



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Artur Julio de Albuquerque Junior

O discurso do cidadão de bem e a lógica do supereu

UBERLÂNDIA

2018



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Artur Julio de Albuquerque Junior

O discurso do cidadão de bem e a lógica do supereu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini

**UBERLÂNDIA
2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

A345d
2018 Albuquerque Junior, Artur Julio de, 1990
 O discurso do cidadão de bem e a lógica do supereu / Artur Julio de
 Albuquerque Junior. - 2018.
 93 f.

 Orientador: João Luiz Leitão Paravidini.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
 Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.741>
 Inclui bibliografia.

 1. Psicologia - Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3. Ética - Teses. 4.
 Neuroses - Teses. I. Paravidini, João Luiz Leitão. II. Universidade
 Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III.
 Título.

CDU: 159.9

Angela Aparecida Vicentini Tzi Tziboy – CRB-6/947



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Artur Julio de Albuquerque Junior

O discurso do cidadão de bem e a lógica do supereu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini

Banca Examinadora

Uberlândia,

Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Sérgio Passos Ribeiro de Campos (Examinador)
Instituto Raul Soares – Belo Horizonte, MG

Prof. Dr. Tiago Humberto Rodrigues Rocha (Examinador)
Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Uberaba, MG

Prof.^a Dr.^a Marisa Aparecida Elias (Examinadora Suplente)
Escola Técnica de Saúde da Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

UBERLÂNDIA

2018

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo, partindo do estudo da lógica de funcionamento da neurose obsessiva, alçar um movimento que nos permite pensar os aspectos que fundamentam o discurso social que alegoricamente denominamos de discurso do cidadão de bem. O método utilizado corresponde ao conceito de “apoio” que Freud trabalha para sustentar o fato de que as pulsões sexuais inicialmente encontram-se apoiadas nos instintos para, só depois, adquirir autonomia. Assim, nos apoiamos inicialmente no mecanismo estrutural da neurose obsessiva, para posteriormente ascender ao âmbito da problemática social, onde sublinhamos a figura reativa do cidadão de bem. Como resultado deste caminho, chegamos a uma articulação entre a dimensão discursiva do cidadão de bem com a paradoxal dialética da ação do supereu que circunscreve o regime da lei, ao mesmo tempo que resguarda em sua constituição mais elementar, um estatuto completamente fora da lei. Analisamos, por fim, os efeitos dessa conjuntura a partir de algumas reações sociais frente a dois acontecimentos provenientes do campo da arte, são eles: a exposição “Queermuseu” e a performance “La Bête”. Ressaltamos que as reivindicações do cidadão de bem que propõem a defesa da família, da moral e dos bons costumes, denunciam o ímpeto, desses sujeitos, em sobrepujar as condições de seus próprios ideais.

Palavras-chave: psicanálise, cidadão-de-bem, supereu, ética.

ABSTRACT

This research had aimed, based on the logic of the obsessional neurosis, to reach a movement that allows us to think about the aspects that underlie the social speech, that we allegorically called the 'good citizen's speech'. The method used corresponds to the concept of "support" that Freud's works with, in order to sustain the idea that the sexual drives are initially supported by instincts, to only then acquire autonomy. Thus, we initially lean in the structural mechanism of obsessional neurosis, and later ascend to the scope of the social problem, where we underline the reactive figure of the good citizen. As a result of this path, we achieved an articulation between the discursive dimension of the good citizen with the paradoxical dialectic of the superego, that encloses the regime of the law at the same time that safeguards our most basic constitution in a statute completely outside the law. Finally, we analyze the effects of this situation from some social reactions to two events from the field of art, which are: the exhibition "Queermuseu" and "La Bête" performance. We emphasize that the claims of the good citizen that propose the protection of family, morals and decency, denounce the impetus of these subjects, in overcoming the conditions of their own ideals.

Keywords: psychoanalysis, good citizen, superego, ethics.

SUMÁRIO

1 - Introdução.....	7
2 – Neurose obsessiva e Metalinguagem.....	11
3 – Pontuações sobre a teoria dos discursos.....	21
4 – Contemporaneidade, discurso e neurose obsessiva	46
5 – O cidadão de bem e a lógica do supereu.....	55
6 – O discurso mítico do cidadão de bem	67
6. 1 Queermuseu – A mostra do enigma sexual.....	70
6.2 Museu de Arte Moderna de São Paulo – “La Bête” entre o sexual do corpo e o tabu do toque	77
Considerações Finais.....	87
Referências	89

1 – INTRODUÇÃO

Minhas intenções iniciais para esta pesquisa eram as de trabalhar com os conceitos de amor à verdade e a incidência da castração no âmbito da psicanálise. Levando em consideração que “a relação analítica se baseia no amor à verdade” (Freud, 1937 [2017], p. 355), e que “o amor à verdade é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração” (Lacan, 1969-1970 [2007], p. 49), pretendia elaborar teoricamente essa articulação, verdade e castração, que acompanha minhas reflexões há considerável tempo. No entanto, encontrei grandes dificuldades em sustentar, nesse tema, uma questão que pudesse fomentar o desenvolvimento de uma pesquisa.

No decorrer do mestrado, uma possibilidade que considerei para tentar forjar uma questão de pesquisa foi a de pensar a partir de meus interesses singulares acerca do tema que gostaria de pesquisar. Assim, a pergunta que me fazia adquiriu os moldes de, “quais são as implicações da articulação dos conceitos, verdade e castração, para mim?” Entretanto, essa questão tinha o infortúnio de produzir uma postura demasiadamente ensimesmada de minha parte. Isso me foi apontado a partir de uma expressão marcante: sideração narcísica.

Para tentar sair desse tom, por demais particularizado, que adquiriu minhas indagações, recorri à noção de estrutura psíquica. Neste momento, reformulei os parâmetros de meus questionamentos, que não mais seriam sobre as implicações da articulação dos conceitos de verdade e castração para mim, mas sim para o funcionamento lógico dos traços de estrutura da neurose obsessiva. Desse modo acreditava estar resolvendo o meu problema. Eu poderia, em parte, desorbitar de minha sideração narcísica e ainda manter uma parcela significativa de meus interesses iniciais, já que considerava que ao me debruçar sobre o campo da neurose obsessiva, estaria também em alguma medida lidando com questões muito próximas à minha própria organização subjetiva.

No entanto, novamente me deparei com minha dificuldade inicial, qual seja, sustentar uma questão que pudesse impulsionar a produção de uma pesquisa. Minhas perguntas surgiam sempre acompanhadas da premência de respostas que pudessem silenciá-las. De modo retrospectivo, posso entender que minha dificuldade nunca foi concernente aos temas que elegia, mas preponderantemente à forma como eu os abordava. Uma forma de assegurar a sólida inércia do saber, recusando a angústia e a insurgência do enigma. Diante desses impasses fundamentalmente subjetivos, as saídas que eu encontrava eram pelas vias da reformulação temática. Tentativas vãs de tampar o sol com a peneira.

Mais uma vez propus uma reestruturação temática de minha pesquisa. Pensei que se delimitasse mais o escopo de minhas questões, poderia sair desse aperto que já me incomodava de maneira evidente. Então resolvi abrir mão de minhas propostas iniciais de trabalhar com os conceitos de verdade e castração e voltei minhas atenções para a conexão que poderia tencionar entre a neurose obsessiva e a dimensão do social. Neste momento, apesar da proposta de enlace com o campo do social, a neurose obsessiva era o principal objeto de meus desenvolvimentos na pesquisa.

Gazzola (2015) em um trabalho dedicado exclusivamente à neurose obsessiva, afirma ser esta a neurose contemporânea por excelência posto que “ela é a consequência de uma certa posição do sujeito, que guarda uma estreita relação com o discurso capitalista do mundo atual – donde a sua progressão” (p. 14). As circunstâncias sócio econômicas da atualidade parecem instigar a prevalência da lógica do ter. Assim, ter ou não ter, eis uma das grandes questões na era pós-moderna. A pergunta de Lenita Bentes (2008) circunscreve bem essa temática: “A que cogito compete o sujeito contemporâneo? Podemos dizer que o discurso obsessivo (*tenho logo sou*) anima sua existência?”.

Continuei trilhando esse percurso do cotejamento entre neurose obsessiva e o campo social na contemporaneidade. Uma afirmação de Lacan (1979) ajudou a problematizar a temática proposta: “Não é certo que a neurose histérica ainda exista, mas há seguramente uma neurose que existe, é a que se chama de neurose obsessiva” (p. 219). Nessa frase Lacan situa a neurose obsessiva em grande prevalência ainda no final da década de 70. E colhemos significativos indícios de que as formas de laços sociais na atualidade, longe de se afastarem da dinâmica obsessiva, atualizam seus impasses, ou seja, “a posição simbólica do pai na cultura dos tempos atuais que torna a estratégia do obsessivo ainda mais necessária” (Gazzola, 2015).

Isso me levou a fazer algumas considerações sobre o estatuto do Nome-do-pai na contemporaneidade. Desse modo foram apresentadas articulações que tentam dar conta da trama do pai como referente simbólico da lei nos tempos atuais. Este pai em questão, é bom que se diga, é o pai do terceiro tempo do Édipo, o pai como conjunto de leis que formam um ordenamento simbólico. Fala-se muito da queda do pai legislador no discurso contemporâneo, a liquidez dos laços sociais teria deixado uma fenda na estrutura tradicional surgida na modernidade. Um enfraquecimento da organização social regida pelo patriarcado, pelas sólidas referências da hierarquia que estabelecia sem equívocos quem era o detentor do poder.

Então instaurou-se a seguinte pergunta: não seria o enfraquecimento do pai da lei, um convite para que os sujeitos incursos na lógica da neurose obsessiva, se empenhassem arduamente em refazer a consistência do pai às custas da própria impotência? De alguma maneira, não é isso que está em questão nas multiplicações dos manuais do bem viver? É preciso recorrer à guias (mestres) para saber como criar os filhos, como se relacionar nas parcerias amorosas, como ficar rico, como ser feliz. Desse modo, a lógica obsessiva parece encontrar um terreno fértil para a sua propagação em uma sociedade que se organiza a partir do declínio da rigidez da lei social, afinal, a clínica da neurose obsessiva nos ensina, desde o

caso do homem dos ratos, que nada é mais persistentemente vivo do que o pai enquanto morto.

Com essas questões eu cheguei no momento da qualificação. Onde foi apontado que meu desafio seria o de, depois de apoiado na neurose obsessiva, transcender seus limites para, de fato, enxergar as questões que poderiam ser trabalhadas na dimensão do social contemporâneo. Em função disso, surgiu no horizonte desta pesquisa a possibilidade de circunscrever teoricamente uma certa modalidade discursiva atual que nomeei alegoricamente de cidadão de bem. Para abordar a lógica subjetiva que baliza o discurso desse cidadão de bem, destaquei o funcionamento do agente psíquico que Freud nomeia de supereu.

Seu fundamento de aparente contradição serviu de baliza para entender o conflito dinâmico do discurso do cidadão de bem. O supereu, por mais que apareça explicitamente mais ao final da pesquisa, esteve presente desde o início em minha relação transferencial com o mestrado. Minhas resistências atualizadas a cada transição que eu propunha para meu percurso de pesquisa dizem das minhas próprias estratégias de evitação com a incompletude do saber, ou seja, com a castração.

Depois de articular alguns aspectos do funcionamento do supereu, proponho, por fim, um recorte extraído do campo de duas manifestações artísticas que recentemente vivenciamos no Brasil. A exposição “Queermuseu” e a performance “La Bête”. Meu interesse com essa proposta foi o de destacar as reações negativas que o cidadão de bem fez ecoar nas mídias sociais, para poder pensar sobre os fundamentos de suas reivindicações, a saber: a defesa do moral, da família e dos bons costumes. Evidenciou-se uma relação ambígua no campo da sexualidade, cujo os enaltecimentos excessivamente morais do cidadão de bem, denunciam seus impetuosos intentos de suplantar seus próprios ideais, fazendo emergir, assim, a

possibilidade de uma inter-relação entre a lógica que rege o discurso do cidadão de bem e a lógica do supereu.

De modo retroativo, é possível então destacar que o objetivo dessa pesquisa é, partindo do estudo da lógica de funcionamento da neurose obsessiva, alçar um movimento que nos permite pensar os aspectos que fundamentam o discurso social que alegoricamente denominamos de cidadão de bem. Esse caminho conduziu a uma articulação entre a dimensão discursiva do cidadão de bem com a dialética da ação do supereu. Seus efeitos foram analisados a partir de algumas reações sociais frente a dois acontecimentos provenientes do campo da arte: a exposição “Queermuseu” e a performance “La Bête”.

Podemos estabelecer o método desse percurso a partir da noção freudiana de “apoio”. Freud (1905[1996a]) usa esse conceito para nos explicar que as pulsões sexuais inicialmente encontram-se apoiadas nos instintos, para posteriormente se desvincilharem destes e adquirirem autonomia. Dessa maneira, inicialmente nos apoiamos na dimensão estrutural da neurose obsessiva para acender às questões concernentes ao campo social. Depois disso, com o apoio nas conjecturas acerca do supereu, tanto em sua dimensão “individual” quanto cultural, circunscrevemos, a partir dos acontecimentos artísticos já mencionados, a figura discursiva do cidadão de bem e alguns dos seus mecanismos de ação mais característicos no âmbito social.

2 - NEUROSE OBSESSIVA E METALINGUAGEM

Terrível é o pensar.

Eu penso tanto

E me canso tanto com meu pensamento

Que às vezes penso em não pensar jamais.

Mas isto requer ser bem pensado

Pois se penso demais

Acabo despensando tudo que pensava antes

E se não penso

Fico pensando nisso o tempo todo.

Millor Fernandes

Faz-se prudente iniciarmos nossa trajetória com a asserção de Freud: “É preciso dizer que uma neurose obsessiva não é, em si, coisa fácil de compreender” (1909-1910[2013], p. 15). As dificuldades concernentes à compreensão do campo estrutural da neurose obsessiva se devem particularmente ao parentesco do dialeto obsessivo com o funcionamento do nosso pensar consciente. A neurose obsessiva, ressalta Melman (1987-1988 e 1988-1989[2011]), “nos toca de perto demais, por mecanismos que são os da nossa própria fisiologia” (p. 383). Essa “fisiologia” refere-se àquilo que é próprio a qualquer encaminhamento intelectual, ou seja, cadeias de pensamento dispostas em algum ordenamento racional.

Assim, dispor-se a um trabalho intelectual sobre a neurose obsessiva nos coloca irremediavelmente próximos ao epicentro de sua sintomática. Abordar essa neurose pela via do conceito, “nos confronta – não sem nossa participação – com as defesas próprias da organização obsessiva” (Melman, 1987-1988 e 1988-1989[2011], p. 139). É, portanto, surpreendentemente fácil, deixar-se pegar pelo jogo obsessivo, permitir ser seduzido pela ideia de que o real pode, enfim, ser totalmente simbolizado. “A fantasia do obsessivo seria de uma compreensão que iria ao termo, uma compreensão que seria perfeita, que iria até o fim, que extirparia qualquer dúvida possível” (p. 157).

Nem mesmo Freud deixou de derrapar nos ardis da trama obsessiva. No icônico caso do “Homem dos ratos”, o psicanalista reconhece ter adotado em suas considerações teóricas

sobre as formações obsessivas, uma lógica generalizante, de forma similar aos pacientes obsessivos.

A definição que em 1896 ofereci das ideias obsessivas, que seriam “recriações transformadas que retornam da repressão, sempre ligadas a uma ação de natureza sexual realizada com prazer na infância”, parece-me hoje discutível quanto à forma, apesar de composta de elementos precisos. Ela tendia demasiadamente à unificação e tomava por modelo o procedimento dos próprios doentes obsessivos, que, com seu característico pendor à incerteza, reúnem sob o nome de “ideias obsessivas” as formações psíquicas mais diversas (Freud, 1909-1910[2013], p. 82).

As generalizações são estratégias recorrentes no arsenal do obsessivo. Ao lançar mão do apelo ao universal, o neurótico obsessivo se esforça para evitar dar de cara com o singular, o que poderia resultar em uma topada com o desejo. Para esse sujeito, qualquer possibilidade de expressão de sua subjetividade é vista como ameaça. Uma maneira de se esquivar desses encontros, é desenvolvendo uma “tendência a querer homogeneizar os significantes” (Melman, 1999, p. 56).

Nos vemos, então, diante de duas constatações a serem consideradas no decorrer deste estudo. Primeiro, a dificuldade, para o pesquisador, de compreender o campo da neurose obsessiva devido à sua contiguidade ao funcionamento do pensar. Segundo, o risco implicado nessa iminente proximidade da lógica obsessiva com os processos intelectuais, o que pode nos atrair para o próprio ímpeto obsessivo de querer buscar a plena compreensão. Esta é uma posição que forçosamente tenta exilar as arestas do equívoco, e conseqüentemente, evitar a irrupção da falta. Aí está o fundamento da afirmação de Chemama (1999): “É difícil, de fato, não falar da neurose obsessiva em termos obsessivos” (p. 17).ç

Ainda que advertidos de tais dificuldades, não nos isentamos dos embustes em nossas perscrutações sobre o campo obsessivo. É justamente na opacidade de nossos desentendimentos que se orienta esta produção. Do contrário, já estaríamos incursos na busca de uma posição imunizada, de onde poderíamos falar da neurose obsessiva sem, entretanto,

sermos atravessados por seus efeitos. A afirmação desse lugar desafetado, ou até mesmo, desinfetado, diante do objeto de pesquisa – em nosso caso, a neurose obsessiva e suas articulações com a dimensão dos discursos na contemporaneidade –, é sequela do pensamento higienicamente positivista da premissa da metalinguagem. (Iannini, 2012).

Lacan (1966[1998a]) é categórico ao afirmar que, “não existe metalinguagem” (p. 882). No entanto, isso não pretende sustentar que a linguagem não possa falar de si mesma. A crítica lacaniana se direciona para a “impropriedade da noção de metalinguagem” (Iannini, 2012, p. 88). O prefixo “meta” tem origem grega e faz menção à ideia de “transcendência”, de “além”. Quando dizemos “meta-linguagem”, faz ressoar a noção de que para poder apreender a linguagem transcenderíamos para um campo além da própria linguagem, e, portanto, estaríamos livres de seus efeitos. Como, ao falar, estamos indissociavelmente no campo da linguagem, a metalinguagem, então, “não é possível por razões epistemológicas” (Iannini, 2012, p. 152).

Como clarifica ainda Iannini (2012), “o que Lacan entende por ‘metalinguagem’ não corresponde ao conceito técnico construído por lógicos e linguistas, mas aponta muito mais para uma *posição discursiva* que busca forjar a máxima neutralização dos efeitos de indeterminação próprios ao discurso” (p. 146).

Dessa forma, o estatuto ético da Psicanálise, habitante no campo da linguagem, rejeita a pasteurização metalinguística que almeja esterilizar o âmbito discursivo. Circunscrita na letra de Freud, à Psicanálise resta designar-se precisamente lá onde a metalinguagem se abstém, “uma vez reconhecida a estrutura inconsciente do desejo do sujeito, a metalinguagem só pode ser vista como operação de sutura” (Iannini, 2012, p. 143).

Tal como vai se demonstrando, o recurso à metalinguagem é uma forma neurótica de lidar com a inconsistência dos códigos linguísticos. Um movimento de costura que oblitera as

lacunas produzidas nos “desfiladeiros dos significantes” (Lacan, 1966-1967[2008], p. 32). O desejo é retirado de cena e a dimensão subjetiva do dizer – faltosa, ambígua e contingente – perde espaço para a ordem precisa do dito.

Em outras palavras, a saída metalinguística é uma defesa contra a falta que se atualiza sempre que alguém toma a palavra. Lacan (1969-1970[2007]), nos lembra que “como temos o significante, é preciso que a gente se entenda – e é precisamente por isto que não nos entendemos” (p. 34). E dentre as neuroses estruturadas desde a clínica freudiana, há uma que, sendo tomada pelos sujeitos em seu funcionamento, produz um particular horror ao não-entendimento, à falta no sentido. Estamos nos referindo, à neurose obsessiva.

O obsessivo é um sujeito que, em geral, preza pela exatidão do enunciado. A fim de evitar ser notado em sua posição de enunciação, ele se esforça para certificar-se da precisão de suas palavras, fazendo-se representar por um “texto-dicionário” (Russo, 2012), inequívoco, sem dubiedade, sem lapsos. “Nada melhor para tanto que forjar uma posição metalinguística que o isente de lidar com o fato de que a palavra não expresse seu desejo, de que seu gozo seja, finalmente, sem sentido” (Iannini, 2012, p. 145).

Temos, portanto, no movimento que forja uma posição metalinguística para obstar os efeitos erráticos do discurso, um índice do campo obsessivo. O gozo neste circuito parece subsistir na impecabilidade do dito. Melman (1987-1988 e 1988-1989[2011]), ratifica:

O obsessivo pensa como escrevemos, quando ele fala, temos facilmente esse sentimento de um texto que estaria sendo lido. O que interessa a ele é o gozo da perfeição da letra onde nada deve fazer falta, e assim ele se abole enquanto sujeito, ele se abole por trás do que não é mais senão pura perfeição da letra (p. 145).

