

As Incidências do Discurso Capitalista sobre os Modos de Gozo Contemporâneos

Nádia Laguárdia de Lima

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Psicanalista. Professora adjunta do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais.
Email: nadia.laguardia@gmail.com

Resumo

Este artigo apresenta uma discussão sobre a perversão generalizada na atualidade e os seus efeitos sobre os sujeitos. Para fazer essa reflexão, utiliza-se a pesquisa bibliográfica, apresentam-se as noções de gozo e perversão na obra de Lacan e são analisadas as incidências do discurso capitalista sobre os modos de gozo contemporâneos, a partir de autores que discorrem sobre o tema. Além disso, tem-se como pressuposto o dado de que o discurso capitalista, associado ao declínio da função paterna, incide sobre a subjetividade, produzindo especificidades nas formas de gozar na atualidade. Assim, o sujeito fica servo de um imperativo superegoico que lhe impõe um mais-de-gozar insaciável. As consequências disso são as constantes irrupções de traços de perversão em nossa sociedade, ricamente ilustradas nas páginas da internet. O discurso capitalista oferece um gozo generalista, por meio de uma relação direta com os objetos de consumo, e há uma promessa de cura para o mal-estar com os objetos contemporâneos, mas a divisão do sujeito aponta para uma impossibilidade de se preencher a falta subjetiva com esses objetos. Dessa forma, a onda de objetivação imposta pela cultura, em vez de acabar com o mal-estar do sujeito,

intensifica-o. Como saída, o sujeito busca algo que o particularize nessa cultura global e, para isso, ele se serve dos mesmos dispositivos tecnológicos que a cultura lhe oferece para tamponar a sua divisão subjetiva.

Palabras-clave: *perversão generalizada; gozo; capitalismo; contemporaneidade; sujeito.*

The Incidence of the Capitalist Discourse on the means of Contemporary Jouissance

Abstract

This article presents a discussion of the widespread today's perversion and its effects on individuals. To make this reflection, it uses a literature review. It presents the concepts of joy and perversion in Lacan's work and analyzes incidences of the capitalist discourse on the means of contemporary jouissance, using an author that wrote about the theme. It has as premise the information that the capitalist discourse, associated with the decline of the paternal function, focuses on subjectivity, producing specificities in the forms of today's jouissance. The individual becomes a serf of a superego imperative, which imposes an insatiable surplus jouissance on him. The consequences of this are the constant outbreaks of traces of perversion in our society, richly illustrated in the pages of the Internet. The capitalist discourse provides a general joy through a direct relationship with consumer goods. There is a promise of cure for the malaise with the contemporary objects. However, the division of the individual indicates an inability to complete the subjective missing with these objects. Thus, the wave of objectification imposed by culture does not tend to individual's discomfort, on the contrary, intensifies it. As a way out, subjects seek something that can individualize them in this global culture and for this, they use the same technological devices that the culture offers to cover their subjective division.

Palavras-chave: *widespread perversion; enjoyment; capitalism; contemporaneity; subject.*

Las Consecuencias del Discurso Capitalista sobre los Modos de Goce Contemporáneo

Resumen

Este texto presenta una reflexión sobre la perversión en general hoy en día y sus efectos sobre los sujetos. Para hacer esta reflexión, se basa en la literatura. Introduce las nociones de goce y perversión en la obra de Lacan y analiza los efectos del discurso capitalista sobre las formas contemporáneas de goce, de autores que hablan sobre el tema. Tiene como premisa la idea de que el discurso del capitalismo asociado con la disminución de la función paterna, se centra en la subjetividad, la producción de formas específicas de goce. El sujeto es un siervo de imperativo del superyó que impone un plus-goce insaciable. Las consecuencias de esto son las apariciones constantes de los rasgos de la perversión en nuestra sociedad, que se ilustran en las páginas del internet. El discurso capitalista ofrece un goce en general a través de una relación directa con los objetos de consumo. Hay una promesa de una cura para el malestar con objetos contemporáneos. Pero la división del sujeto muestra la imposibilidad de llenar el vacío subjetivo con objetos del consumo. Por lo tanto, la objetivación impuesta por la cultura, en vez de terminar con el malestar del sujeto, sólo aumenta. Como resultado, el sujeto busca diferenciarse en esta cultura global, y, por tanto, utiliza los mismos dispositivos tecnológicos que ofrece la cultura para borrar su división subjetiva.

Keywords: *perversión en general; goce; capitalismo; contemporaneidad; sujeto.*

Harcèlement au Travail du Point de Vue d'un Auteur: Une Étude de Cas

Résumé

Cet article présente une discussion sur la perversion généralisée d'aujourd'hui et ses effets sur les sujets. Pour faire cette réflexion, il utilise la recherche bibliographique. Il présente les concepts de la jouissance et de la perversion dans les travaux de Lacan et analyse les incidences du

discours capitaliste sur les moyens de la jouissance contemporaine, à partir des écrivains qui discutent sur le thème. Il a comme présupposition la donnée que le discours capitaliste, associé à la diminution de la fonction paternelle, se concentre sur la subjectivité, en produisant des spécificités dans les formes de jouir d'aujourd'hui. Le sujet devient un serf d'un impératif surmoïque qui lui impose un insatiable de plus-de-jouir. Les conséquences de cela sont les irruptions constantes de traces de perversion dans notre société, richement illustrées dans les pages de l'Internet. Le discours capitaliste fournit une jouissance générale par une relation directe avec les objets de consommation. Il y a une promesse de guérir la malaise avec les objets contemporains. Mais, la division de l'individu indique une incapacité de remplir la manque subjective avec ces objets. Ainsi, la vague d'objectivation imposée par la culture, plutôt que de finir la malaise de l'individu, l'intensifie. Comme sortie, l'individu cherche quelque chose qui lui particularise dans cette culture mondiale et pour cela, il utilise les mêmes dispositifs technologiques que la culture lui offre pour couvrir sa division subjective.

