>>. Acesso em: 8 dez. 2018.

_____. Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. 2.a edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.

_____. Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 12.ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3ª. Edição. São Paulo: Editora 34, 2013.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Por que Lacan?**. São Paulo: Zagodoni, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da Prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987. Trad. Raquel Ramallete.

FREUD, Sigmund. (1915). **O inconsciente**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. (1914-1916). Rio de Janeiro: Ímago, 1976. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu.

_____. Sigmund. (1927). **O futuro de uma ilusão**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. (1927-1931). 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Ímago, 1969. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu.

_____. Sigmund. (1930 [1929]). **O mal-estar na civilização**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. (1927-1931). 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Ímago, 1969. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu.

_____. Sigmund. (1915) **Os instintos e suas vicissitudes**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Ímago, 1996.

GÓES, Clara. **Psicanálise e capitalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, SUELY. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. Felix. **As três ecologias**. 9. ed. Campinas, Sp: Papyrus, 1990. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt.

_____. Felix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 1992. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder**. 1. ed. digital. Barcelona: Herder Editorial, 2014a.

_____. Byung-Chul. **En el enjambre**. Barcelona: Herder Editorial, 2014b.

_____. Byung-Chul. **Por favor cierra los ojos: a La búsqueda de outro tiempo diferente**. Traducción de Raúl Gabás. 1ª. Edición digital. Barcelona: Herder Editorial, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Declaração: isto não é um manifesto**. São Paulo, nº 1 edições, 2014. Trad. Carlos Szlak.

JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997. Trad. Maria Elisa Cevasco.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**. São Paulo: Boitempo, 2009.

LACAN, Jacques. Du discours psychanalytique. In: **Lacan in Italia 1953-1978**. Milão: La Salamandra, [1972] 1978. p. 32-55. Disponível em: <<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

_____. Jacques. **O seminário, livro XVII: O avesso da psicanálise**, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. Jacques. **O seminário, livro VII: A ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. Jacques. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. Trad. Vera Ribeiro.

_____. Jacques. (1972). **La Tercera.** In: *Intervenciones y textos 2* (pp. 73-108). Buenos Aires: Manantial, 1988.

_____. Jacques. **Televisão.** In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. Trad. Vera Ribeiro.

_____. Jacques. **O Seminário, livro X: angústia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. Jacques. **O seminário: livro XVI: de um Outro ao outro.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. Jacques. (1969). **D'une réforme dans son trou.** *Journal français de psychiatrie*, n. 27, p. 3-5, abr. 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2006-4-page-3.htm>. Acesso em: 08 de jan. 2019.

LÉVY. Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.** Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

MALISKA. Maurício Eugênio. **Gozo(s): do sintoma ao sinthome.** Campinas, SP: Pontes Editores, 2017.

MARX. Karl. **O capital.** Rio de Janeiro: LTC, 1982.

NEGRI. Toni. **Exílio: seguido de valor e afeto.** São Paulo: Iluminuras, 2001. Trad. Renata Cordeiro.

PELBART. Peter Pál. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea.** São Paulo: Iluminuras, 2000.

_____. Peter Pál. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento.** São Paulo: N-1 Edições, 2013. Tradução de Jonh Laudenberger.

PORGE, E. **Voz do eco.** Campinas: Mercado de Letras, 2014.

QUINET, A. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia.** 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

RAUEN, Fábio José. **Roteiros de iniciação científica: os primeiros passos da pesquisa científica desde a concepção até a produção e a apresentação.** Palhoça: Ed. Unisul, 2015.

ROUDINESCO. Elisabeth.; PLON. Michel. **Dicionário de Psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Trad. Vera Ribeiro.

SALECL. Renata. **Sobre a felicidade: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo.** Tradução: Marcelo Rezende. São Paulo: Alameda, 2005.

VANIER, Alain (2018). **Uma história particular de maio de 68. Lacuna:** uma revista de psicanálise. São Paulo, n. 5, p.5, 2018. Trad. Paulo Beer. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2018/06/04/n05-05/>>. Acesso em: 18/05/2019.