Cabe retomar, quanto à particularidade dos obsessivos de engalfinharem-se em busca de concludentes compreensões, que no tratamento do “homem dos ratos”, Freud (1909-1910[2013]) relata que seu paciente fora “tomado de uma *obsessão de compreender* que o

tornava insuportável para todos. Obrigava-se a compreender cada sílaba que alguém lhe falava, como se lhe escapasse um tesouro [tesouro dos significantes?], se não o fizesse” (p.51).

A busca obsessiva pela consistência da linguagem, pode ser traduzida, na formalização lacaniana, pela tentativa de encontrar o significante que faz falta no Outro, aquele significante que poderia garantir ao grande Outro – lugar de alteridade –, uma condição de completude. O grande Outro assume diversas proposições ao longo do ensino de Lacan, no entanto, ressaltamos aqui uma diferença fundamental. “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com A maiúsculo e outro com *a* minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função da fala” (Lacan, 1954-1955[1985a]).

É ao grande Outro que tratamos na função da fala – tesouro dos significantes–, que remetemos as anteriores articulações languageiras. Esse Outro lacaniano faz menção a um lugar onde se estabelece o campo da linguagem, espaço que ao ser cruzado por um sujeito, produz efeitos de discurso. O Outro, em seu aspecto simbólico, é apreendido pelo sujeito na condição de Outro barrado. É unicamente por ser barrado, faltante, incompleto, que daí, desse Outro, pode advir um sujeito, igualmente marcado pela falta. Ao Outro portanto, não cabem garantias, sua estrutura, constituída por uma função de linguagem, está determinada pelas nuances da contingência. Assim, com uma fórmula equivalente à inexistência da metalinguagem, Lacan (1958-1959[2002]) nos revela um “grande segredo: Não há Outro do Outro” (p. 315).

Temos, à vista disso, que “o Outro lacaniano não garante nada a não ser essa exterioridade e [...] assimetria: além de incompleto, ele próprio só é capaz de encontrar na reduplicação de sua figura mais uma miragem” (Iannini, 2012). Diante da inconsistência do Outro, da falta de garantias na linguagem, a neurose obsessiva desempenha em seu

funcionamento lógico, um esforço para costurar as rasgaduras no sentido, alinhando “a ilusão de que o significante atende à função de representar o significado” (Lacan, 1957[1998b]).

O gosto pela apreensão inequívoca dos significados nos leva a pensar na contundente relação do campo obsessivo com a via do sentido e àquilo que no sentido se inscreve como saber. Freud (1905[1996a]), ao escrever sobre as investigações sexuais infantis, postula a existência do que ele denomina de instinto [pulsão] de saber. Em sua descrição, a pulsão de saber “corresponde, de um lado, a uma forma sublimada de dominação e, de outro, trabalha com a energia escopofílica” (p. 183). Uma expressão também bastante interessante é utilizada por Lacan (1966[1998a]) no texto, “A ciência e a verdade”. Este nos fala de uma “pulsão epistemológica”. Detenhamo-nos então a alguns desdobramentos que podem advir desses termos pulsionais.

Segundo Freud (1905[1996a]), a pulsão de saber se inscreve na criança juntamente com a primeira florescência da vida sexual infantil. Essa pulsão de saber ou de investigar, “é atraída, de maneira insuspeitadamente precoce e inesperadamente intensa, pelos problemas sexuais, e talvez seja até despertada por eles” (p. 183). Esses problemas sexuais com os quais todas as crianças têm de se haver em seus incipientes itinerários de vida são, respectivamente, o enigma do nascimento e a diferença entre os sexos. Elementos cruciais na composição do cenário edípico.

A pulsão de saber é, então, despertada na criança quando a alienação com o agente materno começa a dar lugar à operação de separação. O enigma do nascimento e a diferença dos sexos só têm fundamentos como questões se a criança vivenciou a desilusão narcísica da completude com Outro materno e foi confrontada com a incidência da castração. Dito de outra forma, é esta operação que introduz a falta na constituição de um sujeito, que dá ensejo à

pulsão de saber. Mas até aqui estamos no plano da neurose de forma geral. Tanto os sujeitos histéricos quanto os obsessivos são perpassados pela castração.

Esse momento teórico-clínico nos confronta com o problema da escolha da neurose – histérica, ou, obsessiva. A escolha histérica se distingue com a afirmação de que, de fato, há uma incompletude no campo do Outro. No funcionamento histérico, a falta estrutural não é apenas reconhecida, mas constantemente reforçada. A histeria, diz Melman (1987-1988 e 1988-1989[2011]), “é uma paixão pela castração” (p. 71).

Já a outra possibilidade neurótica, a escolha obsessiva, é a de se empenhar em um processo de tentar controlar ou arrumar as contingências da linguagem em tudo aquilo que ela porta de irrepresentável, no intuito de “restaurar o que seria da ordem da integridade do Outro”. (Melman, 1999, p. 54). Permitamo-nos, então, dizer que a neurose obsessiva é uma aversão pela castração.

As duas repostas neuróticas – histérica e obsessiva –, são defesas contra a assunção dessa impossibilidade que ardeja da falha estrutural do campo de linguagem que nos constitui. O protesto histérico busca a estabilidade ao reiterar as lacunas do Outro, e a automação obsessiva se engaja na pretensão de ordenar, o que, por excelência, só se faz existir enquanto não ordenável.

A tentativa de ordenar o real do universo discursivo tem, na lógica obsessiva, o saber como instrumento de destaque. Não um saber qualquer, mas ao contrário, um pleno saber. O pensamento obsessivo se esforça para ser “tudo-saber”. “Entendam o que se afirma por ser nada mais do que saber”. (Lacan, 1969-1970[2007]). Por isso:

No tratamento do obsessivo, trata-se de empurrar o que seria aí da ordem do real para um hipotético, para o que não se pode saber [dominar], para o que só se pode saber com a condição de não ir lá ver [energia escopofílica] (Melman, 1987-1988 e 1988-1989[2011]).

É conveniente que lembremos aqui a torção que Lacan faz do cógito cartesiano ao implicar a imergência do inconsciente no discurso do sujeito da ciência. O psicanalista se serve do “Penso, logo sou”, para desferir: “Penso onde não sou, logo sou onde não penso”, ou seja, “eu não sou lá onde sou juguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957 [1998b], p. 521).

Ser “tudo-saber”, ou, “todo-saber”, é elidir, eclipsar a existência do sujeito na sua divisão estrutural, em sua dimensão desejante. É tentar fazer coincidir o “eu sou” com o “eu penso”. O obsessivo é um sujeito que quer ser aonde se pensa. Por isso sua fantasia é a de um saber que sabe, inclusive e principalmente, de si mesmo. Um saber que se sabe, temos aqui mais uma fórmula de metalinguagem.

Após esse breve e pontual mapeamento de alguns aspectos da neurose obsessiva e suas aspirações metalinguísticas, retomemos a consideração freudiana: “...uma neurose obsessiva não é, em si, coisa fácil de compreender” (1909-1910[2013], p. 15). Abordar o funcionamento do dialeto obsessivo pela via da compreensão, ou seja, pelos meandros do sentido, nos exige abdicar de qualquer ideal metalinguístico que nos concederia um ponto de certeza. Iannini (2012) é instrutivo ao dizer que

...não saímos do léxico quando refletimos sobre o léxico: o esclarecimento de uma ambiguidade gera outra ambiguidade, a resolução de um mal-entendido gera outro mal-entendido, a resolução de um paradoxo engendra outro, etc. O mais importante é que isso nos mostra que a remissão incessante de significantes só pode ser interrompida exatamente quando nos afastamos da função metalinguística, quando abrimos mão de tentar fechar o sentido de um termo a partir do código. Porque a certeza só pode advir de um ato (p. 134).

Qualquer trabalho que se pretenda psicanalítico precisa lidar com a complicada tarefa de extrair, da malha do universal, um fio do singular. É necessária uma operação que não oblitere a dimensão do particular no intuito de se apoiar na defesa metalinguística, mas que também não desconsidere as implicações estruturais que a experiência clínica nos aponta. E é

justamente a partir da perspectiva clínica que podemos pensar, com Lacan (1955-1956 [1985b]), que a compreensão está a serviço da resistência:

Se compreendo, eu passo, não me detenho nisso, visto que já compreendi. Eis o que manifesta para vocês o que é entrar no jogo do paciente – é colaborar com a sua resistência. A resistência do paciente é sempre a de vocês, e quando uma resistência é bem-sucedida, é porque vocês estão compreendendo (p. 60).

A compreensão se direciona para o fechamento do enunciado, para fazer silenciar as questões por onde se faz dizer o desejo. “O importante não é compreender, é atingir o verdadeiro” (p. 60). Assim, se abre em nossa discussão a laboriosa problemática da verdade. Mas sejamos honestos, a dimensão da verdade está à espreita desde o início desta elaboração textual. O anseio à metalinguagem, como operação de sutura da falta no Outro, e a impossibilidade que se estabelece na condição do sujeito enquanto dividido tornam propício o recrutamento temático da verdade.

Na neurose obsessiva, a verdade trará dificuldades que balizam uma dinâmica de aproximação e distância. O sujeito obsessivo ama a verdade em sua dimensão metalinguística, uma verdade que imaginariamente forneceria garantias e afastaria o incômodo aparecimento do equívoco. E, ao mesmo tempo, rejeita odiosamente a verdade tomada em seu aspecto de incompletude, de enigma, a verdade sem esperança. A respeito desta, “nós sabemos demais, é uma verdade sem verdade” (Lacan, 1958-1959 [2002]), p. 315).

A discussão encaminhada neste capítulo, versando sobre a disposição obsessiva às posições metalinguísticas, não tem outro intento, que não seja fundamentar os desafios epistemológicos com os quais nos deparamos ao abordar o estudo da neurose obsessiva pela via do conceito. Recusar a saída pela via da metalinguagem é lançar-se nas indeterminações próprias ao universo do discurso, sem o ímpeto de absorver, no sentido, o real que insiste em não se deixar compreender. Naquilo que se refere especificamente à neurose obsessiva,

tentaremos assumir no decorrer da pesquisa, um lugar que não seja o da radicalidade do dialeto obsessivo, e tampouco o da pretensa desafetação com a neurose em questão – posição igualmente obsessiva.

3 - PONTUAÇÕES SOBRE A TEORIA DOS DISCURSOS

No seminário XVII, O avesso da psicanálise (1969-1970[2007]), Lacan nos apresenta algumas montagens algébricas denominadas de teoria dos discursos. Essa articulação lacaniana se propõe a tentar capturar na tessitura da linguagem, “um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo” (p. 11). A instrumentalização linguageira então, ainda que abarque em sua dinâmica de funcionamento as múltiplas possibilidades de produções subjetivas, produziria no âmbito discursivo “certos enunciados primordiais”.

Esses enunciados primordiais são apresentados em quatro esquemas: discurso do mestre, discurso universitário, discurso histórico e discurso analítico. Para a confecção de cada esquema discursivo, Lacan se serve de aparatos algébricos que vão compor sua lógica operacional. A matemização desses discursos se dá a partir de quatro elementos que giram em torno de quatro posições, ou lugares, fixos que formam os aparelhos discursivos. Ocupemo-nos primeiramente dos elementos móveis que se alternam em cada formação de discurso.

Lacan inscreve quatro elementos gravitais na teoria dos discursos: o significante mestre (S1), o saber (S2), o sujeito dividido (\$) e o objeto (*a*). Vamos então, fazer alguns breves apontamentos sobre cada um desses caracteres lacanianos, começando por ressaltar que eles são escritos com letras e não com palavras. “São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 177). Deixemos que o próprio Lacan justifique esse método:

Se só forneci aqui essas letrinhas, não foi por acaso. É que não quero meter as coisas aí que tenham a aparência de significar. Não as quero significar, de modo algum, e sim autorizá-las. Autorizá-las já é um pouco mais do que escrevê-las. (1969-1970[2007], p.179).

O significante mestre (S1), também chamado de traço unário, é aquele que se caracteriza por ser interveniente, ele intervém na rede de significantes que compõem um campo previamente estruturado, o que Lacan denomina de saber (S2). Coloquemos a tônica dessas articulações naquilo que se refere à constituição do sujeito, sujeito enquanto estruturalmente dividido (\$).

Antes de vir ao mundo, uma criança já adquire consistência simbólica a partir dos desejos dos pais (Outro) que, traçados pelas suas próprias trajetórias na vida, irão conceber um lugar simbólico para a criança, antes mesmo de que ela venha ao mundo. Esses significantes que já estão ali, marcas de linguagem que engendram uma bateria formada por encadeamentos, onde um significante só se faz caracterizar pela diferença aos outros significantes, estruturam o campo do saber (S2), aquele que Lacan (1969-1970[2007]) chama de outro significante. “Esse outro significante não está sozinho. O ventre do Outro, está repleto deles” (p. 33).

Quando uma criança nasce ela é lançada nesse universo de linguagem, formado primordialmente por uma bateria de significantes que articulam o campo do Outro como lugar da linguagem, ou seja, esses significantes formam uma composição simbólica prévia à existência da criança. A entrada de um ser nesse universo simbólico, vai se dar a partir de alguns significantes que ele vai captar para se fazer representar para si mesmo em relação ao Outro. Esses significantes que vão representá-lo enquanto sujeito (\$), junto aos outros significantes (S2), são os chamados significantes mestres (S1).

De início, seguramente, ele [significante mestre] não está. Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo, cada um, os outros significantes. Mas é também por isso que

cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para todo outro significante. É assim que o defini desde sempre. Só que o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, é claro, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa fica oculta em relação a esse mesmo significante (Lacan, 1969-1970[2007], p. 93).

Aqui estamos tratando do que Lacan (1969-1970[2007]) chama de relação fundamental (S1 — S2), ou seja, o (des)encontro entre um ser e a dimensão da linguagem que irá constituir-lo como falante, como sujeito seccionado pela incidência dos significantes.

...é no instante mesmo em que o S1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema [S2], surge isto, \$, que é o que chamamos de sujeito como dividido (p. 13).

É importante ressaltar que Lacan diz que o sujeito é representado pelos significantes, ou seja, ele não está ali na cadeia simbólica, seu estatuto é o da evanescência, o sujeito lacaniano só emerge enquanto falha, sua condição é a de um descompasso elementar, e o que faz evidenciar esse desarranjo é que na operação de sua constituição (S1 — S2) há algo que se tipifica como uma perda, como resto não simbolizável por nenhum significante, o objeto *a*.

O objeto *a*, ou, mais-de-gozar, tem uma importância fundamental nos desdobramentos da teoria dos discursos. Primeiramente é preciso localizá-lo na dimensão do real, ou seja, no registro do impossível, daquilo que se concebe fora do simbólico e do imaginário. O objeto *a*, assim como o sujeito dividido (\$), são produtos do choque entre o corpo e os significantes, dito de outra forma, são efeitos da entrada de um ser nos meandros da linguagem (S1 — S2). Isso instaura uma correlação entre esses dois elementos (\$ < > a), Lacan a denomina de matema da fantasia.

Também referido como causa de desejo, o objeto *a* é o que instaura no sujeito (\$) sua condição de marcado pela falta, e conseqüentemente, pelo desejo. A fórmula lacaniana da fantasia (\$ < > a) diz justamente dessa designação desejante do ser falante, isto é, daquele que é atravessado pela linguagem e que estará sempre em busca de reaver um objeto impossível,

sendo que por sua condição de impossibilidade, este último, se faz garantidor do desejo. A inacessibilidade do objeto *a* pelo sujeito (\$) lhe confere acesso à possibilidade de desejar.

O que é preciso dizer é que tal objeto não é nomeável. Se tento nomeá-lo como mais-de-gozar, isto apenas é aparato de nomenclatura. Que objeto é feito desse efeito de um certo discurso? Sobre este objeto nada sabemos, salvo que é causa do desejo, quer dizer, falando propriamente, é como falta a ser que ele se manifesta. Portanto, não é nada de ente o que é assim determinado (Lacan, 1969-1970[2007], p. 161).

O objeto *a* é o que introduz a dinâmica do gozo em cada esquema discursivo. “Por onde quer que encarem as coisas, de qualquer modo que as revirem, a propriedade de cada um desses esqueminhas de quatro patas é a de deixar sua hiância” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 214). A hiância, não simbolizável, tende a se repetir incessantemente na experiência de todos os seres falantes. Seu estatuto está calcado lá no texto de Freud “Além do Princípio do Prazer” de 1920. A experiência clínica de Freud o levou a formalizar o conceito de pulsão de morte. A partir desse texto, Freud não mais trabalhou com a noção de que o princípio do prazer seria a condição dominante no psiquismo. Ele abandona a premissa de que todos os humanos tendem a querer experimentar prazer enquanto deferem qualquer experiência que possa ser desprazerosa. Neste momento, Freud (1920[2010a]) conclui: “O princípio do prazer parece mesmo estar a serviço dos instintos de morte” (p. 238).

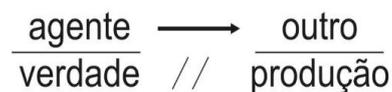
A pulsão de morte, tendência à repetição instaurada no psiquismo, impele para o que seria o silenciar de qualquer excitação, isto é, seu total aniquilamento. É nesse conceito que Lacan buscará os fundamentos para o gozo introduzido pelo objeto *a*.

Não deixamos de designar o ponto de onde extraímos essa função de objeto perdido. É do discurso de Freud sobre o sentido específico da repetição no ser falante. De fato, não se trata, na repetição, de qualquer efeito de memória no sentido biológico. A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite – e que se chama gozo” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 13).

Retornaremos a tratar do gozo na montagem dos discursos, afinal, “nada é mais candente do que aquilo que, do discurso, faz referência ao gozo” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 73). Por ora, fiquemos com a ideia de que o gozo é um efeito de rechaço daquilo que não se

metaboliza pelas vias discursivas, e, portanto, se repete, sempre como resto, rebotalho da linguagem. Lacan (1969-1970[2007]) afirma que: “A referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar” (p. 72). O que as formações em cada discurso intentam domesticar pela linguagem é precisamente o gozo.

Passemos então para os aspectos formalizadores dos aparelhos discursivos. Como já mencionado anteriormente, a estrutura de cada discurso é disposta em quatro diferentes posições fixas separadas por uma barra — recalque — que instaura dois níveis, abaixo e acima. As posições acima da barra são: agente (do lado esquerdo), e outro (do lado direito). Abaixo da barra nós temos: verdade (do lado esquerdo) e produção (do lado direito). Entre o agente e o outro há uma seta que indica comunicação, já entre a verdade e a produção, há uma interdição delimitada por duas barras em paralelo (//).



O lugar do agente é ocupado pelo elemento que organiza a elaboração discursiva, lugar a partir do qual se ordena o discurso, de onde é emitido a dominante que põe em funcionamento a lógica em cada formação. “O agente não é forçosamente aquele que faz, mas aquele em quem se faz agir” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 179).

A posição do outro remete à qual elemento, ou, à quem, o discurso se destina. Já a produção é o lugar de resto da operação em cada discurso, ali se localiza os efeitos da articulação discursiva. E por fim, a posição da verdade que é o que sustenta a dominante do discurso, e se caracteriza por ser um lugar interdito na dinâmica do aparelho, posto que através da produção não se tem acesso à verdade. A posição da verdade é então o que fornece subsídio ao discurso, na mesma medida em que tem seu acesso vedado à sua produção. É

importante perceber o que está em jogo aqui. Um discurso não tem acesso à verdade que sustenta seu ordenamento.

Outras duas categorias cruciais que Lacan traz para a teoria dos discursos são as de impossibilidade e impotência. A impossibilidade se inscreve com uma seta, acima da barra, que parte do lugar do agente para o outro. Já a impotência aparece abaixo da barra com a interdição entre a produção e a verdade. Isso quer dizer que nos quatro discursos, entra em questão tanto um elemento de impossibilidade quanto uma condição de impotência. Lacan (1969-1970[2007]) ressalta: “Toda impossibilidade, seja ela qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se sempre com isto – se ela nos deixa em suspense quanto à sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamaremos impotência” (p. 185).

A partir de agora já temos condições de operar os elementos móveis ($S1$, $S2$, $\$$ e a) nas estruturas, ou posições, fixas (agente, outro, produção e verdade) e montar os quatro discursos primordiais que Lacan propõe em seu seminário (discurso do mestre, discurso universitário, discurso histórico e discurso analítico). Vamos iniciar pelo discurso que Lacan (1969-1970[2007]) denominou justamente de “o avesso da psicanálise” (p. 91). O discurso do mestre.

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

É essencial começarmos por destacar que o discurso do mestre é o discurso da constituição do sujeito. Acima da barra nós temos a relação fundamental ($S1 — S2$) de onde se origina um ser marcado, dividido pela linguagem. “Ali, em determinado ponto de ligação, especialmente aquele, absolutamente primeiro, do $S1$ ao $S2$, é possível que se abra essa falha que se chama sujeito” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 93).

Apenas mediante a mestria discursiva que se decanta, abaixo da barra, ou seja, em posição recalcada, um sujeito dividido pela linguagem, portanto alocado no desejo, e um objeto impossível de se alcançar, estabelecendo, deste modo, a relação intrínseca chamada de fantasia ($\$ < > a$). A fantasia, abaixo da barra, é colocada para longe do que se evidencia, pois a tentativa é que ela de fato não apareça, que se restrinja a uma outra cena. Por isso Lacan (1969-1970[2007]) diz: “Em seu ponto de partida fundamental, o discurso do mestre exclui a fantasia. E é isto exatamente o que faz dele, em seu fundamento, totalmente cego” (p. 114).