Mots-clés: *perversion généralisée; jouissance; capitalisme; contemporanéité; sujet.*

Introdução

Alguns fenômenos contemporâneos, como o exibicionismo presente nas páginas da internet e nos programas de televisão, levam-nos a considerar a existência de uma perversão generalizada na atualidade. Uma pesquisa que realizamos na internet identificou *blogs* de adolescentes com imagens de sexo, violência e morte completamente destituídas de “véus” (Lima, 2009). Jogos sexuais são comuns em alguns fóruns de comunidades da internet. Vivemos uma ética sadéana hoje? Existe alguma especificidade quanto aos modos de gozo na contemporaneidade?

Para fazer uma reflexão sobre o tema, realizamos uma pesquisa bibliográfica utilizando alguns textos de Lacan e de outros autores psicanalistas que analisam a contemporaneidade. A condução teórica percorrida teve dois eixos norteadores: as noções de gozo e perversão trabalhadas por Lacan, e as discussões realizadas por alguns psicanalistas acerca das incidências do discurso capitalista sobre os modos de gozo contemporâneos. A título de ilustração, foram incluídos fragmentos de textos de *blogs* de adolescentes.

A Noção de Perversão na Leitura Lacaniana de *Kant com Sade*

A discussão sobre uma possível perversão generalizada na contemporaneidade tem como ponto de partida a definição do termo “perversão”, questionando a sua relação com a subjetividade. Essa questão foi bem trabalhada por Freud e, posteriormente, retomada por Lacan, que discute o conflito subjetivo entre a moral e o gozo em sua análise de *Kant com Sade*.

A mudança ocorrida na filosofia política, do século XVII para o XVIII, ilustra a relação entre o poder, compreendido como “externo” ao homem, e a subjetividade. A filosofia política do século XVII foi marcada pela tese de Hobbes: “o homem é o lobo do homem” (Miller, 1997). Nessa perspectiva, o governo forte era considerado fundamental para a convivência social. A lei, vista como “externa” aos homens, era necessária para garantir a convivência entre as pessoas, controlando a agressividade humana.

A tese dominante da filosofia política no século XVIII foi a das Luzes, o Iluminismo, sustentada pela crença na bondade natural do homem, que produziu a Revolução Francesa: “Se os homens são bons naturalmente, não necessitam de um governo forte para ser o mestre de todos” (Miller, 1997). Essa tese progressista foi encarnada por Jean-Jacques Rousseau. A bondade natural do homem levou a uma mudança de filosofia política e promoveu a luta contra o poder político existente. Essa filosofia aparece na literatura da época, que é, sobretudo, angelical. A suposição do século XVIII é que o homem só pode ter um bem-estar, um estado melhor, se ele for bom.

Depois da Revolução, a abordagem da literatura muda. Do Romantismo até Baudelaire, trata-se das *Flores do mal* (Miller, 1997). Os personagens são angustiados, maus, como Mefistófeles e Fausto, de Goethe. Durante todo o século XIX, há um crescimento do tema da “felicidade do mal”. Existiria uma natureza humana perversa?

Tal concepção aproxima-se da teoria freudiana. Freud interroga as razões do mal-estar da civilização, buscando com-

preender o que impede a harmonia entre os homens. Para ele, o sujeito é dividido, em constante conflito entre a moral e o gozo. Não há, portanto, nenhuma harmonização em seu ser. Essa divisão entre a moral e o gozo é ilustrada por Lacan a partir da leitura que ele faz das obras de Kant e Sade. *A Filosofia na alcova* (Sade, 1795/2008) surge oito anos depois da *Crítica da razão prática* (Kant, 1788/1997). Segundo Lacan (1998), a obra de Sade não só completa a de Kant como fornece a sua verdade.

A busca da ética é a pergunta central de Kant. Ele busca uma ética mais além da experiência, um sistema de moralidade pura para ser referência à experiência. Ele busca uma verdadeira universalidade. A característica da ética kantiana é que não há objeto, como observa Lacan. Quando se trata de objeto, não se pode dar uma regra universal à ação humana. O princípio do prazer é a lei do bem, o bem-estar. Para Kant, “nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer” (Lacan, 1998, p. 777). O bem é o objeto da lei moral. “Ele nos é apontado pela experiência que temos de ouvir dentro de nós ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional” (Lacan, 1998, p. 777). Esse bem se propõe a despeito de qualquer objeto que lhe imponha sua condição, por se opor a qualquer dos bens incertos que esses objetos possam trazer, numa equivalência de princípio, para se impor como superior por seu valor universal. “Assim seu peso só aparece por excluir, pulsão ou sentimento, tudo aquilo que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto, o que por isso Kant designa como ‘patológico’” (Lacan, 1998, p. 778).

Lacan destaca o caráter subversivo do texto kantiano. Kant vai além dos objetos ofertados pela cultura, opondo-se a qualquer bem que eles possam trazer, defendendo a posição segundo a qual se deve escutar apenas “esse imperativo” dentro de nós. Lacan acrescenta que esse Bem Superior age como subtração de peso, ao retirar o peso produzido no efeito de amor-próprio que o sujeito sente como satisfação de seus prazeres, os quais se tornam menos respeitáveis diante do Bem.

Ao longo de toda a *Crítica da razão prática*, o objeto se furta, “mas é adivinhado pelo rastro deixado pela implacável sequência apresentada por Kant para demonstrar sua esquiva, e da qual o

livro extrai seu erotismo, sem dúvida inocente, mas perceptível...” (Lacan, 1998, p. 779). Esse objeto é evidenciado na obra de Sade como objeto fetiche. Para Miller (1997), o objeto escondido na *Crítica da razão prática* é o verdugo sadeano. Ele ressalta que, na obra de Kant, há uma separação entre o sujeito e sua dimensão patológica para se obter o campo da ética sem objeto, o campo da ética pura. O objeto escondido é o objeto pequeno a da fantasia perversa. A separação que propõe a máxima kantiana não é possível senão com uma ação escondida desse objeto.

Portanto, o objeto em Kant é definido negativamente. Ele não é nomeável e se distingue dos objetos do afeto. Para se alcançar a Lei moral, o objeto deve ser extraído. Lacan observa o seguinte paradoxo: é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual “é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade” (Lacan, 1998, p. 778). Para que essa máxima sirva de lei, é necessário que, na experiência de tal razão, ela seja aceita como universal por direito de lógica, ou seja, valha para todos os casos. Mas como essa experiência é de razão, ainda que prática, ela só pode ter êxito em relação a máximas de um tipo que permita uma apreensão analítica em sua dedução. Lacan acrescenta que a Lei moral não é nada além da fenda do sujeito operada por qualquer intervenção do significante. Para ele, a máxima sadeana é, por se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta que o recurso à voz interior, pois desmascara a fenda, comumente escamoteada do sujeito.

Diferentemente de Kant, o objeto em Sade é desvelado; é o objeto fetiche, e pode-se extrair dele toda a satisfação. A máxima sadeana é: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (Lacan, 1998, p. 780). Ou seja, de acordo com o imperativo sadeano, cada um tem o direito de gozar do corpo do outro sem sua permissão e até o limite que quiser (*Filosofia na alcova*). Sade fundamenta o império de seu princípio nos direitos do homem: “É pelo fato de que nenhum homem pode ser de outro propriedade, nem de algum modo seu apanágio, que não se pode disso

fazer um pretexto para suspender o direito de todos de usufruírem dele, cada qual a seu gosto” (Lacan, 1998, p. 782). É a liberdade do Outro que o discurso do direito ao gozo instaura como sujeito de sua enunciação.

Lacan sustenta que a problemática do direito de gozar aparece tanto em Sade quanto em Kant. Lacan nomeia como paradoxo sadeano o fato de que o limite do seu capricho no uso do corpo do outro é a morte. Em contraste, como destaca Miller, o imperativo kantiano é moral e se encontra na *Crítica da razão prática*, na qual há uma frase-chave que faz com que ele apareça como o princípio maior da moralidade: “... preconceito incontrovertido de dois milênios, para recordar a atração que pré-ordena a criatura para seu bem” (Miller, 1997, p. 177). Isso pressupõe que cada um quer o próprio bem. Lacan aproxima, portanto, o imperativo kantiano do imperativo sadeano.

Uma característica comum à perversão e à moralidade é haver algo mais do que o bem-estar. A moralidade, por exemplo, implica sacrifício e pode levar o sujeito à morte por uma causa. Há também uma causa na perversão: o desejo, o qual pode levar o sujeito para além do bem-estar. Lacan (1998) destaca que por trás da aparente falta de objeto em Kant, com sua hipótese de uma máxima universal, esse objeto aparece de forma desvelada em Sade, o objeto fetiche.

Lacan trabalha com a hipótese de que, para compreender a máxima sadeana de gozar incondicionalmente, é preciso fazer uma aproximação entre Sade e Kant. Por trás de uma aparente liberdade e autonomia sadeana de gozar indefinidamente, existe um imperativo categórico kantiano, um supereu obsceno que o impele a gozar. Em Kant, a ética se alicerça num bem supremo e o preço pago por ela é a dimensão obscena do supereu.

A fantasia sadeana é, portanto, relacionada com o supereu. O supereu, na análise feita por Lacan em *Kant com Sade*, aparece como um ponto exterior, que manifesta a divisão do sujeito e impõe uma lei absurda, arbitrária, como um imperativo. Lacan (1997), no início de seu *Seminário 7*, discorre sobre o conceito de supereu a partir da obra freudiana. Ele questiona a gênese do supereu, mostrando que, na obra de Freud, o conceito se elabora, aprofunda-se

e se torna mais complexo à medida que a teoria psicanalítica avança. Mostrando a impossibilidade de vincular o conceito de supereu somente ao campo da necessidade social, Lacan demonstra sua relação com o significante e com a lei do discurso.

No final do *Seminário 7*, Lacan (1997) retoma a discussão sobre o supereu e destaca que a interiorização da Lei nada tem a ver com a Lei. O supereu, mesmo servindo de apoio à consciência moral, nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias. O que ele exige nada tem a ver com o que teríamos o direito de constituir como a regra universal de nossa ação. O imperativo moral não se preocupa com o que se pode ou não. É um *Tu debes* incondicional. O *Tu debes* de Kant é substituído facilmente pelo gozo erigido em imperativo na fantasia de Sade.

Existe um imperativo kantiano e um imperativo sadeano, os quais estão além da lei ou do prazer, como algo absoluto, uma lei absurda, implacável. É a lei feroz do supereu. Miller (1997) comenta que o supereu em *Kant com Sade* é uma instância que se manifesta como um ponto exterior, um ponto que manifesta a divisão do sujeito, impõe uma lei absurda, abarca a alma e o corpo humano. “Trata-se dos deveres absurdos que se impõem aos seres humanos, em sintomas e em suas fantasias” (Miller, 1997, p. 191). A moralidade kantiana não é uma moralidade comum, pois não está no campo da lei – trata-se de um absoluto. Da mesma forma, há um imperativo sadeano que o impele a gozar até o extremo de seu capricho, para além do campo do prazer – também se trata de um absoluto.

A experiência moral não está limitada ao reconhecimento da função do supereu, figura obscena e feroz. Lacan questiona se o *eu* deve submeter-se ou não ao imperativo do supereu, paradoxal, mórbido e semi-inconsciente, introduzindo a discussão sobre a ética na psicanálise.