O significante mestre (S1) na posição de agente denota o “tom” de governança que assume o discurso do mestre. Seu direcionamento para o saber (S2) nos permite articular este discurso como uma tentativa de governar o saber. O discurso do mestre é um discurso de poder, e nessa montagem a tentativa de domesticar o gozo se dá pelo intento de dominar o saber, operação que tem como resultado ou produção, o objeto *a*. Obter o *a* como produto quer dizer que diante do trâmite da mestria com o saber uma perda irreparável se realiza.

O discurso do mestre, por mais que tente se valer do saber para amestrar o gozo, irremediavelmente desembocará na falta que fará com que suas tentativas sejam reiniciadas, na condição de nunca chegarem a seu termo, a repetição entra aqui em cena. As lancinantes, e sempre falhas, tentativas do mestre em exercer a plena governança estão sustentadas pela verdade que se encontra inacessível em seu próprio circuito. Ocupando o lugar da verdade no discurso do mestre, subsidiando seu ordenamento, está justamente o sujeito em sua divisão estrutural ($\$$).

A verdade do mestre reside em seu estatuto de cisão, em sua incongruência consigo mesmo. Excluindo a fantasia ($\$ < > a$), a lógica do mestre é pretender fazer-se unívoco, é tentar neutralizar a mais patente incidência daquilo que o acontecimento freudiano forjou – o inconsciente. A divisão psíquica, fundamento da prática analítica, prescreve que lá aonde

alguém tem ciência de si mesmo, esse alguém não é. Pois lá onde alguém absolutamente se desconhece, ou seja, não se pensa, ali mesmo, sem o saber, esse alguém o é.

Diremos que o princípio [...] do discurso na medida em que é feito mestre – é acreditar-se unívoco. E o passo dado pela psicanálise, seguramente, foi o de fazer-nos afirmar que o sujeito não é unívoco. [...] Ali onde penso não me reconheço, não sou – é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco (1969-1970[2007], p. 108)

Portanto, o sujeito dividido (\$), mascarado pelo discurso do mestre, (des)aparece na dimensão de sua verdade e aponta para um desconhecimento alicerçante na própria dinâmica da mestria, um desarranjo estrutural, uma falta que remete a um objeto impossível e que se faz mantenedora do desejo. Podemos formular as coisas tal como elas se apresentam: a verdade do mestre, aquela da qual ele não quer se haver, é a de que o mestre, à revelia de seus intentos de completude, é castrado.

O discurso do mestre atualiza o caráter lógico do funcionamento do inconsciente, a relação fundamental (S1 — S2) é a esquematização da célebre formulação lacaniana: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1964[1985d], p. 25). E como efeito dessa articulação linguageira, abaixo da barra, em posição de recalçado, temos a produção da fantasia (\$ < > a) que vai ditar o *modus operandi* de cada sujeito na lida com sua falta constituinte.

Apliquemos agora na lógica estrutural do discurso do mestre as categorias de impossibilidade e impotência. A impossibilidade, como já mencionado anteriormente, se localiza sempre acima da barra, entre o agente e o outro. “A primeira linha comporta uma relação que está indicada por uma flecha, e que se define sempre como impossível” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 185).

Esse elemento que denota uma função e sua correspondência com o impossível já havia sido mencionado anteriormente, Lacan busca esse significante em Freud (1937[2017])

no texto “Análise finita e a infinita”, que nos fala das três profissões “impossíveis”: “É quase como se o analisar fosse aquela terceira das profissões ‘impossíveis’, em que se tem certeza de antemão do resultado insuficiente. As outras duas, conhecidas há muito mais tempo, são o educar e o governar” (p. 355).

A impossibilidade de analisar, educar e governar é esquematizada respectivamente, pelos matemas dos discursos do analista, do universitário e do mestre. Lacan ainda acrescenta mais um discurso, o da histórica, sendo este marcado pela impossibilidade de encontrar no mestre (S1), o índice daquilo que poderia extirpar o timbre da falta que instaura sua divisão (\$). Em “Radiofonia”, Lacan (1970[2003c]) nos esclarece que “governar, educar e psicanalisar são desafios, de fato, mas ao dizê-los impossíveis, só fazemos garantir prematuramente que sejam reais” (p. 444).

Atribuir a cada um desses discursos, o elemento de impossibilidade é grafá-los também na dimensão inapelável do real, que é, para Lacan (1969-1970[2007]), o impossível. “Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. É daí que surge o real” (p. 130). O registro do real é demarcado nos quatro discursos pela categoria de impossibilidade, adquirindo em cada um deles uma peculiaridade resultante das diferentes distribuições dos elementos que giram nas posições fixas.

Na montagem estrutural do discurso do mestre, o que está em questão na primeira linha é a impossibilidade de governar. Aqui cabe-nos perguntar: o que, no discurso do mestre, se apresenta como impossível de ser governado? Ou ainda, nos servindo da formulação de Chico Buarque: “O que não tem governo nem nunca terá”? Em duas palavras: O inconsciente.

A consagrada máxima freudiana que diz que “o Eu não é senhor em sua própria casa” (1917[2010b], pp. 250-251) demarca a incisão da psicanálise como um golpe que resulta em

uma ferida narcísica na humanidade. A invenção do inconsciente foi para Freud uma afronta ao amor-próprio humano que nutria um anseio de unidade pela via da razão. Lembremos de que o princípio do discurso do mestre é acreditar-se unívoco, é pretender — a partir de um agenciamento de comando (S1) — dominar o saber (S2). Retomando a discussão do capítulo 1 deste trabalho, podemos afirmar que o discurso do mestre acredita na existência da metalinguagem, ou seja, a mestria se ordena a partir do pressuposto metalinguístico de que é possível doutrinar a linguagem com a linguagem (S1 — S2).

A cegueira do mestre é não se dar conta do grão de real inerente a essa operação de governo, em outras palavras, não se aperceber de que um elemento de impossibilidade vigora em sua própria lógica de dominação. A ingovernabilidade do inconsciente viceja no fracasso do Eu em se pensar aonde se é. Ao tentar fazer governo de um saber que não se sabe, a dinâmica discursiva do mestre produz uma perda (objeto *a*), uma hiância de não-saber que deixa em suspenso o intento de governo, pois entre a produção (objeto *a*) e a verdade que denuncia sua castração (\$) não há comunicação. Ali, abaixo da barra, entre produção e verdade, há algo que tem efeito de obturação, estamos nos referindo à impotência.

A impotência no discurso do mestre aparece na mediação da fantasia ($\$ < > a$), posto que o elemento de não-saber produzido neste discurso (objeto *a*) é impotente para preencher a falta e livrar o mestre de sua condição dividida, submetido à castração, condição que subjaz ocupando o lugar da verdade, inacessível em sua estrutura discursiva. É interessante advertir que pelo fato de o discurso do mestre ser o avesso do discurso do analista, a fantasia que aparece como impotência na mestria vai aparecer como relação impossível na lógica discursiva analítica. E a relação fundamental (S1 — S2) estabelecida como impossível no discurso do mestre vai passar para o âmbito da impotência no discurso do analista. Mais adiante retomaremos essa discussão para tencionar seus desdobramentos.

A partir do discurso do mestre, voltemos nossa atenção para o que surge se dermos um quarto de giro nesse matema em sentido anti-horário, de modo que o saber (S2) passe para a posição de agente, o mais-de-gozar (a) assumindo o lugar do trabalho e o significante mestre (S1) e o sujeito dividido (\$) se aloquem, respectivamente, nas posições da verdade e da produção. Montamos assim, a estrutura do discurso universitário.

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

A lógica do discurso universitário encontra-se, sempre, em justa correspondência à proposição elementar do discurso do mestre. Essas duas formas de laços sociais caminham de mãos dadas, a tal ponto de Lacan (1969-1970[2007]) dizer: “...um discurso do mestre pervertido – é o discurso universitário” (p. 194). O índice da mestria (S1), recalcado abaixo da barra, é o que sustenta este discurso, é o que se consolida enquanto verdade no discurso universitário. Esta lógica discursiva terá para nós uma importância fundamental no encaminhamento deste trabalho, pois a proposta que será, mais adiante delineada (capítulo 3), se tratará de uma homologia entre a logicidade do discurso universitário e a linguagem que condiciona o funcionamento da neurose obsessiva. Mas antes desse cotejamento, precisamos costurar um pouco mais na tessitura dos discursos.

Fato marcadamente característico na estrutura do discurso universitário é o saber (S2) assumindo a posição de agente. O saber, nesse discurso, ganha um destaque substancial, funcionando como um semblante predisposto a tentar dominar o objeto a , insígnia da falta para todos aqueles imersos no campo da linguagem. Querer amestrar a irrupção da falta pela via do saber é o que se chama propriamente de educação. Temos aqui, representada pelo discurso universitário, outra das profissões que Freud (1937[2017]) classificou como ‘impossíveis’, a função de educar.

Educar o mais-de-gozar (*a*), causa do desejo, constitui uma tarefa impossível. “Esse objeto *a* designa precisamente o que, dos efeitos do discurso, se apresenta como mais opaco, há muitíssimo tempo desconhecido, e, no entanto, essencial. Trata-se do efeito de discurso que é efeito de rechaço” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 44). Assim, se configura no processamento do discurso universitário uma crença que difunde o saber como instrumento primordial na lida com os resíduos discursivos que soçobram no campo da linguagem.

O enunciado nesse discurso é o de uma salvação pelo saber. Formulação que apenas pode ser sustentada na medida em que se acredita que tudo aquilo que se constitui no campo das experiências humanas pode ser apreendido pelo saber. E é exatamente isso que está presente nos fundamentos epistêmicos do campo da ciência. Segundo Lacan (1969-1970[2007]), o discurso universitário “é o que mostra onde o discurso da ciência se alicerça” (p. 109).

O discurso universitário, então, se articula a partir da tentativa de ser todo-saber, e, por isso mesmo, encontra sua impossibilidade demarcada acima da barra ($S_2 \text{ — } a$), onde o objeto para o qual se destina o saber não se deixa apreender no movimento discursivo, se não como rechaço do próprio discurso. O que nos diz a relação escrita na primeira linha desse matema é que por mais que nos esforcemos em dar mostras de nossas habilidades intelectuais, nos é drasticamente impossível educar o real.

O que se produz na tentativa impossível do discurso universitário de saber o insabível é essa falha que se chama sujeito ($\$$). A resultante dessa maquinaria de saber encontra-se abaixo da barra do recalque, escamoteada na montagem da estrutura. Seu estatuto é o da condição dividida do sujeito, ou seja, seu referenciamento na castração. Assim como no discurso do mestre, o matema universitário também traz o sujeito ($\$$) abaixo da barra em condição de recalque.

Podemos, a partir disso, sustentar que tanto o discurso do mestre, quanto o universitário, se esforçam para erradicar o sujeito de seus enunciados. Isso bem se entende se lembrarmos que a noção de sujeito em Lacan atualiza o que Freud (1917[2010b]) nos diz em dois importantes assinalamentos, quando afirma que “a vida instintual da sexualidade não pode ser inteiramente domada em nós, [e que] os processos mentais são inconscientes em si e apenas acessíveis e submetidos ao Eu através de uma percepção incompleta e suspeita” (p. 250).

É interessante, nesse trecho de Freud, evidenciar o não-todo que aparece em sua escrita: “não pode ser inteiramente domada” e “percepção incompleta”. O sujeito (\$) surge evanescente dessa relação de linguagem em que algo (objeto *a*) não pode ser inteiramente dominado, não pode ser completamente apreendido, a não ser por uma percepção incompleta. É como efeito dessa falta de domínio e percepção plena do Eu, que o sujeito aparece, sempre em uma dimensão suspeita, portanto, avessa às pretensões totalizantes dos discursos do mestre e assim como também no do universitário.

Um ponto nodal para este trabalho refere-se ao significante-mestre (S1) ocupando o lugar da verdade no discurso universitário. Aqui se coloca algo determinante para especificar a lógica de funcionamento da neurose obsessiva. O significante-mestre, enquanto verdade, é o que sustenta o saber que essa construção discursiva agencia. O regimento nesse discurso se configura na intenção de eliminar a condição de sujeito dividido movido em sua verdade pela idealização do Eu do mestre, um Eu pleno, um Eu que não estaria submetido à castração. O que está em jogo nesse embate é o que Lacan chama de “Eu-cracia”.

O mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma, a saber, o enunciator, eis precisamente o que o discurso universitário não pode eliminar do lugar onde se acha a sua verdade. (Lacan, 1969-1970[2007], p. 65).

O significante-mestre, ocupando o lugar da verdade, enseja a crença na posição de metalinguagem. Dito de outra forma, o mito do Eu que domina, que por não ser dividido (\$) seria idêntico a si mesmo, funda um referencial a que se credita o poder de agir doutrinariamente no campo discursivo, sem sofrer os efeitos disruptivos inerentes ao próprio âmbito dos discursos. Um ser falante tomado por essa dinâmica de funcionamento, fala sem se dar conta de que quando o faz, algo que ele desconhece fala nele, para além de suas intenções conscientes. Quanto a isso Lacan (1969-1970[2007]) é incisivo: “Quando digo *emprego da linguagem*, não quero dizer que a empreguemos. Nós é que somos empregados. A linguagem nos emprega” (p. 69).

A fantasia de empregar a linguagem, sem no entanto ser empregado por ela, caracteriza o movimento do discurso universitário, que se faz submetido ao referenciar/reverenciar o modelo do mestre como sustentação do saber que agencia este discurso. Um importante efeito desse movimento, é que o sujeito (\$) nesse esquema busca eliminar do seu discurso sua condição dividida, aparecendo por sua vez na produção deste matema como efeito recalcado. Da sua dimensão castrada, o discurso universitário nada quer saber, posto que ali, na cisão subjetiva, o saber esmorece diante da opacidade da falta.

A presença da falta é particularmente conflituosa na dinâmica do discurso universitário. Entretanto, o que ainda é mais apavorante para um sujeito nesse discurso, aloca-se na dimensão da falta que traz em seu encaixe o desejo. A lógica do discurso em questão se empenha em expurgar-se dos enlaces do desejo. Isso fica claro se evocarmos a constante referência ou reverência ao mestre posto no lugar de verdade. O mestre, em seu ideal de plenitude, em seu estatuto não dividido, não submetido à castração, encarna o mito de um ser sem falta, portanto, sem desejo.

O imperativo do significante-mestre (S1) no discurso universitário ocupa a posição de verdade, impelindo para um domínio, sempre maior, das relações de saber, o que faz com que Lacan (1969-1970[2007]) o aproxime do que seria o discurso da ciência. No entanto, também é possível fazer uma articulação da lógica da ciência com o discurso da histórica como o próprio Lacan faz em “Radiofonia” (1970[2003c]). Essas duas conexões são possíveis diante do fato de que não há uma coincidência integral nem entre a ciência e o discurso universitário, e nem entre a ciência e o discurso da histórica. Como afirmam Nunes, Vieira Filho e Franco (2012), os variados discursos [dentre eles o da ciência] apenas se aproximam dos discursos denominados radicais [discurso do mestre, da histórica, do universitário e do analista], estes são pautados, é bom lembrar, pelo fundamento da impossibilidade, o que os torna ofícios impossíveis de serem apreendidos.

É imprescindível destacarmos no discurso universitário, uma relação de ambivalência prevalente nesse esquema. O mandamento do mestre (S1) é para que o saber se imponha cada vez mais, porém, toda questão concernente à verdade do discurso universitário é terminantemente rechaçada. Digamos que esse discurso ama a verdade tomada como objeto do saber de modo geral – aqui temos uma estratégia recorrente na neurose obsessiva, a generalização –, enquanto que, na mesma medida, odeia a verdade como índice do que alicerça seu funcionamento.

É impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência – *Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais.* Precisamente por este signo, pelo fato de o signo do mestre ocupar esse lugar, toda pergunta sobre a verdade é, falando propriamente, esmagada, silenciada, toda pergunta precisamente sobre o que este signo – o S1 do mandamento *continua a saber* – pode velar, sobre o que este signo, por ocupar esse lugar, contém de enigma, sobre o que é este signo que ocupa tal lugar (p. 110).

Essa relação do sujeito no discurso universitário, em referência/reverência ao mestre, nos leva para a linha de baixo do esquema, para a não-relação entre produção e verdade. Nesse ponto instaura-se o elemento de impotência. O sujeito se encontra nisso constantemente

impotente para com a mestria que vigora em sua verdade. O mandamento do signo mestral (S1), passando pela impossibilidade de tudo-saber sobre o real (S2 — a), produz um sujeito castrado (\$) preso na impotência que vela a condição enigmática de seu discurso, a saber, o signo do mestre consolidado na posição de verdade. Como já mencionado, as posições esquemáticas do discurso universitário, mais a diante nos ajudarão a pensar em implicações clínicas e sociais da neurose obsessiva e sua articulação com a dimensão da verdade. No entanto, neste momento ainda nos resta caminhar por mais duas estruturas discursivas.

Iremos neste momento voltar nossa atenção para abordar o discurso da histérica. Esse esquema tem uma importância crucial para pensarmos o dispositivo de uma análise já que “o que um analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histerização do discurso. Em outras palavras, é a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 33).

$$\frac{\$}{a} \quad \longrightarrow \quad \frac{S_1}{S_2}$$

A psicanálise surge a partir da histeria. Foi o encontro de Freud com o discurso das histéricas, no final do século XIX, que propiciou a construção do dispositivo analítico, tanto em sua vertente prática quanto teórica. Lacan (1969-1970[2007]) afirma que: “Foi do desejo da histérica que Freud extraiu seus significantes-mestres. Não se deve esquecer, com efeito, que Freud partiu daí” (p. 135). O destaque de Lacan na frase em questão é conferido à dimensão desejante da histeria, isso porque, ao contrário dos discursos que abordamos previamente – o universitário e o do mestre –, a lógica esquemática do discurso da histérica delega ao sujeito dividido (\$), portanto desejante, o lugar da dominante discursiva, havendo nesse discurso uma prevalência do desejo.

Um traço marcante no que diz respeito à estrutura da histeria, é nos referirmos a ela frequentemente no feminino. Em função disso, é preciso ressaltar que a posição histérica não é privilégio das mulheres, bem como as outras formações discursivas não o são dos homens.

Muitos homens se analisam e, só por este fato, são forçados a também passar pelo discurso histórico, pois essa é a lei, a regra do jogo. Trata-se de saber o que se obtém disso no que se refere à relação entre homem e mulher (Lacan, 1969-1970[2007], p. 34).

Um outro ponto que merece destaque nessa fala de Lacan é a concepção de discurso como um lugar estrutural pelo qual se passa. A ideia dos discursos se baseia na dinâmica dos giros que compõem as quatro diferentes disposições. Um sujeito que funciona na maior parte da vida, no ordenamento de um determinado discurso, pode, em certas circunstâncias, passar por outras formações discursivas. Esse estatuto de transitoriedade encontra sua radicalidade quando falamos do discurso analítico. Como veremos adiante, a posição do analista só pode ser ocupada de passagem, ali não se faz morada, só se faz função.

Se nos detivermos agora na linha superior do esquema da histeria veremos uma relação recentemente trabalhada em nossas elucubrações ($\$ — S1$). Reparemos que se trata da mesma (in)correspondência que vimos na linha inferior do discurso universitário ($S1 — \$$). A diferença reside no fato de que no discurso universitário aquilo que é vivido pelo sujeito ($\$$) como impotência em sua interdição ao imperativo referencial do mestre ($S1$) é deslocado, na histeria, para o campo do impossível, aonde o sujeito ($\$$), arauto do desejo, interpela o mestre sobre o real que se presentifica na falta.

É aí que o discurso da histérica adquire seu valor. Ele tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la ou, melhor dizendo, não pode sustentá-la (Lacan, 1969-1970[2007], p. 98).

Já é amplamente conhecido o axioma de Lacan (1972[2003d]): “Não há relação sexual” (p. 495). O mérito do discurso histórico é manter a pergunta em aberto, assegurando o enigma da não-relação sexual e sempre apontando para a insuficiência de qualquer resposta

que se pretenda definitiva. Um discurso histericizado está constantemente se endereçando para os confins da falta de saber.

A histórica, cindida por sua posição no desejo, pede ao mestre para que este lhe dê, o que ele definitivamente não tem. É isso que, mediado pela impossibilidade, está inscrito na linha de cima do matema histórico ($\$ — S1$). O mestre, condicionado em sua verdade pela castração, recorre ao campo do saber para tentar se haver com a inexistência da relação sexual. Assim passamos para a linha inferior do matema da histórica. O saber produzido por intermédio do mestre encontra a impotência diante da inapreensibilidade do objeto a ($a — S2$).

Esta mesma dupla de elementos é exatamente o que encontramos como impossível na linha superior do discurso universitário ($S2 — a$). “No tocante à histórica, é a impotência do saber que seu discurso provoca, animando-se no desejo — que revela em que o educar fracassa” (Lacan 1970[2003c], p. 445). A impotência que emerge do discurso da histórica culmina na impossibilidade que atravessa o discurso universitário.