Mostrando que a ética em Aristóteles é a ética do caráter, da dinâmica dos hábitos e da educação, Lacan retoma Freud para destacar que a ética freudiana comporta o apagamento da dimensão do hábito e articula-se por meio de uma orientação do homem em relação ao real. Enquanto Aristóteles buscava a verdade em uma lei superior, a verdade da psicanálise é uma verdade

particular. “A experiência de Freud instaura-se a partir da busca da realidade que está em alguma parte dentro dele mesmo...” (Lacan, 1997, p. 38). A ação humana é percebida na dimensão ética na teoria freudiana.

O conflito, como consequência da divisão do sujeito, encontra-se, desde o início, como ordem moral, no interior de toda elaboração moral. A mais profunda experiência moral encontra-se nessa divisão: de um lado, “a busca de uma qualidade arcaica, diria quase regressiva, de prazer indefinível, que anima toda a tendência inconsciente, e, do outro lado, o que pode haver nisso de realizável e de satisfatório no sentido mais completo, no sentido moral como tal” (Lacan, 1997, p. 57). Podemos dizer, portanto, que as exigências éticas não são contemporâneas.

Freud identifica o incesto com o desejo mais fundamental, e a lei fundamental seria a sua interdição. É na ordem da cultura que a lei se exerce, e a interdição do incesto é a condição para que subsista a falta. A função do pai é fundamental para que ocorra a interdição do incesto e a interiorização da lei. Mas Lacan diferencia o Ideal do Eu do Supereu. A tese de Lacan é que “a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa” (Lacan, 1997, p. 97). Essa Coisa situa-se no para além do princípio do prazer; ela é exatamente o real enquanto padece do significante, mas o real aqui ainda era um conceito em elaboração por Lacan. Nos seminários anteriores, o real era confundido com a realidade. No *Seminário 7*, Lacan (1997) introduz o *Das Ding* como o real, o primeiro exterior ao campo simbólico. O simbólico funciona como defesa em relação ao *Das Ding*. Lacan conclui que a ética na psicanálise é a de não ceder ao seu desejo:

Se a análise tem um sentido, o desejo nada mais é do que aquilo que suporta o inconsciente, a articulação própria do que faz com que nos enraizemos num destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja paga, e ele torna a voltar, retorna e nos traz sempre de volta para uma certa trilha, para a trilha do que é propriamente nosso afazer. (Lacan, 1997, p. 383)

Para o autor, não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo. Esse preço, ou essa alguma coisa que se paga para ter acesso ao desejo, é o gozo. “Eis o objeto, o bem, que se paga pela satisfação do desejo” (Lacan, 1997, p. 386). Assim, Lacan destaca que a ética psicanalítica inclui o real. Não existe uma verdade universal; a verdade da psicanálise é sempre uma verdade singular. A máxima kantiana de um bem supremo, universal, esconde o objeto, que aparece na fantasia perversa.

Essa leitura de Lacan (1997) do *Seminário 7*, acrescida de alguns comentários de Miller (1997), visa sublinhar a existência de uma dimensão que vai além do princípio do prazer na natureza humana. O sujeito, na teoria psicanalítica, é dividido, apresenta um conflito entre a moral e o gozo. Para se ter acesso ao desejo, é necessário abrir mão do gozo.

Retomamos, então, a questão sobre a existência de um imperativo de gozo na contemporaneidade, um imperativo sadeano que impele o sujeito a gozar, comprometendo, portanto, o seu desejo (Lima, 2009). Para fazer essa discussão, fazemos um recorte na obra lacaniana, a fim de situar melhor os conceitos de perversão e gozo, para, finalmente, introduzir o discurso capitalista e suas incidências sobre os modos de gozo contemporâneos.

Perversão e Gozo: Recortes na Teoria Lacaniana

Qual o estatuto de gozo na teoria lacaniana? No *Seminário 7*, de Lacan (1997), o gozo está articulado à pulsão de morte, ao real. As fantasias de Sade são relacionadas com a perversão. O estatuto do desejo na perversão não é semelhante ao estatuto do desejo na neurose. É na perversão que o desejo merece a nomeação de vontade de gozo. No perverso, não existe o desejo, mas a vontade de gozo. O gozo é esse excesso que está mais do lado da pulsão de morte, segundo Miller (1997). Enquanto o prazer visa à redução da tensão, o gozo visa ao mais da tensão. A fantasia permite ir além do prazer, alcançar o gozo. Permite atravessar esse obstáculo do prazer e os seus limites. A fantasia sadeana vai além do prazer e alcança a dor.

Freud constatou a existência de uma íntima relação entre a neurose e a perversão. Essa proximidade pode ser feita através da noção de gozo. Enquanto o neurótico recupera o gozo pela fantasia, o perverso considera-se como um sujeito que “sabe” a verdade do gozo. O neurótico recusa a fantasia e “não sabe” do seu desejo. O perverso já sabe o que deseja; para ele, o desejo não é uma pergunta, mas uma resposta. Segundo Miller (1997), a fantasia é alimentada pela substância do gozo. Contudo, “esse saber sobre a verdade do gozo” do perverso não implica o reconhecimento de sua divisão; pelo contrário, a manobra da fantasia perversa é recusar a divisão do sujeito em si para fazê-la surgir no Outro. Nas fantasias sadeanas, existe certa “estática”, certa repetição ou monotonia, pois, apesar das variações nas fantasias, há uma mesma base, invariável, que pode ser reduzida numa fundamental. O paradoxo da fantasia em Sade é que o sujeito (dividido) aparece ao lado da vítima, e não de quem produz a fantasia. Produzir a angústia no parceiro é produzir nele a manifestação de sua falta. O perverso não tem nada a ver com a castração. Em Sade, não se trata de usar o parceiro como objeto; trata-se, na sua fantasia, de tomar o parceiro como um sujeito. Impingir dor ao sujeito é a sua maneira de obter o ponto puro do sujeito, de imputar-lhe a castração.