No discurso da histórica o objeto a está colocado na posição de verdade e isso tem efeitos surpreendentes. Lacan (1969-1970[2007]) se refere ao objeto a como um “efeito feminizante” (p. 170). Podemos dizer então, que a verdade na histeria nos remete à questão da feminilidade. No seminário XX, com enigmática clareza, Lacan (1972-1973[1985c]) diz que “a mulher é a verdade” (p. 141). Essas duas asserções, parecem estar em consonância ao que se apresenta no discurso histórico.

O tema do feminino, desde Freud, paira sobre as indagações da psicanálise. O próprio Freud aliás, confessadamente circunscreveu o centro de sua questão através daquela pergunta secular: O que quer uma mulher?, Lacan (1969-1970[2007]) por sua vez nos adverte que “só fazer a pergunta já quer dizer que ela quer alguma coisa” (p. 135). E mais:

...a partir do momento em que vocês fazem a pergunta *O que quer uma mulher?*, situam a pergunta no nível do desejo, e todos sabem que situar a pergunta no nível do desejo, para a mulher, é interrogar a histérica (p. 136).

Enquanto o discurso universitário situa qualquer pergunta no nível do saber (S2), a montagem discursiva da histérica situa as questões no nível do desejo. Desse modo, o que a histérica incita no mestre é a tenaz formulação de que o desejo é sempre desejo de outra coisa. O saber (S2) produzido pelo mestre, ao ser interrogado pelo desejo da histérica, se defronta com a impotência por não ser capaz de obturar a falta que persiste na feminizante verdade da histeria. Ali (a — S2) o saber, em seu ordenamento fálico, não consegue responder à questão da mulher. É partindo daí que Lacan (1971[2009]) enuncia: “Para o homem [...], a mulher é precisamente a hora da verdade” (p. 33).

O que está em jogo neste momento da discussão é o que Lacan (1972-1973[1895c]) vai condensar no aforisma: “a mulher não existe”. Ao apresentar as fórmulas da sexuação, Lacan sublinha que a mulher, por estar não-toda submetida à organização fálica, não dá possibilidade de dizê-la em um conjunto. Portanto, no “uma a uma”, cada mulher, no campo da feminilidade, é não-toda ordenada pelo semblante simbólico \diamond imaginário. Retomando a frase de Lacan (1972-1973[1895c]) no seminário XX: “...a mulher, é a verdade” (p. 141), propositalmente ocultamos o que vem a seguir que é: “E é por isso que só podemos semi-dizê-la”. Lembremo-nos, portanto, que alguns anos antes, no seminário XVII, Lacan (1969-1970[2007]) já fazia saber que “a verdade [...] só poderia ser enunciada por um semi-dizer” (p. 108).

Finalizando circunstancialmente a conversa sobre o discurso da histérica, é interessante apontar um dos efeitos mais característicos desse esquema discursivo, qual seja: ressaltar na lógica do mestre aonde o intento de domínio do real pelo saber encontra sua ruína. Mas, para isso, é imprescindível que haja, para a histérica, alguém na posição de mestre, a tal ponto que Lacan nos fala que é preciso indagar se a invenção do mestre não partiu exatamente

dessa demanda histórica, que solicita um mestre para demonstrar como ele fracassa nessa função. Curiosamente, o que a histórica quer, é um mestre sobre quem reinar (Lacan, 1969-1970[2007]).

Se prosseguirmos nosso itinerário pela teoria dos discursos, e a partir do esquema da histórica movermos os elementos dinâmicos, dando um quarto de giro em sentido horário montamos o discurso do analista. Esse discurso apresenta a montagem lógica da posição analítica, uma proposição que Lacan (1969-1970[2007]), provocativamente, denomina de improvável, “pois haverá mesmo um analista? Quem pode saber? Mas teoricamente podemos postulá-lo” (p. 112). Assim é apresentado o postulado teórico do psicanalista:

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Vemos, neste discurso, a partir do lugar de agente, que “a posição do psicanalista [...] é feita substancialmente do objeto *a*” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 44). É como simulacro da falta, vestindo o semblante desse pedaço de real para um outro, que alguém, circunstancialmente, em uma relação transferencial, pode ocupar uma posição dita analítica. Em outras palavras, o analista não existe por si mesmo, ele só pode advir enquanto função na transferência.

É ao analista, e a ele somente, que se endereça essa fórmula que tantas vezes comentei, *Wo es war, soll Ich werden*. Se o analista trata de ocupar esse lugar no alto e à esquerda que determina seu discurso, é justamente porque de modo algum está lá por si mesmo. É lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir (Lacan, 1969-1970[2007], p. 55).

Nos caberá desenvolver mais detalhadamente a questão do ato e seus desdobramentos na prática analítica, principalmente no contexto da clínica da neurose obsessiva. Porém, é importante destacar, ainda no discurso do analista, o agenciamento do real na figura do objeto *a*. O que se coloca na linha superior do matema é a impossibilidade de sutura da falta

originária a todos os sujeitos divididos pela linguagem. A relação da fantasia que aparece como impotência no contexto do discurso do mestre ($\$ — a$), se desloca para o campo da impossibilidade, no discurso analítico ($a — \$$). O objeto a no lugar do mandamento não é um objeto complementar, mas, pelo contrário, índice da incompletude que constitui os seres falantes. Ao se colocar nesse lugar, o analista se apresenta como causa do desejo.

É como idêntico ao objeto a , quer dizer, a isso que se apresenta ao sujeito como causa do desejo, que o analista se oferece como ponto de mira para essa operação insensata, uma psicanálise, na medida em que ela envereda pelos rastros do desejo de saber (Lacan, 1969-1970[2007], p. 112).

A fantasia recalcada no discurso do mestre passa para a parte de cima da barra e adquire notória prevalência no discurso do analista. No dispositivo de uma análise, o sujeito ($\$$) é convocado a se haver com o elemento de impossibilidade que marca a função analítica, ordenada que é pela falta que institui seu ofício (objeto a). Agora nos chama a atenção aquilo que aparece como produção da operação analítica descrita na linha de baixo, o S1. Lacan (1969-1970[2007]) faz notar que “é muito curioso que o que ele [discurso do analista] produz nada mais seja do que o discurso do mestre” (p. 187). Lacan (1969-1970[2007]) levanta a hipótese de que esse S1, signo da mestria, teria no discurso do analista um diferente estatuto daquele que ordena o discurso do mestre, pois seria “um outro estilo de significante-mestre” (p. 187). No entanto, pondera o psicanalista:

Na verdade, seja ele ou não de outro estilo, não vamos saber tão cedo qual é, e – ao menos por enquanto – somos completamente impotentes para vinculá-lo ao que está em jogo na posição do analista, a saber, a sedução de verdade que ele apresenta, de vez que saberia um bocado sobre o que em princípio representa (Lacan, 1969-1970[2007], p. 187).

É preciso nos acautelarmos quanto à constituição desse S1, afinal Lacan (1969-1979[2007]) salienta que o discurso analítico “deve se encontrar no polo oposto a toda vontade, pelo menos confessada, de dominar. Disse *pelo menos confessada* não porque tenha que dissimulá-la, mas porque, afinal, é sempre fácil voltar a escorregar para o discurso da

dominação, da mestria” (p. 72). A fim de evitar escorregarmos para o discurso da dominação, vejamos em que esse S1 pode ser diferido do signo da mestria que articula o discurso do mestre. Lacan já nos deu a pista ao citar a impotência que esse termo engendra no discurso do analista por sua não-vinculação com o lugar da verdade. Vejamos por onde isso nos conduz.

Em “Radiofonia”, Lacan (1970[2003c]) fala de algo pouco mencionado nas posteriores produções de comentadores sobre os discursos. Ele diz: “Ora, a estrutura de cada discurso exige aí uma impotência, definida pela barreira do gozo, para se diferenciar dele como disjunção, sempre a mesma, entre sua produção e sua verdade” (p. 445). Não podemos perder de vista a implicação dessa frase: a estrutura *de cada discurso* exige uma impotência. Em todos os quatro discursos que Lacan apresenta no seminário XVII instaura-se uma condição de impotência estrutural, sempre localizada entre os lugares da produção e da verdade. Isso coloca a dimensão da verdade *sempre* em contiguidade à impotência. Atentemos para isso:

Parece que é entre os analistas, entre eles especialmente que, em nome de certas palavras-tabu que se lambuzam o seu discurso, jamais se entende o que é a verdade – é, a saber, a impotência. Ali se edifica tudo o que concerne à verdade (Lacan, 1969-1970[2007], p. 54).

Nossa pesquisa nos levará a dar mais ênfase aos aspectos concernentes ao campo da verdade, e posteriormente, proporemos uma articulação entre a lógica ambivalente da neurose obsessiva e a dimensão do verdadeiro. Por enquanto, vamos olhar com mais minúcia para a linha inferior do discurso do analista e para a impotência que ali se instaura (S2 — S1). Como bem esclareceu Lacan, todos os discursos comportam um elemento de impotência, inclusive o discurso do analista.

A disposição dos elementos abaixo da barra, (S2 — S1), que no discurso analítico é mediado pela impotência é a mesma que aparece na linha superior do discurso do mestre (S1 — S2), esta perpassada pela impossibilidade. Ou seja, a impossibilidade de governar o que

não se domina, que aparece no discurso do mestre, é traduzida no discurso do analista “como impotência da sincronia de nossos termos: mandar no saber. Para o inconsciente, isso é barra” (Lacan, 1970[2003c], p. 445). O S1 produzido na operação analítica, é impotente em sua não-relação com a verdade, abrigo do saber que sustenta seu discurso.

O lugar da verdade, no discurso do analista, ocupado pelo saber (S2), é marcado pela interdição, pela inacessibilidade do que sustenta o próprio dispositivo analítico. “O que se pode saber é solicitado, no discurso do analista, a funcionar no registro da verdade” (Lacan, 1969-1970[2007]) p. 114). *O que se pode saber* nos remete ao fato de que não se pode saber tudo como se acredita a partir do discurso universitário. Algo sempre permanecerá inalcançável pela via do saber, algo que vigora fora do campo simbólico e imaginário, e por isso, é absolutamente indizível. No entanto, também por estarmos imersos na dimensão da linguagem, algo se apresenta mediante a possibilidade de simbolização, ou seja, é possível dizer algumas coisas, porém não-todas. No que diz respeito à verdade, Lacan (1974 [1993]) em “Televisão”, afirma: “Digo sempre a verdade: não toda, por que dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém do real” (p. 11).

Na medida em que dizemos alguma coisa, qualquer que seja, no mesmo movimento de linguagem, outra coisa cai para fora da cena de representação. Por isso que ao falarmos do saber posto no lugar da verdade estamos tratando de um saber que só pode ser enunciado por um semi-dizer, um ato de fala que sempre resulta em um duplo efeito, um de esclarecimento e outro de obscurização, de modo que haverá invariavelmente uma escolha em questão. Cada sujeito, no contexto de sua análise, é convocado a se haver com a responsabilidade do que escolhe fazer funcionar no campo da verdade. Ressaltemos aqui a seguinte articulação de Lacan:

...no nível em que o saber tem função de verdade, estamos condenados, falando propriamente – mesmo quanto a este ponto, ainda impreciso para nós, da relação entre o saber e a verdade –, a não poder denunciar o que quer que seja, saibamos disso, a não ser mediante um semi-sizer. Não sei se vocês percebem bem o alcance da coisa. Isso quer dizer que, se nesse campo dizemos algo de uma certa maneira, haverá uma outra parte desse mesmo dizer que vai se tornar absolutamente irreduzível, totalmente obscura. De sorte que, em suma, há um certo arbítrio, uma escolha que pode ser feita quanto ao que se trata de esclarecer (1969-1970[2007]), p. 115).

Após a apresentação dos quatro discursos, nos proporemos agora a refletir sobre a lógica discursiva que se evidencia nos laços sociais da contemporaneidade. A lógica das corporações, a avidez do consumo e os moldes de produção que encontramos em pleno funcionamento na sociedade atual são características tipicamente forjadas pelo sistema econômico-social denominado capitalismo. Um fato curioso é que depois de apresentar os quatro discursos no seminário XVII e reiterar que quanto à quantidade, os discursos se restringiriam a apenas quatro formações lógicas, Lacan (1972) em uma conferência em Milão, formula mais uma montagem, a do discurso capitalista.

$$\begin{array}{ccc} \downarrow & \frac{\cancel{S}}{S_1} & \times & \frac{S_2}{a} & \downarrow \end{array}$$

Em “Radiofonia”, Lacan (1970[2003c]) ainda marcava a restrição numérica dos discursos: “[A sincronia discursiva] limita o número dos discursos que sujeita, como fiz, da maneira mais sumária, ao estrutura-los em número de quatro, por uma revolução não permutativa de sua posição em quatro termos” (p. 444). Posteriormente, ao apresentar na conferência de Milão (1972) a fórmula do que seria mais um discurso, o do capitalista, estaria Lacan subvertendo a sua própria construção a respeito das ferramentas discursivas? Para Braunstein (2010), a resposta é: Não.

Em vez de buscar subterfúgios alternativos para sustentar a lógica do “discurso capitalista”, ou seja, diferentes daqueles que Lacan apresentou ao descrever o funcionamento dos quatro discursos, Braunstein (2010) recorre às quatro fórmulas discursivas que aparecem

no seminário XVII, ao propor que o discurso capitalista tem sua formulação já prevista no âmago das quatro estruturas originais. O que nos mostra, a análise da sociedade capitalista, é que o lugar de agente, de semblante, é ocupado pela lógica da burocracia ou tecnocracia, ou seja, pelo saber (S2).

Pois bem, se partirmos do saber posto em posição dominante e seguirmos as restrições de permuta dos elementos que giram na estrutura fixa, o que se formula é então a montagem do discurso universitário. Logo, “é possível dar-se conta da novidade que implica o discurso capitalista, o discurso do mestre moderno, mostrando sua equivalência com o discurso universitário...e os discursos continuam sendo quatro” (Braustein, 2010, p. 154).

É válido pontuar aqui que essa perspectiva não é unívoca no campo psicanalítico. Há autores que têm trabalhos muito bem articulados produzidos a partir do fundamento lógico que Lacan apresenta com o matema do discurso capitalista. Jorge e Barros (2009), no artigo “Trabalho e capitalismo: uma visão psicanalítica”, optam por trabalhar pautados no quadrípode discursivo do capitalista, e o resultado é muito interessante. O que enunciamos em nossa pesquisa é um dos caminhos possíveis, qual seja, tomar a logicidade do discurso capitalista pela matriz do discurso universitário, tal como sugere Braustein (2010). Neste momento, esse trajeto é o que se apresenta como mais profícuo à nossas intenções.

Nessa perspectiva, o saber é o que estaria na posição de dominante no discurso do mestre moderno, a aliança com a ciência promulga a busca pelo “Todo-saber”, onde o desejo é solapado pelos ideais de completude. Portanto, o discurso universitário, circunscrito nas quatro formulações discursivas que Lacan escreve no seminário VXII, guarda uma significativa relação com os modos de subjetivação da contemporaneidade.

Portanto, nos cabe aqui neste momento da pesquisa, levantar algumas considerações que podemos fazer ao pensar os laços sociais que se configuram no capitalismo da sociedade

contemporânea a partir do funcionamento do discurso universitário. Quais são as formas de subjetivação produzidas pelo enquadre do gozo aparelhado no discurso universitário? Para lidar com questões como essa, precisamos nos mover para o âmbito do que se articula como sintoma social e dimensão social do sintoma.

4 – CONTEMPORANEIDADE, DISCURSO E NEUROSE OBSESSIVA

O que teve início com o pai se completa na massa.

(Freud, 1930[2010c], p. 105)

Para Lacan (1966[1998c]), a noção de sintoma no sentido apreendido pela psicanálise já havia surgido antes mesmo de Freud. A origem dessa articulação conceitual residiria na crítica de Marx, que fez operar uma reviravolta a partir de Hegel, essa retomada marxista é compreendida por Lacan como um retorno da questão da verdade. Esse acontecimento traz enfoque para “uma dimensão que poderíamos dizer do sintoma, que se articula por apresentar o retorno da verdade como tal na falha de um saber” (p. 234). A Leitura que Lacan faz de Marx, colocando-o como inventor do sintoma no sentido freudiano, propõe uma articulação entre sintoma e a dimensão da verdade.

A verdade aqui posta em questão, não funciona na lógica do signo, mas sim na articulação entre os significantes, isso quer dizer que o sintoma não pode ser considerado como aquilo que representa uma irrupção da verdade, o sintoma é verdade. Sintoma e verdade são materialisticamente oriundos da mesma fonte, talhados da mesma madeira, ambos se instauram a partir da cadeia significante (Lacan, 1966[1998c]).

A convocação feita por Lacan do texto marxista para pensar as origens do conceito de sintoma, institui uma problemática sobre a distinção entre sintoma social e sintoma individual. Podemos conceber uma definição do sintoma neurótico a partir da função particularizante que

este exerce para um sujeito, ou seja, o sintoma individual se constrói a partir da maneira como cada sujeito goza de sua dimensão inconsciente. Já o sintoma social, é o que traz a marca que caracteriza uma sociedade inscrita sob a rubrica de uma determinada época. Em sua dimensão social, o sintoma é a verdade que sustenta uma estabelecida lógica de aparelhamento coletivo do gozo (Vanier, 2002).

No que diz respeito aos desdobramentos que podemos obter ao tensionar o conceito de sintoma no aspecto social, é importante operar a distinção que existe entre sintoma social e dimensão social do sintoma. Xavier (2013) chama a atenção para fato de que o conceito de sintoma social seria mais restrito do que costumeiramente vemos a partir dos modos como ele vem sendo aplicado. A autora argumenta que:

[...] inúmeras vezes esse “conceito” é usado de maneira distorcida para diversos fins. Endividamento como sintoma social, o suposto aumento da depressão ou da hiperatividade, a delinquência, o aumento da violência etc., contudo sabemos que Lacan vai dizer que só existe um único sintoma social (Xavier, 2013).

De fato, em “A Terceira” (1975) Lacan diz: “Há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário, ou seja, não tem nenhum discurso do qual fazer laço social” (p. 187). Nesse sentido, o proletário é um sintoma social — o único que pode ser pensado como tal — por sua articulação histórica no surgimento de uma nova forma de organização econômica e sociocultural, o capitalismo. O proletário é a verdade que se faz dizer como sintoma dos modos de enlaçamento social da contemporaneidade (Xavier, 2013).

Portanto, fenômenos sintomáticos no âmbito social que surgem na contingência histórica da sociedade atual, precisam ser abordados a partir da noção de dimensão social do sintoma. Partindo dessa perspectiva, é possível articular questões que nos permitem aproximar social e singular. O estresse que aparece como uma vertente de sintoma atrelado às formas de trabalho que surgem na modernidade, a anorexia como resposta ao discurso estético que incita

a ditadura da magreza como valor na sociedade contemporânea, são para Xavier (2013) exemplos de como podemos operar a dimensão social de um determinado sintoma:

Outra coisa bem diferente é afirmar que os exemplos usados são sintomas sociais, porque não são, o sintoma social é somente um, o proletário, a emergência do proletário como indivíduo decorrente do que aparece entre o capitalismo e o tempo feudal (p. 113).

Apoiados nas articulações propostas acima, podemos então pensar em alguns aspectos da sociedade contemporânea, que organizada no molde capitalista, apresenta uma lógica de funcionamento equivalente à do discurso universitário (Braustein, 2010), e cujos efeitos de subjetivação nos permitem desdobrar tanto alguns elementos sintomáticos que se apresentam na clínica psicanalítica, ou seja, no âmbito do singular, quanto fenômenos sintomáticos que podem ser tomados em análise por sua dimensão social (Xavier, 2013).

Uma das características mais comentadas sobre a época atual, sem dúvida é a decadência dos grandes referenciais que sustentavam os valores no contexto social. Há quem se refira a esse fenômeno usando a metáfora da liquefação dos laços sociais (Bauman, 2001), e aqueles que, inseridos mais especificamente no campo psicanalítico lacaniano, preferem a famosa expressão: queda do Nome-do-pai.

Jorge Forbes (2009), por exemplo, é um dos psicanalistas que trabalham com essa noção de “queda do Nome-do-pai”, segundo Forbes, a queda do Nome-do-pai é o que caracterizaria a transição do mundo moderno para o pós-moderno. O declínio aqui posto em questão diz respeito à inconsistência que o grande Outro assume na contemporaneidade. No entanto, Lustoza, Cardoso e Calazans (2014) colaboram com a discussão desse tema afirmando que as menções à inconsistência, ou até mesmo à inexistência das figuras de autoridade veiculadas pelo Nome-do-pai no contemporâneo, merecem maiores precisões. Os autores defendem a ideia de que nos tempos atuais, o que houve na realidade foi a

generalização de uma descrença na possibilidade de que um pequeno outro qualquer possa ocupar o lugar simbólico do grande Outro.

Pais, professores, líderes políticos, etc., todas essas figuras que outrora ocupavam um lugar em uma organização hierárquica da sociedade, garantindo assim algum efeito de consistência, passaram a ser alvo de uma crítica que fez valer a constatação do coletivo de que os referenciais que o organizavam, na verdade tinham pés de barro. O interessante é analisar os efeitos dessa operação, pois:

Na medida em que ninguém está autorizado a se confundir com o Outro, entra em jogo também uma extraordinária operação de salvamento, na qual o lugar vazio nunca é questionado. O saldo dessa manobra é que o grande Outro permanece preservado como um lugar vazio. [...] É como se a não existência do Outro na realidade não o impedisse de continuar a exercer sua eficácia: afinal, nada mais indestrutível do que aquilo que não existe! [...] Ou seja, se por um lado nenhum discurso consegue ser suficientemente sedutor ou persuasivo para demover o sujeito de sua descrença, resta ainda viva nele uma crença: a de que o Pai ausente...faz falta! O lugar vazio do Pai não é sem consequências: nos casos mais extremos, ele pode gerar tanto o apelo desesperado quando a desistência resignada (Lustoza, Cardoso & Calazans, 2014, p. 204).

Tal elaboração nos remete à antiga frase de Freud (1917[1996b]): “O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (p. 146). Assim, ao contrário do que parece ser frequentemente difundido em alguns meios psicanalíticos, temos razões para supor que a queda das figuras de autoridade na época atual, não representa necessariamente o enfraquecimento do Nome-do-pai, já que este não se inscreve sob o regimento da lei social, mas sim da lei do significante. Nesse sentido, podemos afirmar que a contemporaneidade traz como marca social, o lugar vazio do pai, que o presentifica enquanto ausente.

Diante do impedimento de creditar que qualquer um possa assumir o valor simbólico do grande Outro, Lustoza, Cardoso e Calazans (2014) chamam atenção para uma operação de salvamento da integridade do Outro, uma operação de resgate do pai morto que se faz vivo nas nostálgicas manutenções de sua referência. Não será algo dessa ordem que se faz dizer

nos vigorosos clamores de parte da sociedade brasileira atual que pede o retorno da ditadura? Não estaria nessa direção o flagrante recrudescimento das injúrias raciais a que recentemente assistimos nos EUA? Ou ainda, os crescentes fenômenos xenofóbicos vistos, principalmente na Europa, em relação aos imigrantes e refugiados? Esses indícios sociais da contemporaneidade parecem apontar justamente para uma tentativa de refazer a solidez de um ordenamento perdido.

Os três exemplos citados acima podem ser costurados na linha dos ideais extremistas que exaltam os fundamentos de uma pátria. Não chega a surpreender que a palavra “pátria”, tenha vinculação etimológica com a expressão do latim, “pater”, precisamente de onde advém, “pai”. Retomar o pai a qualquer custo pode, como acabamos de ver, deslizar facilmente para o que sustenta a radicalização de um discurso, e aí está também a gênese da segregação. Mas não precisamos recorrer unicamente à fenômenos dessa natureza para perceber essa operação de salvamento do pai na atualidade. Basta que observemos o que se apresenta de maneira mais cotidiana

Nunca antes contamos com tantos manuais e protocolos de comportamento como nos dias de hoje. Temos manuais e protocolos para nos dizer como devemos nos comportar no condomínio, no ambiente de trabalho, na escola. Manuais que nos ensinam como devemos nos alimentar, criar os filhos, nos relacionar com outras pessoas, como devemos, é claro, nos relacionar com nós mesmos. Como devemos fazer para ficarmos ricos e preponderantemente, o que devemos — e é realmente no plano do dever que a coisa se enuncia — fazer para sermos felizes.

A popularidade do saber standard veiculado por esses guias nos mostra o quanto as pessoas em nossa sociedade atual demandam ajuda para saber como devem viver. Os best-sellers de “autoajuda” — que convenhamos, ajuda mesmo é a quem os escreveu — surgem

como um interessante dispositivo que oferta saberes que, seguidos “passo a passo”, podem levar quem os aplica a alcançar seus objetivos. Em uma lógica muito similar à da autoajuda temos a notória visibilidade que tem ganhado a profissão do “Coach”, um especialista que ajuda seu cliente a construir estratégias para conquistar suas metas. Tem “Coaching” para tudo: Carreira profissional, vida amorosa, estudos, estilo fitness etc. O sujeito contemporâneo, perdido na ausência de referenciais seguros, é aquele que tenta, às custas de se fazer impotente, resgatar o pai (arrimo simbólico), consumindo saberes ofertados como soluções para as angustias da vida.

A cultuada valorização contemporânea da tecnociência também entra nesse jogo de ofertar saberes supostamente consistentes, é comum nos depararmos com o curioso efeito que se produz quando alguém em um determinado contexto de discussão, pomposamente brada: “Isso é comprovado cientificamente”. É uma tentativa de tornar o grande Outro, neste caso a ciência, suficientemente consistente para sustentar um sentido (saber) sólido, unívoco, ou seja, “verdadeiro”.

Isso vai delineando a perspectiva postulada por Braustein (2010) de que na sociedade atual, a lógica discursiva que se impõe é aquela descrita pelo matema do discurso universitário, onde o saber (S2) aparece em posição de dominante. E se pusermos em relevância os apontamentos de Lustoza, Cardoso e Calazans (2014), sobre a operação de salvamento do pai que a época atual encena a partir do lugar vazio do grande Outro, monta-se uma estratégia interessante: diante do desamparo (ausência do pai), recorre-se ao agenciamento do saber (S2) através do retorno de ideologias radicais e segregantes, da roteirização da vida pelos manuais, protocolos e guias para o “bem viver”, da pretensa exatidão promovida pelas produções da ciência etc. Desse modo tenta-se aplacar a irrupção do vazio no Outro (a), a produção dessa operação é um sujeito que vivencia a castração como

impotência (\$), referenciada à idealização do pai (S1), que por ser morto, mais do que nunca se eterniza como sustentáculo vivo em posição de verdade.

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Analisando o funcionamento que entra em cena na lógica do discurso universitário, discurso vigente na contemporaneidade, qual seja, atualizar o pai pelo saber como estratégia na lida com a castração, acentua-se a pretensão totalizante desse movimento.

No discurso universitário, o agenciamento é feito por um saber que se toma por inteiro, um saber que se sabe, assentado em um saber absoluto. Não está em jogo a transmissão, mas uma relação pedagógica, a qual visa à repetição de enunciados, no intuito de não permitir a irrupção de fissuras, mas o embotamento das questões (Castro, 2007, p. 69).

Ora, essa lógica de funcionamento discursivo é muito parecida com a que encontramos na clínica da neurose obsessiva. Um sujeito em posição obsessiva é justamente alguém que atualiza o pai a cada instante, valendo-se predominantemente da fantasia de um saber metalinguístico, ou seja, um saber que se sabe. Seu intento é o de eliminar qualquer possibilidade de manifestação da falta que o constitui como sujeito de desejo. Não é sem razões que Melman (1987-1988 e 1988-1989[2011]) afirma: “O que está mais em posição de agente [...] é, no obsessivo, o saber” (p. 54). Das quatro formações discursivas, como vimos anteriormente, a que apresenta o saber em posição de agente é propriamente a do discurso universitário.

Poderíamos então conjecturar alguma correlação entre a lógica do enlace social prescrita no discurso universitário — discurso contemporâneo — e a linguagem obsessiva que se apresenta na clínica com essa neurose? Temos bons motivos para supor que sim. Mas ainda se impõe outro desafio a essa problemática, se é possível estabelecer uma correlação entre

uma articulação que se dá no campo social e outra que se tipifica na dimensão do singular, será ela de que ordem? É o que tentaremos responder na sequência desta pesquisa.

Desde Freud nós sabemos que a psicanálise não se configura como um saber separatista que introduz barreiras intransponíveis entre o campo do social e o do individual. Apesar de muitas críticas dirigidas à psicanálise alegarem que o viés analítico apenas se preocupa com as questões singulares, desconsiderando as implicações dos contextos sociais, encontramos em Freud textos amplamente voltados para a análise da dimensão social. Por exemplo, em “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, nos deparamos com o seguinte: “Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (Freud, 1921[2011], p. 14).

Em outro texto freudiano de marcante prevalência da dimensão social, “Totem e Tabu” (1917[1996b]), Freud propõe uma fascinante comparação entre o tabu e a neurose obsessiva alegando a relevância dessa articulação pelo fato de que ela pode “fazer-nos compreender a natureza da relação entre as diferentes formas de neuroses e instituições culturais e perceber como o estudo da psicologia das neuroses é importante para a compreensão do desenvolvimento da civilização” (p. 85). Em outras palavras, Freud está dizendo que o estudo das neuroses, mesmo em seu aspecto de âmbito singular, pode nos ajudar a pensar elementos que se instituem no campo da cultura a partir dos laços sociais. O ponto que fundamenta tal proposição é o da relação que Freud diz existir entre as neuroses e as instituições culturais.

As neuroses, por um lado, apresentam pontos de concordância notáveis e de longo alcance com as grandes instituições sociais, a arte, a religião e a filosofia. Mas por outro lado, aparecem como se fossem distorções delas. Poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a

caricatura de uma religião e que um delírio paranoico é a caricatura de um sistema filosófico (Freud, 1913[1996b], p. 85).

Poder-se-ia sustentar que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião, isto é, uma neurose obsessiva pode ser concebida como uma distorção de algo que se institui no campo do social. Em outro texto de viés social, “O mal-estar na civilização” (1930[1996c]), Freud pontua que “a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade” (p. 52). Aqui, novamente é operada uma torção entre neurose obsessiva e instituição cultural. O que mais nos interessa nessas afirmações é a articulação que Freud tensiona entre o plano do social e o do patológico. Sem imiscuir um no outro, a construção de Freud aproxima esses dois registros — do social e do singular — guardando suas respectivas particularidades para poder pensar o que um pode nos ensinar a respeito do outro.

Essa é uma operação de simultaneidade entre aproximação e distanciamento, por isso não acreditamos estarmos propondo uma eventual patologização da cultura, assim como não vemos que é isso que está sendo executado quando Freud problematiza a relação das neuroses com as instituições sociais. Não podemos — nem queremos — afirmar que a sociedade contemporânea é obsessiva, isso seria uma impropriedade teórica. No entanto, como viemos discutindo ao longo deste capítulo, o campo de investigação psicanalítico possibilita compor elementos que nos permitem operar tanto a dimensão social quando a singular, sem querer fazer uma desaparecer e conluio com a outra.

Não é preciso fazer uma coisa coincidir com a outra para propor uma correlação. Uma ilustração desse movimento pode ser obtida na análise que Lacan (1958-1959[2002]) faz do personagem da peça shakespeariana, Hamlet, para pensar a clínica da neurose obsessiva. Ele diz que Hamlet “não é isto ou aquilo, não é um obsessivo pela boa razão primeiramente que ele é uma criação poética. Hamlet não tem neurose, Hamlet nos demonstra a neurose, e isto é diferente que o sê-lo” (p. 311).

Talvez possamos sustentar que as formações discursivas da contemporaneidade enquanto dimensão social de sintomas obsessivos, se configurem como algo da ordem do demonstrativo. Porventura, o que se encena na lógica do discurso universitário, possa ser entendido como algo que faz demonstrar um funcionamento obsessivo, e isto é bem diferente que o sê-lo, ou seja, de dizer que o laço é obsessivo. Sendo assim, precisaremos nos aprofundar a seguir em um dos mecanismos mais proeminentes da linguagem obsessiva, a saber, a severidade do supereu. Posteriormente, veremos o que podemos extrair da lógica desse funcionamento que poderá nos ajudar a refletir a respeito de uma organização discursiva cada vez mais proliferada na sociedade atual: a do cidadão de bem.

5 – O CIDADÃO DE BEM E A LÓGICA DO SUPEREU

A alegoria¹ que propomos acerca da figura discursiva do cidadão de bem, posição combativa que reivindica a defesa da moral, da família e dos bons costumes, enuncia em suas violentas relutâncias, uma relação justamente com o oposto de seus pretensos ideais. O imperioso ímpeto de rechaçar aquilo que é da ordem da sexualidade aponta inversamente para a própria dimensão do sexual que parece forcejar para se fazer valer, ainda que seja por meios violentos.

A lei do cidadão de bem, portanto, é uma lei insensata. Isso porque no ato de elidir violentamente os impasses da sexualidade é que essa figura enuncia que é precisamente do sexual que provém seus impulsos mais fundamentais. Trata-se de um contradito estrutural que alia a dimensão da lei com os estímulos que visam sobrepujar a própria lei. Assim, a lógica desse funcionamento discursivo nos remete ao que Freud (1914[1996f]) inicialmente

¹ O conceito de alegoria que utilizamos nesse contexto fundamenta-se nas formulações de Walter Benjamin, para o qual, alegoria é o um elemento de representação que possibilita “expressar uma outra construção de visão de mundo e a potência de revelar as iniquidades que se encontram detrás dessa falsa totalidade harmoniosa, pautada, sobretudo, nas fantasmagorias das relações sociais e econômicas entre os seres humanos (Freitas, 2014, p. 12).

denominou de um “agente psíquico especial”, ganhando posteriormente em “O eu e o isso” (1923[1996g]) o nome definitivo de supereu. Tracemos então algumas marcações desse operador psíquico.

Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1905[1996a]) nos diz que, no início da vida humana, as pulsões se satisfazem de um modo autoerótico, ou seja, extraindo prazer do próprio corpo. Neste momento denominado de narcisismo primário, os objetos de investimento da libido são partes do próprio corpo do pequeno ser humano que ainda não instituiu a dimensão de um Eu (Je). O narcisismo primário se caracteriza como um momento de indiferenciação imaginária com o outro, onde o bebê vivencia uma sensação de onipotência. A “majestade, o bebê” se configura como um estado de perfeição narcísica que institui o Eu ideal (Freud, 1914[1996f]).

Podemos pensar nesse Eu ideal como um Eu que ainda não foi seccionado pelo corte da linguagem, estamos falando de um ser que ainda não sofreu as incidências do cenário edípico em que a lei paterna marca uma limitação ao gozo e inaugura uma experiência de castração. Trata-se, portanto, de uma relação simbiótica que a criança mantém com o outro materno. A alienação dessa relação vai ser fraturada caso a cena edípica introduza um novo elemento entre a criança e o outro materno: o Nome-do-Pai. O significante Nome-do-Pai é aquele que em função de interveniência, instaura para a criança a proibição do incesto, ou a impossibilidade de manter-se naquela relação de perfeição narcísica com o outro materno. O Nome-do-Pai é o significante que introduz a dimensão simbólica da castração (Nasio, 1997).

Diante da experiência da castração e da conseqüente perturbação do narcisismo primário, a criança é confrontada com seus anseios de retornar àquela relação homeostática com o outro, mas para isso, agora será preciso que ela conquiste o amor desse outro. Vias mais árduas se insinuam. Aqui, posteriormente à diferenciação com o outro, já podemos falar

da existência de um Eu (je). Lacan se dedica a pensar nessa passagem com sua teoria do estágio do espelho. Momento em que a alienação com a imagem do outro vai gradativamente se separando, para, a partir do referencial externo do outro, formar uma imagem na qual a criança vai se identificar. O resultado dessa operação é o narcisismo em sua segunda configuração. O narcisismo secundário (Nasio, 1997).

O segundo momento do narcisismo implica no fato de que para investir a libido no próprio Eu, agora é preciso fazê-lo primeiramente em direção aos objetos externos para depois efetuar o retorno do investimento libidinal para o si mesmo. “Enquanto, com o narcisismo primário, o outro era o si mesmo, a partir daí só é possível experimentar-se através do outro” (Nasio, 1997, p. 56). A partir do narcisismo secundário, da separação entre o eu e o outro, da incidência da castração veiculada pelo significante paterno no cenário edípico, a sensação de plenitude narcísica vivida no narcisismo primário se esvai, e agora o Eu vai precisar buscar o amor do outro, esforçando-se para ser aquilo que julga que precisa ser para ser reconhecido, isto é, amado. Mas como o Eu irá aferir o que precisa tornar-se para ser amado? Qual é o modelo que dita o protótipo a ser seguido? Essa função será exercida pelo ideal do Eu.

Por não conseguir manter a perfeição de completude do narcisismo primário (Eu ideal), o Eu vai tentar reavê-lo sob a forma de um modelo, um conjunto de ideais que vai regular sua dimensão narcísica (ideal do Eu). O ideal do Eu então vem “de fora”, e vai ser transmitido primeiramente pela influência parental e posteriormente pelas interferências mais amplas do meio social e cultural. No texto sobre o narcisismo, Freud (1914[1996f]) nos diz que existe portanto, um “agente psíquico especial” que tem a função de fomentar exigências sobre o Eu para que ele atenda ao modelo estabelecido pelo ideal do Eu. “Esse ‘agente psíquico especial’ atua em forma de consciência, auto-observação e vigia, manifestando-se sempre por uma voz” (Campos, 2015, p. 65).

Já em “O eu e o isso”, com a formulação da segunda tópica, Freud (1923[1996g]) apresenta a nomenclatura definitiva desse agente psíquico especial, que passa a ser chamado de supereu. O supereu é, portanto, um agente psíquico que tem a função de fazer exigências ao Eu, sendo que seu parâmetro é o conjunto de ideais que constituem o ideal do Eu. Essa vertente do supereu é a da consciência moral, é a face que requer o seguimento da lei que foi introjetada a partir das identificações parentais. Esse é o viés do supereu como herdeiro do complexo de Édipo. Aqui podemos situar o imperativo categórico de Kant, ou seja, o dever incondicional de fazer valer os cânones da lei moral.

No entanto, é preciso que nos atentemos para a duplicidade inerente à constituição do supereu. Se por um lado o supereu, em sua faceta de assegurador da lei moral, é herdeiro do complexo de Édipo, esse agente psíquico especial também é herdeiro do isso. Assim, originário também das escolhas objetais do isso, o supereu tem uma composição mais arcaica, vinculada às pulsões que se articulam ao isso, formando desse modo uma outra variante de imperativo: o do gozo. Isto é, “as escolhas objetais do isso expressam um supereu arcaico [imperativo do gozo], ao passo que a formação reativa contra essas escolhas expressa um supereu desenvolvido, resultado do declínio do complexo de Édipo [imperativo categórico]”. (Campos, 2015, p. 70).

O supereu tem uma estrutura paradoxal. Ele é vernáculo da lei e, ao mesmo tempo, é o que incita à obliteração da própria lei. Assim, temos três elementos inter-relacionados orbitando em nossa discussão: o ideal do Eu, o supereu em sua faceta arcaica e o supereu em sua modalidade desenvolvida. Campos (2015) usa uma figura de linguagem bastante esclarecedora acerca desses elementos. A partir da noção lacaniana do supereu como sendo a palavra reduzida a seu caroço, ele propõe um esboço topológico representado por uma fruta:

Primeiramente, ao se descrever uma fruta, existe a casca como aquilo que está em contato com o mundo exterior, recebendo toda a sorte de estímulos e influências

externas, que representam o ideal do eu. Em seguida, pode-se dizer que a polpa da fruta, como região nobre, representa o supereu do declínio do complexo de Édipo, cuja parte diferenciada separa a casca externa de seu caroço interno. Por fim, encontra-se o supereu arcaico visualizado como caroço duro, o elemento mais essencial e primitivo, que carrega consigo o que Freud designou de elemento “filogenético”. Portanto, o caroço abriga, em seu conteúdo, a potência nuclear, a herança filogenética (p. 163).

A incidência do supereu promove uma divisão no mundo simbólico do sujeito em dois: por um lado vigora a parte que exige o cumprimento da lei moral, e outra parte, mais arcaica, que rejeita a imposição da lei, ou seja, um segmento fora da lei. Eis aí o disparate do supereu. No núcleo da composição de sua lei, reside o grão de insensatez que diz da incompreensão da lei. Por isso, “o sujeito nunca consegue apreender a lei no seu conjunto, e a lei nunca é assumida completamente. Pode-se deduzir disso que a lei é não-toda” (Campos, 2015, p. 168). No entanto, mesmo que a lei não seja compreendida pelo sujeito, ela é exercida por ele. Na medula do supereu, arauto da lei, viceja algo que escapa à apreensão do sentido, e é justamente no fora de sentido que reside o fundamento do supereu e da censura. Em outras palavras, o que se depreende disso é que “há algo da lei que pertence ao fora da lei” (Campos, 2015, p. 168).

Para entendermos a paradoxal composição do supereu, faz-se necessário marcar que a lei não é apenas algo simbólico que regula os laços sociais entre as pessoas. No núcleo da lei encontramos seu estatuto de real, alheio às articulações de sentido. É nesse caroço da lei pertencente ao campo do real que podemos circunscrever a raiz do supereu. Portanto, ao formularmos a lógica paradoxal do supereu em sua dimensão mais arcaica, mais primordial e elementar, delineia-se assim “uma lei para além de toda lei” (Lacan, 1959-1960[2008b], p. 31). Que lei poderia ser essa, senão a implacável lei da pulsão de morte?

Com o “Além do princípio do prazer”, Freud (1920[2010a]) apresenta a segunda teoria das oposições pulsionais. Abandonando a antiga concepção que trazia a tensão entre as pulsões do eu (ou pulsões de conservação) e as pulsões sexuais, e passa a reconfigurar a

dinâmica psíquica entre as pulsões de vida (pulsões sexuais e pulsões do eu) e as pulsões de morte. A teoria metapsicológica a respeito da pulsão de morte é a tentativa de Freud de formalizar uma certa tendência inerente a todos os seres vivos de se dirigirem para o inanimado, para o silenciamento de todo e qualquer estímulo que possa perturbar a homeostase psíquica. Esse estado só pode ser atingido mediante o desvanecimento do próprio organismo, ou seja, com sua morte.