Os conceitos de gozo e real são aprofundados nas obras posteriores de Lacan. Se, nesse tempo de sua formulação teórica, a *Coisa* é inatingível e exterior ao campo da significação, o sujeito só tem a ilusão de tocá-la via fantasia. É enquanto recalçada que a *Coisa* se inscreve na cadeia significante. A *Coisa* passa, gradativamente, a ser tomada na obra lacaniana sob a forma das *espécies da Coisa*, que se transformam em objetos a.

Ao estabelecer a fórmula da fantasia como $\$ \diamond a$, Lacan realiza uma aproximação entre o sujeito, representado no campo significante, e o objeto, enquanto real. O gozo passa a ser resto da cadeia significante, um resíduo, um resto impossível de ser apreendido pelo simbólico. A via para o acesso ao desejo é abrir mão do gozo, submetendo-o à castração, como destaca Lacan (1997) no *Seminário 7*. O gozo sem lei, ao se sujeitar a ela, ao Nome-do-Pai, deixa um resto não absorvível pelo simbólico.

No *Seminário 11*, Lacan sublinha que “a pulsão não é a per-

versão” (Lacan, 1993, p. 172). A pulsão não determina a estrutura clínica, mas a posição do sujeito em relação às modalidades de gozar. O que define a perversão é o modo pelo qual o sujeito se coloca. A pulsão introduzida no campo das representações determina gramaticalmente o lugar do sujeito nas coordenadas do gozo. O objeto escolhido pela pulsão conserva sempre o caráter de fetiche, pois ocupa o lugar daquilo do qual o sujeito está simbolicamente privado.

Vivemos numa sociedade escópica, que implica em uma modalidade de gozo ligada à pulsão escópica. Ao diferenciar o olhar da visão, Lacan acrescenta a pulsão escópica à lista das pulsões, possibilitando localizar o gozo na sociedade escópica. Ao abordar o objeto olhar, Lacan (1993) destaca o caráter ambíguo da pulsão escópica. Ele diferencia visão e olhar, identificando o olhar com o objeto. O olhar é o objeto a no lugar do Outro. Na experiência especular, existe um ponto cego, uma parte faltante, que corresponde ao que do registro real não é especularizável. O olhar é esse objeto perdido e repentinamente encontrado, na conflagração da vergonha, pela introdução do outro. Ao nos relacionarmos com o mundo, tal como constituído pela visão, algo escapa e se transmite de piso a piso, para ser sempre em certo grau elidido, que é o olhar. Lacan diferencia o olhar ou o escópico (real) da visão ou do especular (imaginário). A dimensão escópica, apesar de não poder ser vista, dá razão àquilo que se vê (especular).

Para Lacan, o segredo do fascínio pela imagem é o encobrimento da falta e o encobrimento do objeto (olhar). Esse olhar como objeto *a* é encoberto pela imagem e apagado pela visão. Esse é o segredo da beleza, do prazer e do horror da imagem. Ele acrescenta que, de maneira geral, a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. Lacan ressalta que o que o sujeito procura ver é o objeto enquanto ausência. O que o *voyeur* procura e acha é apenas uma sombra. É por isso que ele fantasia. O que ele procura não é o falo, mas sua ausência. “O que se olha é aquilo que não se pode ver” (Lacan, 1993, p. 173). Lacan (1993) retoma o circuito pulsional no texto freudiano para ilustrar que a estrutura da pulsão só se completa verdadeiramente na sua forma invertida, no seu retorno. No momento do ato do voyeur, o sujeito só se situa no ponto final, quando o fecho é atingido. Quanto ao objeto,

o fecho dá a volta em torno dele, e é com ele que, na perversão, o alvo é atingido. No exibicionismo, o que é visado pelo sujeito é o que se realiza no outro. Não é só a vítima que é visada, mas a vítima enquanto referida a algum outro que olha.

Para que se possa compreender melhor o conceito de objeto, Lacan (1993) retoma a noção de traço unário, o núcleo do ideal do eu, para diferenciá-lo do objeto *a*, marcando uma distinção entre eles na função da identificação. Ele situa o traço unário no campo do desejo, constituindo-se no reino do significante, no nível em que há relação do sujeito com o Outro. É no campo do Outro que se determina a função do traço unário. Mas Lacan destaca outra função, que institui uma identificação de natureza singularmente de ordem diferente e é introduzida pelo processo de separação. É pelo objeto *a* que o sujeito se separa e deixa de estar ligado à vacilação do seu ser, ao sentido que constitui o essencial da alienação.

Lacan (1993) começa a introduzir o conceito de inconsciente como modalidade de gozo. O inconsciente, até então, apresentava-se o inconsciente estruturado como uma linguagem. Lacan (1993) apresenta uma versão do inconsciente que funciona como a pulsão, num movimento de abrir e fechar: “Vocês compreendem igualmente que, se lhes falei do inconsciente como do que se abre e fecha, é que sua essência é de marcar esse tempo pelo qual, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido” (Lacan, 1993, p.188). Essa noção de inconsciente é muito mais corpo pulsional do que linguagem; é uma modalidade de gozo pulsional.

A discussão sobre o gozo e a perversão é retomada no *Seminário 16*, por Lacan (2008). Ele ressalta que a relação do mais-de-gozar com a mais-valia gira em torno do objeto *a*. O objeto *a* é efeito do discurso analítico. Lacan afirma que a função do gozo é uma relação com o corpo. Todo o nosso acesso ao gozo é comandado pela topologia do sujeito. O sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo o que consegue são práticas de recuperação. O que o sujeito recupera não tem a ver com o gozo, mas com a sua perda. Assim, Lacan diferencia o mais-de-gozar do gozo. O mais-de-gozar corresponde à perda do gozo.