Para Freud (1920[2010a]), o princípio do prazer está na verdade a serviço das pulsões de morte. Se o princípio do prazer regula a dinâmica do aparelho psíquico de modo a tentar manter a quantidade de excitação nele tão baixa quanto possível, é apenas na morte do psiquismo que esse objetivo poderia ser plenamente alcançado. Essa afirmação o permite estabelecer a pulsão de morte como a pulsão por excelência. Posteriormente, Lacan (1960-1964[1998d]) irá retomar este ponto da formulação freudiana sobre as pulsões para sustentar que, de fato, “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (p. 863).

Voltando ao supereu, podemos estabelecer uma relação intrínseca entre o imperativo do gozo e a força motriz da pulsão de morte, já que o gozo, como diz Lacan (1969-1970[2007]), “é o caminho para a morte” (p. 17). Freud (1920[2010a]) ainda propõe que a agressividade humana é uma resultante da pulsão de morte que atravessa os homens e suas formações sociais. Essa proposta depois vai ser mais explorada com a produção do texto “O mal-estar na civilização” (1930[1996c]). Assim, é possível entendermos que o gozo é um dos nomes lacanianos para a pulsão de morte postulada por Freud. E a agressividade surge como uma expressão dessa “força demoníaca” (Freud, 1920[2010a]) que nos impele para a destruição do outro e de nós mesmos. A agressividade, portanto, é a essência do supereu.

No supereu reina uma pura cultura de morte. Suas exigências atrozes ao Eu o caracterizam como uma figura feroz que de modo sádico faz com que o Eu se torne

masoquista, despendendo grandes investimentos de agressividade para sua própria destruição. A voz do supereu sempre se faz ouvir pelas intempéries de suas reivindicações extremadas, cuja principal formulação pode ser resumida na seguinte sentença: Goze! O comando é imperioso e forceja por vociferar contra o Eu, resultando em inibições, sintomas e angústias.

Até aqui viemos privilegiando o aspecto subjetivo do supereu, ou seja, sua inscrição enquanto instância reguladora que compõe a dimensão tópica do aparelho psíquico. Entretanto, nos atentemos agora para o supereu em sua constituição social. Esse giro é fundamental para fazermos a articulação entre os modos de funcionamento do supereu e a figura alegórica do cidadão de bem que vemos cotidianamente proliferar na contemporaneidade. Para além, então, do superego “individual”, Freud (1930[1996c]) menciona um superego cultural. Sua constituição em âmbito social seria marcada pelos líderes que influenciaram as características éticas de uma determinada cultura ao longo de sua história.

O supereu cultural elaborou seus ideais, assim como estabeleceu suas exigências, de sorte que procurou situar, através de uma censura, as relações entre os humanos. Esse controle de qualidade das relações entre os homens, designado de ética, visa uma tentativa terapêutica das relações entre os homens e entre o homem e a sociedade. O supereu cultural, com severidade, estabelece ideais éticos para serem obedecidos, sem se preocupar com a capacidade que cada sujeito tem, para atender as suas exigências (Campos, 2015, p. 101).

A incidência do supereu cultural, inclusive, é o que podemos situar a partir do “O mal-estar na civilização” (Freud, 1930[1996c]), como um dos principais aspectos apontados por Freud para compreender a origem do mal-estar inerente aos enlaços sociais. As exigências de severas restrições em nome de determinados ideais éticos em constante tensão com os anseios do desejo é o ponto norteador desse trabalho freudiano sobre a civilização. Não podemos, contudo, nos esquecer de que o supereu não é apenas uma chancela de restrições. Sua outra face é, na verdade, o vigoroso mandamento de levar ao termo os mais mortíferos intentos do gozo.

Isso fica muito claro quando pararmos para observar os ideais que se impõem aos sujeitos pelo supereu da cultura contemporânea. Um dos mais disseminados é o famigerado comando: seja feliz. E se não puder sê-lo, pelo menos tenha a decência de dissimulá-lo. Neste ponto a lógica neoliberal do capitalismo encontra amplo material para garantir o acesso a essa tão almejada felicidade, desde que o sujeito possa pagar o preço, que nem sempre é apenas financeiro. Cabe nos perguntarmos aqui: quais seriam os efeitos na constituição do supereu contemporâneo, decorrentes da desconsistencialização do Outro? Poderíamos conjecturar que a liquidificação do Outro resultaria no enrijecimento do supereu social?

Se levarmos em consideração que o supereu, pelo menos em sua perspectiva herdeira do complexo de Édipo, advém da identificação do comando parental, em uma época onde o pai não se faz mais tão sólido como o era na modernidade, poderíamos suspeitar que o supereu possa extremar-se numa tentativa de fazer suplência imaginária ao pai simbólico que antes detinha a função do ordenamento social. Desse modo, o discurso do cidadão de bem, e a violência que ele veicula a favor de ideias de normatização balizadas por preceitos morais, parece dizer exatamente da expressão de um supereu cultural que impedido de atingir seus intentos sexuais, se esforça violentamente para censurar o sexual no Outro. “O ato violento produz um gozo” (Campos, 2015, p. 109).

Assim, uma estratégia se enuncia. Se o cidadão de bem não pode gozar na dimensão da sua sexualidade, ele pode gozar ao violentar o outro pelo que concerne à sexualidade deste último. Um exemplo do desdobramento dessas condições pode ser claramente notado nos atos de homofobia que se acentuam em nossa sociedade atual. Temos aqui em jogo a articulação de duas esferas: a da agressividade (imaginário) e a da violência (simbólico). O fundamento da agressividade está vinculado ao narcisismo e a estrutura do Eu. O investimento narcísico e a agressividade são mesmo correlativos ao momento de formação do Eu. Uma tensão é instaurada quando o sujeito vê seu próprio corpo na imagem do outro.

Esse outro que propicia uma relação de alienação com o “sim mesmo” do sujeito torna-se alvo de uma agressividade que está no cerne da estrutura paranoica do Eu. Destruir o outro, sede da alienação do Eu é o que marca a expressão da agressividade como resultante estrutural dos processos de identificação narcísica e formação do Eu. A agressividade, portanto, está inexoravelmente atrelada à dimensão imaginária do Eu. E suas consequências se configuram na rivalidade do Eu com o outro na identificação narcísica. O apelo de destruição é sonoro e só poderá ser mediado pela interveniência da dimensão simbólica. O corte da linguagem permite aos sujeitos aplacar a agressividade paranoica que viceja no imaginário (Nasio, 1997).

Entretanto, mediante a ferramenta simbólica, não nos livramos da insígnia da destruição, pelo contrário. A violência é justamente uma produção inerente aos seres perpassados pela linguagem. Não existe violência no âmbito da natureza. A violência é um efeito da civilização, ou seja, dos constructos de linguagem de onde se originam os seres falantes. Só é violento um ato que de intencionalidade produzido no contexto de relações sociais.

Para que haja violência, deve haver intenção, pois ela tem a finalidade de coagir, atacar, defender, ofender ou destruir. Um ato não intencional, mesmo que cause dano a outrem, não é violência, como um atropelamento acidental. Contudo, se alguém joga o carro sobre outra pessoa propositalmente, este fato se torna um ato violento (Campos, 2015, p. 108).

Diante dessas articulações, é importante lembrarmo-nos de que a violência e a agressividade estão também consideravelmente próximas do campo da sexualidade dos falantes. Freud (1912 [2013b]) elucida em “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa”, que existe, primordialmente nos sujeitos obsessivos, uma tendência ao vilipêndio do objeto de amor para possibilitar a manutenção do desejo. Isso se dá pela divisão tipicamente obsessiva entre a dimensão do amor e a dimensão do desejo. Assim, o objeto de amor é frequentemente elevado a um patamar sagrado, puro e casto, onde o desejo está posto

à margem. Por outro lado, para tomar um objeto pelas vias do desejo, seria preciso então depreciá-lo, profaná-lo, tornando-o, desse modo, mais propício às finalidades desejantes do sujeito.

Campos (2015) afirma que “a violência e o poder são máscaras do supereu que incidem sobre a sociedade” (p. 106). Propomos, a partir disso, pensar o discurso do cidadão de bem como complemento da paramentação com a qual se adorna o supereu na sociedade contemporânea. Discurso que faz ressoar a severidade da censura que, em nome do conjunto de certos ideais como: a defesa da moral, da família e dos bons costumes (ideal do Eu), resulta em imposições violentas de cerceamento do outro.

Para o suposto moralmente límpido cidadão de bem, o campo da sexualidade é particularmente perigoso. Retomemos aqui o caráter de duplicidade da lógica do supereu, onde a lei possui duas configurações. Primeiramente temos a lei em sua vertente simbólica e reguladora, ou seja, a lei da consciência moral. Essa lei nós a ouvimos bem por meio dos enunciados doutrinários do “cidadão de bem”. Ele manifesta repúdio, indignação e nojo pelo que toca particularmente o campo insondável e anormativo do sexual. O desejo que pode advir do encontro com esses objetos tão depreciados é um risco que não se pode correr. Por isso é preciso afastá-los de todas as formas possíveis, inclusive criminalizando-os.

Por outro lado, o que fundamenta essa reação no cidadão de bem é o medo que ele vive de confrontar-se com a outra face de seu próprio ser que almeja o indulto das restrições para comandar uma coisa, e uma coisa apenas: goza! Dito de outro modo, podemos sustentar que o repúdio, a indignação e o nojo, são mensagens próprias do cidadão de bem que ele recebe do Outro de forma invertida. Se nos propormos aqui o desafio de desinvertê-las, temos: “tenho repúdio, indignação e nojo de mim mesmo, por haver em mim algo que, à minha revelia, me comanda a subverter valores que eu tanto prezo, tais como os da moral, da

família e dos bons costumes”. Eis a dura condição paradoxal do supereu. Quanto mais intenso for a ordem do supereu para transgredir as barreiras dos seus ideais, mais rígido o sujeito se tornará na vida no engajamento de defender a garantia desses mesmos ideais.

Frente a essas considerações acerca do supereu cultural na contemporaneidade que parece apresentar-se em uma de suas modalidades, transvestido pelo discurso dessa figura alegórica que denominamos de cidadão de bem, como podemos pensar a posição ética da psicanálise em seus desdobramentos políticos? Se o supereu (tanto o “individual” quanto o cultural) é por um lado uma moral guiada por ideais de conduta e por outro, constituído por um inflexível ordenamento de gozo, a psicanálise é justamente o que se coloca contrariamente e essas suas concepções.

Diante do apelo moral que almeja tornar-se modelo de uma conduta normatizante, a posição psicanalítica propõe uma perspectiva ética que responsabiliza cada sujeito a se haver com aquilo que lhe é mais singular. Sem modelos e sem manuais, o discurso psicanalítico incita a invenção para cada sujeito lidar com seu sintoma. Quanto à dureza do ordenamento de gozo, o dispositivo analítico é o que possibilita ao sujeito reformular sua relação com o gozo erigindo barreiras que o permite permeabilizar esse comando do supereu. A análise encaminha os sujeitos para “um mais além do supereu” (Campos, 2015, p. 214).

Mas como lidar com o que não se trata? Já que “para o supereu não tem remédio” (Campos, 2015, p. 195), é preciso ao menos circunscrever o posicionamento ético que concerne a todos aqueles que pretendem fazer ressoar o discurso psicanalítico. Para além da função analítica que se exerce nos consultórios, faz-se contundente pensar sobre a importância do discurso psicanalítico em suas articulações sociais. Afinal, um psicanalista precisa sempre estar atento à subjetividade de sua época e aos desafios que se instauram no campo do social. Da mesma maneira que o inconsciente tem seus desdobramentos no campo da política e das

construções sociais, aquilo que se evidencia na experiência clínica nos convoca a pensar a respeito dos paradigmas sociais que se constituem, por exemplo, na voz do supereu cultural que se sonoriza pela garganta do cidadão de bem.

Ao final do texto “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, Freud (1908[1996d]) diz o seguinte:

[...] é justo que indaguemos se a nossa moral sexual ‘civilizada’ vale o sacrifício que nos impõe, já que estamos ainda tão escravizados ao hedonismo a ponto de incluir entre os objetivos de nosso desenvolvimento cultural uma certa dose de satisfação de felicidade individual. Certamente não é atributo do médico [psicanalista] propor reformas, mas me pareceu que eu poderia defender a necessidade de tais reformas (p. 186).

Essa afirmação freudiana nos parece conter uma enorme importância para aquilo que concerne à posição ética do psicanalista diante dos impasses sociais inerentes à subjetividade de sua época. Freud diz que não é atributo do psicanalista propor reformas sociais. No entanto, ele faz questão de defender um posicionamento, essencialmente político, diante dos desafios que se instauram no campo da cultura. Assim, acreditamos que, com a confecção desta pesquisa, estamos contribuindo para convocar o discurso psicanalítico a operar em seu estatuto ético na problematização do supereu cultural na contemporaneidade na modalidade em que ele se apresenta adornado pelas reivindicações morais do cidadão de bem.

A voz é a expressão elementar do supereu, e em nossa sociedade atual, nos parece que ela é majoritariamente vocalizada pelo cidadão de bem. Com esta pesquisa, tentamos criar condições para que essa voz seja ouvida, não apenas na dimensão do seu enunciado, mas principalmente no âmbito de sua posição enunciativa. Nos debruçamos sobre o que diz de si, esse cidadão de bem quando se presta a dizer do outro. Postulamos que ele diz do supereu que vigora na subjetividade de nossa época. Marcar as intercorrências que se articulam na posição enunciativa de um determinado discurso já é um ato que está eticamente fundamentado na lógica psicanalítica.

Em um momento sócio-político (supereu cultural) como o que estamos atravessando atualmente no Brasil, é possível evocar o jogo de significantes mencionado por Campos (2015), qual seja, diante de um “*père sever*” (pai severo), só nos resta “*persever*” (perseverar) no intento ético da psicanálise. Neste ponto, Freud (1930 [1996c]) se faz ouvir: “Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (p. 148).

6 – O DISCURSO MÍTICO DO CIDADÃO DE BEM

Nossa trajetória nesta pesquisa vem percorrendo o que podemos chamar de região limítrofe entre o singular (neurose obsessiva) e o social (teoria dos discursos). Entretanto, como já advertimos anteriormente, nosso intento não é o de propor uma obsessivização dos laços sociais que se constituem na contemporaneidade, ao invés disso, nossa narrativa começa por se alicerçar na sintomática obsessiva, que tem como um dos traços característicos a desimplicação subjetiva no discurso que produz, para ascender à problemática social que encontramos atualmente em diversas partes do mundo, qual seja, a radicalidade discursiva e a moral do cidadão de bem. Iremos nos ater principalmente à alguns acontecimentos recentemente ocorridos no Brasil. A justificativa dessa escolha se dá pela proximidade do pesquisador com os efeitos que se produzem em função desse apelo moral que presenciamos neste momento social de nosso país.

Um dos chavões que se destacam na atual escatologia da vida cotidiana é o messianismo sacramentado na referência ao cidadão de bem. O honroso e quase sempre indignado, cidadão de bem, vem assumindo um posto de destaque em narrativas radicais que reivindicam a defesa da família, da moral e dos bons costumes. O termo, “defesa”, é interessante nessa conjuntura, isso nos leva a pensar: qual é o ataque? O que é tão ameaçador ao cidadão de bem que demove nessa entidade discursiva, um recrudescimento subjetivo

levando à produção de posturas radicais que tentam bruscamente repelir o diferente, o sexual e o subversivo?

Para responder a essa pergunta precisamos retomar aquilo que caracteriza os laços sociais na vida contemporânea. A falta de referenciais sólidos que ordenam nossa relação social com os valores morais, com os costumes considerados “bons” e com a organização familiar que atende à tradição parece ter gerado um clima de insegurança generalizada em alguns sujeitos com maior necessidade de se ater às normas e padrões previamente canonizados. A metáfora de Bauman (2001) nos esclarece que um dos efeitos da liquidificação de nossas organizações sociais produz uma sensação de instabilidade que facilmente se transforma em medo. A modernidade Líquida arrefeceu os baluartes sociais que asseguravam o norteamento dos sujeitos. A igreja, o Estado, o exército, o chefe de família ou qualquer outra instituição social que pudesse assumir esse lugar de ordenador de uma lei, perdeu força na transição para a pós-modernidade. A libertação das sólidas amarras institucionais, se deu de modo proporcional a instalação de um sentimento de medo e insegurança social. Quanto mais líquida se torna uma organização social, mais intensos são os sentimentos de insegurança que sobrevêm nos sujeitos que vivem nessas circunstâncias (Bauman, 2001).

Pensando agora em termos psicanalíticos, podemos entender o fenômeno da liquidez social como uma desconsistencialização do Outro, ou seja, o esfacelamento das balizas simbólicas que regem os laços sociais. O que temos na contemporaneidade é um Outro com buracos escancarados, ou seja, incompleto, sem garantias. Cabe explicar que o Outro lacaniano é incompleto por um princípio estrutural, a linguagem, matéria prima que o constitui, ressalta seu estatuto inexoravelmente contingencial. No entanto, na modernidade o Outro era mais facilmente revestido com semblantes de completude, sua consistência ou

solidez, o tornava crível e respeitável. As normas que se impunham a partir de seu referencial eram seguidas com mais resignação e obediência.

O Outro na era pós-moderna é um Outro destituído de seus semblantes tradicionais que o davam um aspecto de consistência. A modernidade líquida põe em evidência o Outro em sua condição mais elementar, ou seja, o Outro enquanto barrado. E isso não é sem consequências, um dos efeitos mais significativos dessa reviravolta social é o surgimento de uma operação de salvamento do Outro em sua pretensa consistência. (Lustoza, Cardoso e Calazans, 2014). Não seria o salvamento do Outro em seu semblante de completude que traduziria o coro dos cidadãos de bem de que é preciso salvar a família, a moral e os bons costumes?

É interessante pensar que a psicanálise surge no encontro de Freud com as históricas no período moderno em que as conjunturas sociais ainda estavam sob o ordenamento sólido do Outro em seu semblante de consistência. O funcionamento histórico foi notado por Freud como resposta à rigidez social do final do século XIX. Como já vimos anteriormente, o discurso histórico é o que persiste apontando justamente para a falta no Outro. Já o funcionamento obsessivo é o que tenta suturar a falta no Outro para fazer dele uma referência consistente, ou seja, para salvar sua integridade. Por isso Gazzola (2015) afirma ser a neurose obsessiva, a neurose contemporânea por excelência. Quanto mais inconsistente se torna o Outro, mais necessário se torna, para um obsessivo, a estratégia de tentar salvar seu semblante de completude, e isso às vezes resulta em posturas extremamente radicais. Vamos destacar alguns recentes acontecimentos de nossa realidade social para nos ajudar a pensar o que viemos discutindo.

6. 1 Queermuseu – A mostra do enigma sexual

Em setembro de 2017, uma exposição de arte foi cancelada no Santander Cultural, em Porto Alegre. A mostra “Queermuseu – Cartografias da Diferença na Arte Brasileira” foi vetada com cerca de um mês de exposição. O motivo que levou ao cancelamento da exibição partiu de pessoas mobilizando-se para protestar nas redes sociais, alegando que a exposição promovia blasfêmia contra símbolos religiosos e apologia à zoofilia e pedofilia. As queixas foram reforçadas pela participação do Movimento Brasil Livre (MBL), que além de pedir o encerramento da exposição, incitou um boicote ao banco Santander.

É interessante levar em consideração que as críticas dirigidas à mostra de arte em questão, orbitaram em torno de um mesmo núcleo, o sexual. Mas como podemos entender esse movimento que, pautado na premissa de defesa da moral, anseia expurgar o sexual do campo artístico? O que ficou à mostra nessa exposição que produziu tal efeito de horror no virtuoso cidadão de bem? Teremos algum apoio nessa discussão retomando o texto de Freud (1908[1996d]), “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”.

A perspectiva freudiana concebe que a noção de civilização está necessariamente atrelada à supressão das pulsões sexuais, a renúncia de parte de nossos impulsos sexuais é o que nos permite sustentar o convívio com o outro em algum modo de laço social. Assim, a moral sexual é um traço estrutural de qualquer cultura, lacanianamente falando, não há sociedade que não se fundamente numa lei que estabeleça um ponto de limite para o gozo. Como já mencionado, Lacan (1969-1970[2007]) atribui aos laços sociais a função de aparelhamento disso que escapa da apreensão da linguagem, é o que simultaneamente possibilita e interdita o gozo, ou, nos servindo ainda de outro significante, o sexual. Escreve Santos e Ceccarelli (2010):

[...] legislar acerca dos prazeres parece ser uma astúcia inerente ao trabalho de cultura (*Kulturarbeit*) para manter a coesão dos grupos humanos. O que se depreende de tudo isto é que o discurso sobre a sexualidade é um artefato criado para lidar com mistério do sexual que nunca será objetivamente observado e controlado. A ordem discursiva criada pela cultura jamais dará conta desse enigma, cujas manifestações são provas irrefutáveis de que não somos senhores em nossa própria casa. Sendo o inconsciente sexual, suas produções são muitas vezes sentidas, tanto pelo sujeito quanto pela cultura, como algo da ordem do estranho (*Unheimlich*) (p. 23).

No entanto, mesmo reconhecendo que a moral sexual é de fato um efeito que se produz na confecção de uma cultura, Freud (1908[1996d]) apresenta uma perspectiva que devemos levar em conta. O texto freudiano se propõe a pensar quais seriam, digamos assim, os custos e os benefícios de restringirmos os impulsos sexuais pela via da regulamentação moral no contexto de uma sociedade. A conclusão de Freud é a de que, se por um lado, a moral sexual é um elemento impreterível para a formação cultural (moral sexual natural), por outro, a demasiada intolerância das restrições morais põe em risco a própria instituição cultural (moral sexual civilizada). Ou seja, quando a moral deixa de ser apenas um dos elementos reguladores que possibilita o agrupamento humano, e passa a ser uma arma tirânica que só admite nada menos do que o excesso de moralismo, aí o perigo se volta contra os próprios propósitos da civilização.

Voltemos então para a discussão da exposição “Queermuseu”. As expressões artísticas são reconhecidamente tomadas por Freud como um clássico exemplo de sublimação, que é a “capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro” (Freud (1908[1996]) p. 174). O que parece estar no cerne temático da exibição em questão, é promover um “curto-circuito” nessa relação entre arte como sublimação de conteúdos sexuais, para mostrar aquilo que, por mais perturbador que possa ser para alguns, é um componente indissociável da sexualidade humana, sua característica “perversa polimorfa”.

Em seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1905[1996a]) sustenta que a gênese da sexualidade humana, ou seja, sua manifestação ainda na infância, é marcada por uma orientação perversa de maneiras variadas. Seu estatuto perverso reside no fato de a sexualidade humana não estar a serviço de funções ligadas à conservação (reprodução) da vida – ainda que possa se apoiar nelas – mas sim submetida à busca da satisfação. A noção de “apoio” é importante nesse contexto pois visa evidenciar a diferença no humano entre a manifestação instintual e a pulsional. Enquanto que a necessidade se endereça para a satisfação instintual, o desejo se articula à satisfação pulsional. Segundo Garcia-Roza (2011): “o que vai ser colocado nos Três ensaios é a perda da inocência infantil” (p. 96).

Muitas das queixas dirigidas à mostra “Queermuseu” se direcionaram a algumas obras em específico, como o caso da série de pinturas intitulada “Criança Viada”, de Bia Leite. As telas traziam desenhos de meninos com frases como “criança viada travesti da lambada” e “criança viada rainha das águas”. Os cidadãos de bem ficaram furiosos, afirmando que dizer que uma criança é “viada”, implica em sexualizar sua imagem, o que classificaria um caso de apologia à pedofilia. Aos olhos do genérico cidadão de bem, as telas exibiam um crime, mas contra o que? Vejamos uma das posições de Freud (1913[1996e]) sobre a arte, ele diz:

A arte é uma realidade convencionalmente aceita, na qual, graças à ilusão artística, os símbolos e os substitutos são capazes de provocar emoções reais. Assim, a arte constitui um meio-caminho entre uma realidade que frustra os desejos e o mundo de desejos realizados da imaginação — uma região em que, por assim dizer, os esforços de onipotência do homem primitivo ainda se acham em pleno vigor (p.186).

Na citação acima, Freud aponta para uma correlação entre a expressão artística e a expressão de desejos. É a premissa psicanalítica da sublimação, o artista expurga seus desejos inconscientes ao veiculá-lo em uma produção artística cuja matéria prima, pensando a partir da subjetividade do artista, é sempre o sexual. Poderíamos conjecturar que a exposição “Queermuseu”, ao tratar do sexual sem os recobrimentos e disfarces que usualmente a ação sublimatória produz, desnuda a composição perversa polimorfa que marca a organização mais

primitiva, e por isso mais elementar da sexualidade humana. Nesse sentido, o horror reverberado em alguns espectadores das obras diante do estranho que se exibia nas telas, talvez nos indique a dificuldade dessas pessoas em lidar com a própria dimensão desejante e com aquilo que predispõe qualquer condição para o desejo: a castração.

A arte possui mesmo uma tendência ao desassossego. Não é por acaso que, por exemplo, quando uma criança é pega em flagrante descontruindo, sujando, bagunçando ou até mesmo quebrando algo, frequentemente ouvimos alguém dizer que ela estava “fazendo arte”. Lembremos de que, para Freud (1917[1996b]), “poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte (p. 85). E que, portanto, há alguma homologia entre o que se produz no efeito de uma obra artística e o que se apresenta no funcionamento lógico de um caso de histeria. Convém retomarmos então alguns pontos que já discutimos acerca do discurso histérico para vermos se podemos extrair disso algo que nos ajude a pensar agora a articulação que Freud propõe entre arte e desejo.

Dentre as quatro formações discursivas que Lacan (1969-1970[2007]) demonstra no seminário XVII, o discurso da histérica é aquele que coloca o desejo em evidência. O sujeito dividido (\$) na posição de agente discursivo denota que é a condição de falta, e por isso, desejante que põe em marcha o funcionamento desse discurso. Podemos formular que na linha superior do discurso histérico se inscreve a impossibilidade de sanar o desejo ($\$ \longrightarrow S1$), enquanto que a linha inferior diz da impotência do saber diante do real que a palavra não recobre ($a \longleftarrow S2$). Esse discurso então enuncia o fracasso do mestre pela impotência do saber, o que resulta na manutenção da falta em posição de verdade, criando a condição para que o desejo se sustente e prevaleça no circuito discursivo.

Se tomarmos então as manifestações artísticas da exibição “Queermuseu” como protótipos cuja a caricatura teria semelhanças com o discurso histérico, tornam-se mais

compreensíveis as acusações dirigidas aos artistas e curadores da mostra. O horror do cidadão de bem não está referido à condição que ele abomina no outro, mas àquilo que ao ser mostrado no Outro, o faz se deparar com o que repudia em si mesmo. A exibição de Porto Alegre desvela a desnaturalização da sexualidade humana para dar prevalência à sua condição pulsional, cujos objetos são os mais variados possíveis (perversa polimorfa). Isso faz ruir qualquer possibilidade de apreensão padronizada de um saber sobre a sexualidade humana, assim como o discurso histórico, a arte, neste caso a do “Queermuseu”, denuncia a impotência do saber sobre o mistério do sexual.

Já mencionamos neste trabalho que em seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1905[1996a]) fala sobre uma “pulsão de saber” que, na criança, “é atraída, de maneira insuspeitadamente precoce e inesperadamente intensa, pelos problemas sexuais, e talvez seja até despertada por eles” (p. 183). Desde tenra infância os falantes são confrontados pelos “problemas sexuais”, é instigante considerar que a sexualidade para o resto dos animais, não perpassados pela linguagem, não constitui uma problemática, o saber instintual articulado à necessidade de conservação e reprodução da vida elege objetos fixos cuja relação se estabelece de maneira inequívoca. Não funciona assim com os humanos, a imersão no universo simbólico faz com que esse saber instintual perca espaço para um não-saber que se instaura como efeito de nossa inscrição pulsional, os objetos não são mais determinados pela necessidade, mas pelo desejo. Ou seja, a questão sexual humana, é irrevogavelmente problemática.

A pulsão de saber, diz Freud, se relaciona a “uma forma sublimada de dominação” (183). Diante da inefável questão da sexualidade, uma das estratégias para abordar seus enigmas é a tentativa de dominação pelo saber. Existem muitas maneiras pelas quais a civilização tenta dominar a sexualidade humana. As religiões, as leis, as ciências e as normas morais são exemplos de estratégias de dominação do sexual. E vimos com Freud

(1908[1996d]), que apesar de ser um elemento constituinte para qualquer formação cultural, o excessivo recrudescimento no domínio da sexualidade é um infortúnio para a própria organização social.

Pois bem, o que vimos nessa manifestação contra a exibição “Queermuseu”, parece se relacionar justamente com essa tentativa de dominar, pela censura (ou boicote), o insondável que caracteriza a constituição pulsional da sexualidade humana. Tal como um protesto histórico, a arte exibida no “Queermuseu” põe à mostra a impotência de um saber moral frente ao desejo humano que insiste em escapar de toda e qualquer tentativa de normatização. O crime e a blasfêmia vistos pelo cidadão de bem ofendem seu ideal totalizante que almeja recobrir as fissuras do sexual com a argamassa do saber. Eis o que se constitui como legislativamente sagrado para estes sujeitos-cidadãos: A integralidade do Outro.

O cidadão de bem (estamos nos referindo predominantemente a um discurso e não a um sujeito específico) é aquele que se pretende “íntegro”, tal significante merece desdobramento. Podemos destacar algumas características de alguém dito íntegro, tais como: conduta irrepreensível, totalmente probo, honesto, incorruptível etc. Percebam que tais adjetivos representam muito bem — pelo menos no campo do enunciado — as bandeiras erguidas por aqueles que se colocam como defensores da família, da moral e dos bons costumes. A integridade nesse aspecto corresponde a uma suposta retidão do caráter e tem suas aspirações pautadas em ideias altamente cerceadores.

Entretanto, temos também implicada no significante “íntegro” uma outra vertente semântica de nosso particular interesse, a saber, sua utilização para se referir a algo “inteiro”, “completo” e, portanto, não dividido. Essa fantasia de integridade tenta recobrir a condição dividida inerente a todos os falantes, afinal de contas, se tem algo que podemos afirmar que se instaura a partir do advento do discurso psicanalítico é justamente a assunção da clivagem

subjetiva, dito de outro modo, a descoberta-invenção do inconsciente é o que vem para sustentar que “o Eu não é senhor em sua própria casa” (Freud, 1917[2010b], pp. 250-251). Essa noção de integridade então, corresponde ao “mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma” (Lacan, 1969-1970[2007], p. 65). Ou seja, o mito do Eu assenhorado de sua própria casa, unívoco, consistente, enfim: íntegro.

Assim, o que a psicanálise ratifica é a impossibilidade dessa integridade subjetiva. Por mais que se esforce para tal, o cidadão de bem, figura mítica da integridade, sempre será “corruptível”, “improbo” e “desonesto” em sua dimensão desejante. No inconsciente não há lugar para valores morais, edificações virtuosas e tampouco restrições normativas. As representações pulsionais pertencentes ao sistema inconsciente possuem apenas um objetivo: a satisfação. E como vimos anteriormente, a sexualidade humana por sua vertente pulsional busca satisfação nos objetos mais variáveis possíveis, por isso Freud se serve da expressão “perversa polimorfa”.

No que diz respeito à análise que nos propomos a fazer sobre a indignação suscitada em alguns pela mostra “Queermuseu”, o que parece ter horrorizado esse cidadão de bem — referência discursiva que veicula o mito do herói guerreando para defender a família, a moral e os bons costumes — foi o encontro com aquilo que mostra, exhibe e expõe sua própria constituição subjetiva inapelavelmente atravessada pelo campo do sexual, marca pulsional que, nos falantes, é avessa a qualquer pretensão de integralidade. A clivagem subjetiva que inaugura o impossível de tudo saber sobre o sexo, faz sucumbir os ideais de normatização que tentam impor domínios morais sobre o desejo. Dizendo ainda de uma outra maneira, o desejo, índice por excelência do humano, é ilegislável por qualquer regimento normativo.

Diante disso, propomos interpretar que a resistência manifesta pelo cidadão de bem diante da exibição “Queermuseu” não diz da qualidade ou do valor artístico das obras lá

expostas, mas aponta no entanto, para o que há de mais diversamente perverso na constituição sexual também (e principalmente) daquele que se ambiciona assepticamente íntegro. Nessa perspectiva, censurar ou boicotar a exibição é uma forma de tentar censurar e boicotar as próprias tendências pulsionais que divergem desse ideal de Eu miticamente revestido na figura discursiva do cidadão de bem. O investimento superegóico que se expressou através do ataque dirigido aos artistas e curadores das obras mostra o enrijecimento subjetivo que esse cidadão de bem parece precisar sustentar para que não escape nada que possa revelar seu desejo. Sobre esse aspecto, fazemos coro com Calligaris (2017): “Os incendiários, às vezes, se fazem de bombeiros”.

6.2 Museu de Arte Moderna de São Paulo – “La Bête” entre o sexual do corpo e o tabu do toque

Curiosamente, em setembro de 2017, mesmo mês em que a polêmica envolta sobre a exibição “Queermuseu” movimentou as redes sociais e diversos outros veículos de comunicação, uma outra forma de expressão artística também sofreu severos ataques por parte de pessoas novamente alegando um suposto crime de pedofilia. O MBL (Movimento Brasil Livre) novamente se propôs a reforçar o alcance das denúncias que solicitava inclusive a prisão do artista que executava a performance. Vamos então entender primeiramente do que se trata a referida expressão performática denominada: “La Bête”.

A performance do coreógrafo Wagner Schwartz consiste em apresentar o artista nu, deitado em um tatame, onde o público pode interagir com a obra tocando o corpo do performer para alterar sua posição. A montagem cênica é uma referência à série “Bichos”, da artista Lygia Clark, que exhibe ao público uma série de objetos feitos de metais articulados que possibilitam a manipulação dos espectadores, assim, os visitantes podem apenas olhar para os

objetos da mostra, no entanto, é na interação com os metais que experiência vai desdobrando-se em múltiplos significados.

A revolta do cidadão de bem (notem que novamente entra em cena a alegoria que discutimos em relação ao caso do “Queermuseu”) neste contexto foi disparada por um vídeo que começou a circular nas redes sociais, mostrando uma criança, acompanhada pela mãe, interagindo com a performance ao tocar os pés e a canela do coreógrafo. As cenas exibidas pelo vídeo escandalizaram algumas pessoas, muitas delas inclusive já previamente mobilizadas pela polêmica precedente do “Queermuseu”. O MBL divulgou um vídeo nas redes sociais em que denomina a apresentação de “repugnante”, “inaceitável”, “afronta”, “crime”, pois promove a “erotização infantil”.

Já destacamos anteriormente que as resistências contra a concepção de uma sexualidade infantil já tem sido algo com que a psicanálise vem lidando desde seus primórdios epistêmicos, os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905[1996a]) colocaram Freud na mira de muitos desafetos que viam na teorização psicanalítica um ultraje contra a tão estimada inocência da infância defendida pelos mais moralmente conservadores. Entretanto, no caso ocorrido no contexto da apresentação artística “La Bête”, para além dessa dinâmica defensiva da pureza infantil que já foi abordada no caso do “Queermuseu”, gostaríamos de chamar atenção para outros dois aspectos: o corpo como terreno onde são vividos os impasses da sexualidade; e o tabu do toque.

Vamos então nos dedicar um momento a pensar em alguns aspectos da dimensão do corpo na psicanálise. Nosso objetivo com isso será o de demarcar a insígnia do sexual que craveja o corpo do falante desde seus mais incipientes registros. Começaremos pelo discurso pulsional. O trabalho freudiano produzido nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905[1996a]) é considerado por Gacia-Roza (2011) como o discurso da pulsão. É neste texto,

mais precisamente no segundo dos três ensaios, que Freud faz operar o conceito de “apoio” para discernir o que é da ordem da necessidade biológica (instinto) e o que está remetido ao campo do desejo (pulsão).

Por meio do exemplo autoerótico da atividade infantil de sugar o leite do peito da mãe, Freud nos mostra como que inicialmente a pulsão sexual está atrelada às necessidades de conservação da vida e posteriormente desvincula-se destas para assumir um aspecto autônomo, ou seja, não mais remetida às necessidades de conservação da vida, mas endereçada à dimensão fantasmática do desejo.

Diríamos que os lábios da criança comportam-se como zona erógena, e a estimulação pelo fluxo cálido de leite foi sem dúvida a origem da sensação prazerosa. A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado com a necessidade de alimento. A atividade sexual apoia-se primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas. [...] A necessidade de repetir a satisfação sexual dissocia-se então da necessidade de absorção de alimento (Freud, 1905[1996a], p. 171).

Deste modo, precisamos considerar as pulsões sexuais em seu caráter dissociado das funções de preservação da vida, a noção de “apoio” portanto, “designa precisamente essa relação primitiva da sexualidade com uma função ligada à conservação da vida, mas ou mesmo tempo assinala a distância entre essa função conservadora e a pulsão sexual” (Garcia-Roza, 2011, p. 100). Nas articulações teóricas que Freud produz sobre as pulsões, agora já em 1915 (2004) com o artigo metapsicológico “Pulsões e Destinos da Pulsão”, são destacados quatro diferentes elementos que têm de ser levados em consideração para compreendermos o complexo conceito acerca da pulsão: sua fonte, sua pressão, seu objetivo e seu objeto.

Vamos do último elemento mencionado (objeto) para chegar até o primeiro (fonte). A formulação freudiana já consagrada na psicanálise é a de que o objeto, é o que há de mais variável na pulsão. Diferentemente do instinto que tem objetos fixos que atendem ao campo da necessidade de conservação da vida (fome —> alimento, sede —> água), a pulsão sexual

encontra satisfação nos mais variados objetos possíveis, isso porque o registro de sua manifestação é a fantasia, e neste aspecto, como já discutimos anteriormente, a sexualidade humana é essencialmente “perversa polimorfa”, a fórmula freudiana para apreender essa expressão é justamente: “O objeto [...] é o elemento mais variável na pulsão” (Freud, 1915[2004], p. 149).

O Objetivo pulsional refere-se à sua meta. E “a meta de uma pulsão”, diz Freud (1915[2004]), “é sempre a satisfação” (p. 148). Em termos econômicos, a satisfação pulsional se dá com a redução da tensão provocada pela pressão, ou seja, a meta pulsional é obtida pela descarga de energia libidinal acumulada. Logo, a pressão da pulsão é o que exerce a força motora que impele para a satisfação. É a “soma da força ou medida de exigência de trabalho que ela representa” (p. 148). Chegamos então ao ponto que mais nos interessa elaborar para discutirmos o caso “La Bête” e o que ele reverbera sobre a relação entre corpo e o sexual. Ao pensar sobre todos esses desdobramentos da pulsão, Freud se pergunta: de onde vem essa força motora (pressão) que busca incessantemente uma satisfação (objetivo) através dos mais variados elementos que perpassam pela fantasia (objeto)? Em outras palavras, qual é fonte da pulsão? A resposta freudiana é pontual: o corpo.

Segundo Freud (1915[2004]), o elemento mais decisivo para a pulsão é sua origem na fonte somática. Apesar de só se fazer conhecer por seus representantes psíquicos, é no corpo que a pulsão encontra sua origem. Antes de prosseguirmos, cabe um esclarecimento. Estamos aqui nos voltando para o campo das pulsões sexuais. Apesar de haver uma grande discussão epistemológica acerca das teorias pulsionais, a mitologia freudiana, tanto em sua primeira oposição (pulsões do Eu x pulsões sexuais) quanto na segunda (pulsões de vida x pulsões de morte), ressaltamos com Garcia-Roza (2011) que no artigo metapsicológico sobre as pulsões, o que está predominantemente em pauta são as pulsões sexuais: “Apesar de o artigo *As pulsões e seus destinos* começar falando das pulsões em geral, ao tratar das várias vicissitudes

pelas quais elas passam durante o desenvolvimento do indivíduo, é das pulsões sexuais que Freud está falando” (p. 126).

Retomemos então nossa linha argumentativa. É no corpo que se originam as pulsões sexuais. E para isso não há escapatória, a dimensão corpórea do falante é o que comporta o seu aspecto de real. A pulsão é o elemento mítico que Freud inventa para dar conta de algo impensável, de algo que não se permite ser apreendido por palavras e imagens. Dizer que as pulsões sexuais têm origem na dimensão somática é demarcar o real do corpo, registro que está aquém e além do simbólico e do imaginário. É preciso entender bem, destacar a dimensão real do organismo não significa afirmar ausência do simbólico e do imaginário, mas situar suas limitações, suas fronteiras por assim dizer. Não é por acaso que Freud situa o conceito de pulsão justamente na fronteira entre o mental e o somático.

Nessa perspectiva, a partir da contribuição de Lacan ao logo de seu ensino, temos: o corpo simbólico, qual seja, o corpo marcado pela linguagem, perpassado pela demanda do Outro e constituído pelos encadeamentos significantes. O corpo imaginário, caracterizado pela relação especular com o outro, produtor de uma Gestalt da imagem de si e primeiro registro de configuração do eu (*moi*). E temos ainda o corpo em seu registro real, esse é o corpo do qual viemos falando a partir do texto freudiano, o corpo pulsional, a dimensão que delimita as fronteiras do simbólico e do imaginário. Dizendo de forma axiomática, esse é o corpo sexual.

Propomos então considerar que a performance “La Bête”, ao exhibir um artista que nada diz, apresenta um corpo que não produz palavras, um corpo que emudece em seu estatuto simbólico. Sua condição desnuda, sem roupas da moda, sem cores artificiais, sem acessórios, fazer também esmorecer seu registro imaginário. O que prevalece assim, é a bestialidade de um corpo desvestido de palavras e imagens, um corpo que se dá a ver e a tocar

em seu aspecto mais primevo, mais orgânico, mais real. O artista em cena, literalmente incorpora o sexual.

Retomando nossa alegoria mítica do cidadão de bem, podemos postular que é precisamente o encontro com o enigma sexual do corpo que horroriza essa figura discursiva. É isso que é referido pelos defensores da família, da moral e dos bons costumes como “repugnante”, “inaceitável”, “afrota”, “crime”. O real é esse elemento transgressor que afronta e repugna. É o que caracteriza o inaceitável crime (*crimen* = indício) como aquilo que indica para a inefável condição corpórea e, portanto, pulsional do humano. O sexual é o que o cidadão de bem quer negar enfaticamente em suas reivindicações moralistas. Ele criminaliza o sexual no Outro, para não ter que se punir pelo sexual em si mesmo. O corpo para esses sujeitos parece ser um verdadeiro obstáculo contra o intento de fazer calar o desejo, já que “o corpo é o campo onde a sexualidade é vivida, onde o desejo se expressa, e, sobretudo, onde a angústia é referida” (Coppus e Bastos, 2012, p. 117).