O gozo é, portanto, relacionado à repetição. Retomando a noção de traço unário, Lacan (2008) mostra a sua relação com

a repetição: “nesse traço unário reside o essencial do efeito do que, para nós, analistas, no campo em que lidamos com o sujeito, chama-se repetição” (Lacan, 2008, p. 119). O objeto perdido é almejado, num esforço de reencontro, de revivência do gozo, e ele só pode ser reconhecido pelo efeito da marca instaurada pelo traço unário. No entanto, “a própria marca introduz no gozo a alteração da qual resulta a perda” (Lacan, 2008, p.119). Lacan esclarece que a nossa experiência na análise confronta-nos a todo instante com a perda, que não é imaginária, narcísica, mas simbólica. Esse efeito simbólico inscreve-se no vazio que se produz entre o corpo e seu gozo, na medida em que é a incidência do significante, do traço unário, que o determina.

Há uma relação entre o objeto perdido, objeto *a*, e o lugar chamado Outro. O traço unário seria o campo completado do Outro, e o objeto *a*, a falta recebida do Outro. Lacan explica o gozo masoquista como um gozo analógico: “Nele, o sujeito assume analogicamente a posição de perda, de resto, representada pelo *a* no nível do mais-de-gozar” (Lacan, 2008, p. 132). Em seu esforço para constituir o Outro, o sujeito joga com a proporção que se furta, aproximando-se do gozo pelo caminho do mais-de-gozar. Assim, Lacan postula que a perda que visamos, a qual está no horizonte do nosso discurso, aquela que constitui o mais-de-gozar, é apenas um efeito da postulação do traço unário. O objeto *a* é o que está em causa e faz com que todos estejamos em um discurso qualquer.

Ao discutir a clínica da perversão, Lacan (2008) ressalta que o sujeito é efeito do simbólico no real. Ele retoma o lugar do Outro a partir da fórmula $S()$ para postular que o lugar do Outro como esvaziado de gozo não é apenas um lugar desobstruído, mas algo que, por si só, estrutura-se pela incidência significativa. É isso que introduz nele essa falta. Nesse momento, ele retoma as pulsões escopofílica e sadomasoquista para discutir a perversão. Ele mostra como, diferente do que normalmente se afirma, o perverso não é aquele que sente desprezo pelo outro. O perverso é aquele que se consagra a tapar o buraco do Outro; ele defende a existência do Outro.

Para Lacan (2008), o neurótico sonha com a perversão para

sustentar o desejo. Mas, diferentemente do perverso, o neurótico quer ser o Um no campo do Outro. É no nível do narcisismo secundário que se apresenta o problema do objeto a para o neurótico. O neurótico visa a uma relação não de suplemento, mas de complemento no Um. Para ele, trata-se da impossibilidade de fazer o objeto a entrar novamente no plano imaginário, em conjunção com a imagem narcísica. O neurótico está fadado ao fracasso da sublimação.

O importante a recuperar para essa reflexão é que, a partir da discussão sobre a perversão, Lacan chega à estrutura das pulsões, mostrando que elas revelam que um furo topológico pode fixar, por si só, toda uma conduta subjetiva. A pulsão, portanto, não é a perversão enquanto estrutura clínica. Existe sempre uma dimensão de gozo que escapa às determinações simbólicas.

No *Seminário 20*, Lacan (1985) reelabora o conceito de gozo, agora não mais partindo da supremacia do simbólico, mas do real. Este passa a ser irreduzível, apresentando uma autonomia em relação ao simbólico. A dimensão do corpo é retomada na relação com o gozo: “Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza” (Lacan, 1985, p. 35). Gozar tem essa propriedade fundamental de ser o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro, que o Outro o simboliza, como ilustra Sade. Lacan, então, diferencia o gozo fálico, ou gozo do homem, do gozo da Mulher. No *Seminário 23*, Lacan situa um gozo fora do inconsciente, fora do registro da verdade, fora da ordem do semblante, não significantizável, um gozo não contável (Najles, 2009).

Miller (2000) destaca seis paradigmas do gozo na teoria de Lacan, o que permite uma síntese das diferentes perspectivas sobre o gozo na sua obra. Muito resumidamente, relacionando o gozo com os três registros da realidade psíquica, podemos dizer que, no primeiro paradigma, há uma imaginarização do gozo – o gozo diz respeito ao eu. No segundo paradigma, há a significantização do gozo – a pulsão é transcrita em termos simbólicos, e o simbólico sobrepõe-se ao imaginário. No *Seminário 7* (Lacan, 1997), surge o gozo como impossível – o gozo é da ordem do real e há uma profunda disjunção entre o significativo e o gozo. No quar-

to paradigma (*Seminário 11* - Lacan, 1993), o gozo deixa de ter um caráter absoluto e maciço e passa a ser fragmentado, distribuído nos objetos a – existe uma nova aliança entre o simbólico e o gozo. No quinto paradigma, o gozo é incluído no discurso (*Seminário 17* - Lacan, 1992) – o significante é o aparelho de gozo. O sexto paradigma é orientado pela não-relação sexual (*Seminário 20* - Lacan, 1985) – o gozo surge como o gozo do corpo vivo, disjunto do Outro; é um gozo solitário, do próprio corpo, o gozo Uno.

Essa retomada de Lacan permite estabelecer alguns pontos fundamentais para essa discussão. Vimos como Lacan (1997), no *Seminário 7*, apresenta o gozo como transgressão, prazer sexual no corpo, sendo um componente estrutural do sujeito. No *Seminário 20* (Lacan, 1985), surge a não-relação sexual, a ausência de um significante sexual. No campo masculino, o gozo é definido como gozo fálico; no campo feminino, há o gozo fálico e o gozo suplementar, como Outro gozo. O gozo fálico nos mostra como o simbólico também é parasitado pelo gozo. O falo é o índice de gozo, é o significante do gozo. O inconsciente deixa de estar definido a partir da palavra para estar definido pela função do escrito. A escritura é disjunta da palavra. A definição de inconsciente passa a ser a de um saber cifrado. Mas existe um elemento não cifrável: a relação sexual. Ela está fora do campo simbólico, pois é impossível de cifrar. Em seu lugar, aparece a cifra fálica. O inconsciente é o que se lê, é da ordem do que se escreve. O inconsciente freudiano é a gramática, que se revela na linguagem, com a escritura. “A escrita, então, é um traço onde se lê um efeito de linguagem” (Lacan, 1985, p. 164). A escritura oferece o acesso direto ao gozo.