É válido para essa discussão trazermos a proposição freudiana de que o corpo humano se configura como uma das três dimensões das quais o sofrimento ameaça os seres na linguagem, onde as outras duas são: o mundo externo e o relacionamento com os outros falantes. Nossa condição orgânica nos é sofrível pois nosso corpo é o que está inevitavelmente “condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade [angústia] como sinais de advertência” (Freud, 1930[1996c], p. 85). A angústia enquanto afeto dissociado de qualquer representação, é justamente aquilo que toma de assalto o corpo de um sujeito como indício (*crimen*) do real, o registro do impensável. Lá onde o símbolo falta e a imagem se ausenta, o que fulgura é o sexual.

“La Bête” é uma performance que traz ao palco uma menção do real do corpo, nua e crua. É a bestialidade do corpo humano que não pode ser outra coisa senão fonte pulsional

que emerge sem pedir licença, corpo implacavelmente atravessado por desejos e angústias. Organismo-morada do sexual e resistente às tentativas de normatização moral. Esse corpo pulsional é indoutrinável, eis aí a bestialidade caracteristicamente humana. A pergunta bíblica do livro apocalíptico ressoa neste contexto. Ao narrar a chegada de uma figura bestial que aterroriza a terra no fim dos tempos, uma indagação é proferida: “Quem é semelhante à besta?” (Bíblia, 2012, Ap. 13:4, p. 293). É com a resposta dessa pergunta que o cidadão de bem não quer lidar, é contra isso que ele se defende com o ataque moral. La Bête, ou seja, a besta, é assustadoramente o que se assemelha a todos nós, corpos falantes bestialmente cingidos pelo sexual. E é com isso que esses sujeitos de bem não querem entrar em contato.

A performance ainda ressalta um outro aspecto importante para considerarmos nessa análise, é a questão que envolve o toque. A criança que aparece no vídeo que despertou a indignação de muitas pessoas, em certo momento toca o corpo do artista em cena, mais precisamente, toca seus pés e sua canela. Isso foi um alvo privilegiado dos ataques dirigidos à obra e por essa razão, merece que nós tentemos fazer alguns desdobramentos a respeito do tocar.

Ao nos propor essa tarefa, imediatamente fomos remetidos ao texto de Freud (1913[1996b]) “Totem e tabu”, que em uma passagem muito pertinente, menciona como que em alguns tabus instituídos em diferentes formações sociais, há a presença de proibições contra o tocar. Um exemplo citado por Freud advém de um relato sobre a vida dos povos maoris: um chefe maori, no contexto da preparação de um alimento, não poderia soprar o fogo com a boca, porque se o fizesse, seu hálito sagrado transmitiria sua santidade ao fogo, que o passaria para a panela que estava no fogo, que passaria então para a carne que estava sendo preparada na tal panela, que por sua vez passaria para o homem que comesse aquela carne. Esse homem então certamente seria infectado pelo sopro sagrado do chefe maori perpassado por esses veículos intermediários e com certeza morreria (p. 45).

Notemos que o mecanismo de transmissão que permite a passagem do sopro sagrado do chefe maori para os outros elementos, formando uma série de permuta infinita é o que Freud chama de deslocamento, uma das duas principais formas de funcionamento do inconsciente, a outra é a condensação. Lacan posteriormente vai aproximar a noção de deslocamento com o que a linguística denomina de metonímia. Mas o que nos interessa neste momento é ressaltar que Freud vai notar uma certa semelhança entre a forma de deslocamento que aparece em hábitos no contexto de uma comunidade como a dos maoris, e a maneira como o deslocamento se manifesta no âmbito singular como um dos princípios que rege a lógica do inconsciente. O que vai permitir a Freud fazer essa inferência é a experiência clínica.

No exercício de seu ofício como psicanalista, Freud se depara com um tipo clínico de paciente que parece apresentar significativas similaridades com a lógica de deslocamento predominante nos tabus, esses pacientes, referenciados a partir da noção de estrutura clínica, são denominados de obsessivos. A semelhança com o funcionamento dos tabus é tão instigante que Freud (1913[1996b]) afirma: “Se já não estivesse habituado a descrever essas pessoas como pacientes ‘obsessivos’, verificaria que a ‘doença do tabu’ seria a expressão mais apropriada para a condição deles” (p. 44). No entanto, sobre essa correlação entre tabu (fenômeno que se configura no laço social) e neurose obsessiva (funcionamento psíquico que incide no campo do singular), Freud faz uma advertência que merece uma transcrição direta:

A essa altura uma advertência deve ser feita. A similaridade entre o tabu e a doença obsessiva talvez não seja mais que uma questão de circunstâncias exteriores; talvez se aplique apenas às *formas* pelas quais se manifestam e não se estenda ao seu caráter essencial. A natureza se compraz em fazer uso das mesmas formas nas mais variadas conexões biológicas, como o faz, por exemplo, na aparência das estruturas semelhantes a galhos tanto nos corais como nas plantas, e mesmo em certas formas de cristal e em certos precipitados químicos. Obviamente seria apressado e improficuo inferir a existência de qualquer relação interna de pontos de concordância como estes, que simplesmente se originam do funcionamento das mesmas causas mecânicas. *Teremos em mente essa advertência, mas não precisamos ser por ela impedidos de continuarmos com nossa comparação* [grifo nosso] (Freud, 1913[1996b], p. 44).

Nessa perspectiva, mesmo advertido das diferenças estruturais que podem ser apontadas entre dois fenômenos pertencentes a distintos registros, a saber, o social e o singular, Freud mantém viva a possibilidade de propor uma articulação entre o tabu e neurose obsessiva. Assim, o principal ponto de semelhança que o texto freudiano nos apresenta é que tanto no tabu como na neurose obsessiva, existe um tipo de proibição nuclear, a proibição contra o tocar (fobia do contato, *délire du toucher*). E ainda mais surpreendente é o fato de Freud nos dizer que essa proibição contra o tocar não se aplica apenas ao contato físico, mas alcança uma extensão tão ampla quanto a abrangência metafórica da expressão “entrar em contato com”. Ou seja, “qualquer coisa que dirija os pensamentos do paciente para o objeto proibido, qualquer coisa que o coloque em contato intelectual com ele, é tão proibido quanto o contato físico direto. Essa mesma extensão também ocorre no caso do tabu” (Freud, 1913[1996b], p. 45).

Retomando então nossa análise acerca das reações dos cidadãos de bem diante do vídeo em que uma criança toca o corpo do artista na performance “La Bête”, podemos agora conceber que o que entra em cena a partir do toque físico direto daquela criança no corpo do coreógrafo desloca-se justamente para o que faz com que os defensores da família, da moral e dos bons costumes entrem eles mesmos em contato subjetivo com a proibida, posto que intolerável, dimensão sexual da corporeidade humana. Tocar nesse ponto resulta na profusão da angústia do ser falante que nunca sabe exatamente o que fazer com seu corpo. As invenções são diversas: escondê-lo, enfeitá-lo, drogá-lo, fortificá-lo, feri-lo, proibi-lo, etc. Curiosamente, a performance “La Bête”, na medida em que possibilita a interação dos espectadores, permitindo a estes manipular o corpo do artista em cena, os convida exatamente a produzir uma invenção naquele momento, os instiga a criar um saber fazer com o corpo em seu aspecto real.

Assim como na arte, o advento psicanalítico se caracteriza como uma possibilidade onde os sujeitos podem inventar um saber fazer com seu corpo a partir de suas palavras e atos. Para isso, no entanto, é preciso não recuar diante do horror que advém do campo do real, e suportar a condição de um corpo pulsional, marcado pelo desejo e indecifrável em sua configuração sexual.

A análise visa obter uma relação com o corpo que seja nova. Não a da idolatria, não a da inibição e da angústia, nem a do excesso e, sim, a que encarna a castração, que permite a variabilidade, o movimento dos objetos do desejo. Para isso, a morte, a dor, podem se configurar como uma via de trabalho na qual os impasses em relação ao desejo se encarnam (Coppus e Bastos, 2012, p. 123).

A função sublimatória da arte nos dois recortes trabalhados nesta pesquisa, (Queermuseu e La Bête) nos ajuda a compreender as reações moralistas suscitadas nos ditos cidadãos de bem. A sublimação, segundo Lacan (1959-1960 [2008b]), é aquilo que eleva um objeto imaginário à dignidade da Coisa. A Coisa, conceito que Lacan extrai do “*das Ding*” freudiano refere-se àquilo que se situa no “fora-do-significado”. É o vazio em torno do qual circulam as superfícies simbólicas e imaginárias que dão contorno às experiências humanas. A Coisa, vazio irrepresentável, é o que do real padece da relação significante. Assim, a sublimação é concebida por Lacan como um atravessamento de um objeto tomado em sua dimensão imaginária a um vazio real. “Toda arte”, diz Lacan (1959-1960 [2008b]), “se caracteriza por um certo modo de organização em torno desse vazio” (p. 158).

A arte, no mesmo diapasão da análise é o que promove e incita o contato com a Coisa. O toque aqui adquire uma crucial importância em relação a outras modalidades de sentido. É possível, por exemplo, olhar alguém sem ser olhado por essa pessoa, da mesma maneira que podemos ouvir alguém sem sermos ouvidos. Entretanto, o toque implica inevitavelmente em um duplo movimento, quando tocamos em algo, estamos necessariamente sendo tocados de volta por isso que tocamos. Nossas análises apresentadas neste capítulo a partir dos dois acontecimentos que extraímos do campo da arte (Queermuseu e La Bête) nos leva a propor

que o discurso moralizador do cidadão de bem nos diz de sujeitos que em função de suas organizações subjetivas, demonstram verdadeiro pavor diante da possibilidade de entrar em contato com essa Coisa que demarca um vazio estrutural de cada um, a perda de um objeto irrecuperável.

A inscrição do sexual no corpo, a premência pulsional dos seres de linguagem convergem fundamentalmente para a irrepresentabilidade da Coisa que Freud circunscreve ao fundar o discurso psicanalítico. Portanto, o que Lacan defende desde seu consagrado empreendimento de retorno a Freud, é extrair dos textos freudianos o discurso psicanalítico. Sobre esse movimento político, Lacan (1959-1960 [2008b]) diz:

[...] o passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo — que o Bem Supremo, que é das *Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral (p. 88).

O acontecimento freudiano derruba e inverte a lei moral. A psicanálise é precisamente um discurso que se interpõe às reivindicações moralistas que ressaltamos a partir da alegoria do cidadão de bem. O discurso analítico, ao romper a barreira do “bem”, se afasta da posição moral para fundar um estatuto ético. Esperamos, portanto, que este trabalho possa contribuir para reflexões sociais que se atentem para a relevância da promoção de um discurso de cidadania que não seja fundamentado pelos ideais segregantes do cidadão de bem. Ultrapassar a barreira do “bem” é direcionar-se para o campo da ética. Assim, o discurso analítico, tanto em sua operatividade clínica, bem como em sua implicação social, precisa sustentar-se como contraponto a tais ideais excessivamente moralizantes, para fazer advir a condição ética do sujeito dividido pela linguagem e marcado pela insígnia do desejo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante ainda ressaltar que para além desses recortes que fizemos do campo das expressões artísticas, o discurso do cidadão de bem se alastra também para outros campos que não mencionamos nesta pesquisa. Um deles é particularmente relevante para o âmbito da psicologia, trata-se do projeto de lei 4931/2016, que intenta permitir aos psicólogos oferecer terapias de reorientação sexual. A lógica desse tipo de ação é muito semelhante a tudo que viemos discutindo nesta pesquisa. Sob a premissa da defesa da “dignidade humana”, o cidadão de bem pretende que aqueles que se desviaram da conduta sexual normativa, possam curar-se de suas transgressões.

O mais preocupante é o fato de haver psicólogos que se proponham a fazer esse tipo de trabalho. Geralmente vinculados à discursos de pregnância religiosa, esses profissionais também se colocam como ferramentas a favor da defesa da família, da moral e dos bons costumes. É isso o que acontece quando um psicólogo se coloca, em seu âmbito profissional, como um cidadão de bem. A ética do desejo cede espaço para uma prática de doutrinação moral da qual temos que fazer resistência. O psicólogo-cidadão de bem é um dos efeitos que têm se consolidado atualmente diante desse levante de conservadorismo moral que vivenciamos em nossa sociedade atual.

Cabe então à todos nós que estamos de alguma maneira inseridos na classe dos profissionais de psicologia, promover posições que se façam contrárias a essa proposta de reorientação sexual, também referida como cura gay. Depois do percurso que realizamos nesta pesquisa, o que podemos sustentar a esse respeito é que, da sexualidade não se cura, por mais sofrimento que isso implique, é preciso inventar um saber fazer com o real dos sexos que marca cada sujeito, seja ele homossexual, heterossexual, bissexual ou qualquer outra nomenclatura que se possa imaginar para o que, no final das contas, é inominável. Por isso, nos parece que o psicólogo-cidadão de bem é que precisa de uma reorientação acerca do sexual.

REFERÊNCIAS

- Barros, R. R. (2012). *Compulsões e obsessões: uma neurose do futuro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Para ler Freud).
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Tradução, Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bentes, L. (2008). Seja feliz! A comédia do discurso da ciência. *Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise – Rio de Janeiro*. Edição número 13 – pp. 107-111.
- Bíblia, português (2012). *A Bíblia de Promessas: velho e novo testamento*. Tradução João Ferreira de Almeida. Edição revisada e corrigida. King's Cross Publicações — 17ª edição.
- Braustein, N. A. (2010). O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (pst): sexto discurso? *A peste, São paulo*, v. 2, n. 1, jan/jun. p. 143-165.
- Calligaris, C. (2017). Brasileiros, mais um esforço para sermos liberais. Artigo publicado na folha de São Paulo – 21/09/2017.
- Campos, S. (2015). *Supereu/Uerepus: das origens aos seus destinos*. Escola Brasileira de Psicanálise. Belo Horizonte.
- Castro, J. M. (2007). A posição obsessiva frente ao saber: pontuações. *Psychê — Ano XV — nº 20 — São Paulo*, jan/jun, pp. 67-77.
- Chemana, R. (1999). A neurose obsessiva hoje. *Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre*. Edição número 17 - Novembro, pp. 16-25.
- Coppus, A. N.; Bastos, A. (2012). O corpo na neurose obsessiva. *Revista Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 24, n II, pp. 115-125.
- Forbes, J. (2009). Como o Instituto da Psicanálise Lacaniana – IPLA – Enfrenta os Embrulhos do Real? Disponível em <http://www.jorgeforbes.com.br/br/movimento-analitico/como-instituto-psicanalise-lacaniana.html>. Acesso em 19/09/2017.
- Freitas, J. (2014). A alegoria moderna de Walter Benjamin: Passagens, Baudelaire e mercadoria. *Revista Investigações*, Vol. 27, nº 1, janeiro.
- Freud, S. (1996a). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. VII (pp. 119-209). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).

- Freud, S. (1996b). Totem e Tabu. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. XIII (pp. 21-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996c). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. XXI (pp. 73-148). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho publicado originalmente em 1930).
- Freud, S. (1996d). Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. IX (pp. 169-186). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho publicado originalmente em 1908).
- Freud, S. (1996e). O interesse científico da psicanálise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. XIII (pp. 169-192). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1913).
- Freud, S. (1996f). Sobre o narcisismo: uma introdução. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. XIV (pp. 81-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original em 1914).
- Freud, S. (1996g). O ego e o id. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. XIX (pp. 25-80). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1923).
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. In S. Freud, *Obras completas*, volume, 14 (pp. 161-239). Tradução Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2004). Pulsões e Destinos da Pulsão. In S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. 1. (pp. 133-162). Tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (2010b). Uma dificuldade da psicanálise. In S. Freud, *Obras completas*, volume, 14 (pp. 241-251). Tradução Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (2010c). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Obras completas*, volume, 18 (pp. 13-122). Tradução Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In S. Freud, *Obras completas*, volume 15 (pp. 13-113). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (2013a). *Observações sobre um caso de neurose obsessiva* [“O homem dos ratos”]. In S. Freud, *Obras completas*, volume, 9 (pp. 13-112). Tradução Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1909-1910).

- Freud, S. (2013b). Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa. In S. Freud, *Obras completas*, volume, 9 (pp. 347-363). Tradução Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, S. (2017). Análise finita e a infinita. In S. Freud, *Fundamentos da Clínica Psicanalítica* (Claudia Dornbusch, trad.). *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1937).
- Garcia-Roza, L. A. (2011). *Freud e o inconsciente*. 23ª reimpressão — 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gazzola, L. R. (2015). *Estratégias na neurose obsessiva*. USA. Editora: Opera Lively Press.
- Iannini, G. (2012). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Jorge, M. A. C.; Bastos, F. (2009). Trabalho e capitalismo: uma visão psicanalítica. *Trivium*, v. 1, n. 1, p. 21-33.
- Kehl, M. R. (1999). Blefe! Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre. Edição número 17 - Novembro, pp. 79-82.
- Lacan, J. (1967-1968). O seminário, livro XV: O ato psicanalítico. Não publicado.
- Lacan, J. (1972). *Conférence à l'université de Milan, le 12 mai 1972*. Disponível em <http://pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psych/psysem/italie.htm>. Acesso em 09/08/2017.
- Lacan, J. (1975). *La Troisième, Lettres de l'École freudienne*, n. 16, nov. Paris.
- Lacan, J. (1979). *Lettres de L'École*, número 25, vol. II, pp. 219-220.
- Lacan, J. (1985a). *O seminário, livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Marie Christine Laznik Penot, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1954-1955).
- Lacan, J. (1985b). *O seminário, livro III: Introdução à questão das psicoses* (Aluísio Menezes, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1955-1956).
- Lacan, J. (1985c). *O seminário, livro XX: mais, ainda* (M.D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Lacan, J. (1985d). *O seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M.D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).

- Lacan, J. (1993). *Televisão* (Antônio Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Zahar. Campo Freudiano no Brasil. (Trabalho original publicado em 1974).
- Lacan, J. (1998a). A ciência e a verdade (Vera Ribeiro, Trad.). In J. Lacan (Org.). *Escritos* (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998b). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (Vera Ribeiro, trad.). In J. Lacan (Org.). *Escritos* (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998c). Do sujeito enfim em questão. (Vera Ribeiro, trad.). In J. Lacan (Org.). *Escritos* (pp. 229-237). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998d). Posição do inconsciente, no Congresso de Bonneval. (Vera Ribeiro, trad.). In J. Lacan (Org.). *Escritos* (pp. 843-864). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1960, retomado em 1964).
- Lacan, J. (2002). *O desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre. (Trabalho original publicado em 1958-1959).
- Lacan, J. (2003a). O ato psicanalítico (Vera Ribeiro, Trad.). In J. Lacan (Org.). *Outros Escritos* (pp. 371-379). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1969).
- Lacan, J. (2003b). Discurso na Escola Freudiana de Paris (Vera Ribeiro, Trad.). In J. Lacan (Org.). *Outros Escritos* (pp. 265-287). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1967).
- Lacan, J. (2003c). Radiofonia (Vera Ribeiro, Trad.). In J. Lacan (Org.). *Outros Escritos* (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1970).
- Lacan, J. (2003d). O aturdido (Vera Ribeiro, Trad.). In J. Lacan (Org.). *Outros Escritos* (pp. 448-497). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1972).
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro XVII: O avesso da psicanálise* (Ari Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-70).
- Lacan, J. (2008a). A lógica do fantasma. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife. (Trabalho original publicado em 1966-1967).
- Lacan, J. (2008b). *O seminário, livro VII: A ética da psicanálise* (Antônio Quinet, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante* (Vera Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1971).

- Lustoza, R. Z.; Cardoso, M. J. E.; e Calazans, R. (2014). “Novos sintomas” e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. *Ágora*. Rio de Janeiro. V. XVII n. 2 jul/dez, pp. 201-213.
- Melman, C. (1999). A racionalidade como sintoma. *Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre*. Edição número 17 – Novembro, pp. 52-62.
- Melman, C. (2011). *A neurose obsessiva no divã de Lacan: um estudo psicanalítico, seminário 1987-1988 e 1988-1989*. Tradução Juliana Castro Arantes ... et al. Rio de Janeiro: Imago: Tempo Freudiano.
- Nasio, J. D. (1997) *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. (Vera Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Nunes, H. R.; Vieira Filho, M. F.; e Franco. D. (2012). Os quatro discursos de Lacan e o discurso da ciência: convergências e divergências. Trabalho apresentado no VI Congresso Nacional de Psicanálise da UFC. Disponível em <http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Trabalhos/33.pdf>. Acesso em 19/09/2017.
- Russo, R. L. C. F. (2012). Corte e costura: a interpretação na neurose obsessiva. *Stylus Revista de Psicanálise*. Rio de Janeiro, no. 25, novembro, pp. 137-142.
- Vanier, A. (2002). O sintoma social. *Ágora*. Rio de Janeiro. V n. 2 jul/dez 2002, pp 215-217. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982002000200001>
- Xavier, K. R. (2013). O sintoma social ou sintoma com Marx: um conceito psicanalítico. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.