Como nos adverte Lacan (2009), a letra é consequência do significante. Ela se destaca no momento em que cai como literalidade que vivifica o *falasser*. O sulco escavado é o receptáculo que acolhe o gozo, onde este se aloja e escorre. A chuva de linguagem faz escrita de gozo. O gozo *ex-siste* como resposta real do sujeito. Existe sempre um excesso que não se submete à cadeia significante e um modo de o sujeito presentificar esse excesso. Há uma escrita de gozo, uma marca de gozo que resiste e é irreduzível ao simbólico. Dá-se uma impossibilidade estrutural de absorver todo esse excesso. O conceito de gozo, abordado nos textos de Lacan como estrutural, transgressão, excedente, resto ou impossível, é

tanto um obstáculo quanto aquilo que impulsiona o sujeito, coloca-o em marcha.

Podemos concluir que essa marca de gozo como algo que resiste e insiste, esse excesso, inscreve-se e se atualiza nos traços de perversão, localizáveis nos sintomas, nas fantasias e condutas sexuais dos neuróticos. Esses traços de perversão diferenciam-se da estrutura clínica perversa. Não se trata do desmentido da castração que define a estrutura perversa, mas de traços de perversão. Há algo do gozo que se deixa escapar, para além do gozo fálico, remetendo à dimensão da letra (Lima, 2009).

A discussão sobre uma possível *perversão generalizada* na contemporaneidade não pode se basear, portanto, na estrutura clínica perversa, mas nos traços de perversão. Interessa-nos, particularmente, as modalidades de gozo em sua relação com a cultura. Sabemos que os traços de perversão se impõem sobre os sujeitos, levando-os à escolha dos objetos pulsionais como possibilidades de gozo. Interrogamos as incidências do discurso capitalista sobre os modos de gozar contemporâneos. Em que o discurso capitalista favorece essa irrupção de gozo, podendo levar a uma perversão generalizada na contemporaneidade?

O Discurso Capitalista

A teoria dos discursos foi elaborada por Lacan para formalizar os laços sociais entre os homens. As relações entre os seres humanos se sustentam por meio dos discursos. A noção de discurso, segundo Lacan, visa à inscrição daquilo que funda a palavra nos seus efeitos. O discurso, portanto, enquanto articulação significante, funda um vínculo social instaurado pela palavra. Por outro lado, nessa articulação significante, há um exercício de poder. No *Seminário 17*, Lacan (1992) afirma que todo discurso é de dominação. Certa ação (praticada pelo agente do discurso) é exercida sobre aquele a quem se dirige a palavra (o outro). Assim, o discurso funda um poder, na medida em que supõe o uso da palavra, e algo é produzido, como efeito dessa relação (produção). Mas quando alguém dirige a palavra a outro, a verdade é a dimensão oculta, que escapa à captura do dito – é irredutível ao dito. O sujeito que fala não tem a verdade daquilo que diz. Lacan (1992) estabelece, por-

tanto, quatro lugares (agente, verdade, outro, produção), conforme pode ser visto na Figura 1. As flechas indicam a direção da mensagem e, ao mesmo tempo, o sentido da relação sincrônica entre os dois lugares. Há uma irreducibilidade entre a verdade e a produção.

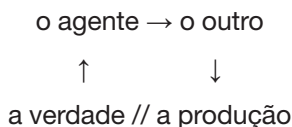


Figura 1. Os quatro lugares.

O lugar do agente é o lugar do “dominante”. Na teoria dos discursos, cada discurso apresenta um elemento diferente no lugar dominante. Esse elemento, no lugar de agente, domina o laço social. O lugar da verdade, escamoteado pela barra, é o que sustenta a verdade do discurso. O lugar do outro é o lugar do dominado, daquilo que se pretende dominar. O lugar da produção refere-se ao que o outro de cada laço social deve produzir. Os termos que ocuparão esses lugares, ou seja, as funções em relação às quais se situa o sujeito que fala, são quatro: o significante inaugural (S1), o saber (S2), o sujeito (\$) e o objeto (a).

Os laços sociais escritos pelos quatro discursos se constituem como possibilidades diante da impossibilidade da relação sexual. O “mal-estar” na civilização é representado nos discursos por esse elemento heterogêneo, o objeto a, parte excluída da linguagem, aquilo que a civilização exige do homem renunciar. Mas o gozo também se presentifica no campo significante como traço unário (S1), que inaugura a irrupção de gozo, e como saber (S2), enquanto meio de gozo. Como perda e produção de gozo, próprios à repetição, ele é representado pelo objeto a (mais-de-gozar). O sujeito (\$), enquanto significante barrado, é o sujeito do inconsciente, que não pode ser representado na cadeia significante – é uma resposta real da repetição significante do gozo. É a repetição do S1 que constitui o S2 como saber inconsciente. Lacan identificou também o objeto a com o supereu, que, como rebotalho da civilização, retorna na sua modalidade de supereu como a voz que critica e o olhar que vigia.

Lacan (1992) formaliza quatro tipos de discursos: o dis-

curso do mestre, da histórica, do analista e da universidade. Posteriormente, ele estabelece o quinto discurso: o capitalista. Os discursos vão se constituindo por um quarto de volta a partir do discurso do mestre, girando no sentido horário.

Discurso do mestre: $\underline{S1} \rightarrow \underline{S2}$
 $\$ // a$

O *discurso do mestre* é o discurso por excelência da dominação. Nele, o dominante é a lei, que encarna o mestre e leva o outro a produzir objetos de gozo. No discurso do mestre, o governo parece se instaurar a partir de leis, projetos ou programas (S1), mas, na verdade, o que está escamoteado é que existe sempre sujeitos (\$) sustentando esse governar.

Discurso da histórica: $\underline{\$} \rightarrow \underline{S1}$
 $a // S2$

No *discurso da histórica*, o sintoma assume a posição dominante. A divisão do sujeito está expressa no sintoma. A histórica se dirige a um Outro como mestre (S1), para que ele produza saber (S2). Lacan (1992) demonstra que a verdade da histórica precisa ser o objeto *a* para ser desejada.

Discurso do analista: $\underline{a} \rightarrow \underline{\$}$
 $S2//S1$

No discurso do analista, o mais-de-gozar assume a posição dominante, ou seja, o analista, na posição de objeto, dirige-se ao outro como sujeito, para que ele produza um significante de sua singularidade. É do lado do analista que há saber. O saber, aqui, ocupa o lugar da verdade: “É do seu lado que há S2, que há saber

– que ele adquira esse saber escutando seu analisante, quer seja um saber já adquirido, localizável, isto pode, em um certo nível, ser limitado ao *savoir-faire* analítico” (Lacan, 1992, p. 33).

Discurso da universidade: $S_2 \rightarrow a$

$S_1 // \$$

No discurso da universidade, o saber (S_2) ocupa a posição dominante e se dirige ao outro como objeto (a), para produzir o sujeito dividido ($\$$). Nesse discurso, a educação se dá pela aplicação do saber como universal, que, no entanto, é sustentado por autores ou inventores (S_1) desse saber.

O discurso do capitalista foi proferido por Lacan na conferência de Milão, em 12 de maio de 1972 (Lacan, 1978). Ele introduz uma modificação no discurso do mestre para caracterizar a nossa civilização. Com a inclusão desse quinto discurso, há, portanto, uma mudança na teoria dos quatro discursos.

No capitalismo, o mais-de-gozar, produzido e condensado por meio do objeto a , ganhou o caráter de um “mais” de valor produzido e condensado em *mercadorias*. No lugar do mais-de-gozar, surge a mercadoria. O discurso do mestre na atualidade é o discurso do capitalismo. Ele não se constitui a partir de um quarto de giro de letras, como os outros discursos, mas se deduz por uma torção do discurso do mestre. Lacan transforma o discurso do mestre a partir de uma comutação dos termos que ocupam os lugares ao lado do sujeito (à esquerda), conservando inalteradas as posições daqueles que estão no lugar do “outro significante” (à direita) (Figura 2).

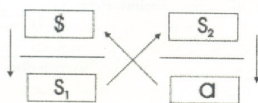


Figura 2. O discurso do capitalista.

Em certo momento da evolução do conhecimento, o mestre se apropriou do saber que era produzido pelo escravo. O escravo, antes, era o que trabalhava e ocupava o lugar do saber e do gozo (à direita). Ele detinha o saber sobre o trabalho que produzia. As ciências e a própria universidade, mais tarde, determinaram uma mudança dessa relação, universalizando o saber do escravo. Transmutado em um saber de mestre, ele passou a circular no mercado com valores especiais de troca, de uso e, ainda, agregado de certo poder. Essa condição passou a fazer parte da própria dimensão da linguagem, de alguma forma. Houve, portanto, uma modificação no estatuto do saber, responsável pela transmutação do discurso do mestre antigo para aquele que se constituiu como o capitalista.

Lacan partiu da lógica capitalista construída por Marx ao introduzir o conceito de mais-de-gozar, derivado do conceito de mais-valia. Na teoria marxista, o valor está vinculado ao trabalho e a mais-valia refere-se ao trabalho não pago. O discurso do capitalista corresponde a um deslocamento a partir do discurso do mestre. O gozo produzido neste discurso ganha um caráter contábil quando passa a valor relativo a um mercado.

Ao aproximar o conceito marxista de mais-valia do seu conceito de mais-de-gozar, discussão iniciada no seminário da *Ética*, Lacan relaciona o mestre com o capitalista e o escravo com o trabalhador, a fim de fazer uma reflexão sobre a lógica capitalista. Lacan comenta que Marx parte da função de mercado. O trabalho, para Marx, é comprado – há um mercado de trabalho. É a relação com o trabalho que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder. A separação entre capital e trabalho engendra uma perda do lado do trabalhador (do escravo) e uma apropriação de um mais-de-gozar (a mais-valia) por parte do mestre (no caso, o capitalista), de forma que o escravo fica numa relação de alienação da fruição do produto e da razão pela qual trabalha. Já o escravo antigo detinha um saber-fazer com o gozo. O mestre antigo não queria saber, era o escravo quem sabia fazer. O mestre moderno se apropria do saber do escravo, expropria o gozo do escravo e o transforma em lucro. O escravo fica privado do usufruto do seu trabalho e do saber sobre o conjunto da produção.

O capitalismo introduziu o poder liberal, alterando completamente os hábitos do poder. O poder do capitalismo é camuflado, secreto e anárquico, pois, com a ascensão da ciência, é dividido contra si mesmo por seu aparelhamento, pois a ciência avança para além do seu controle. A globalização do saber apropriado do escravo, tendo adquirido um estatuto de “objeto”, ao qual tem sido agregado um valor de mercado, permitiu deduzir o discurso do capitalista. O saber passa a valer o quanto se pode vender para ele e comprar dele. Nessas condições, o “próprio trabalhador” também vai se transformar num valor de mercado que pode ser vendido e comprado, ou seja, ele tem seu “passe” colocado à venda.

Para Marx, existe algo do trabalho e do gozo do proletário que se constitui como “um a mais”. Lacan retomou a noção de “mais-valia” transformando-a em “mais-de-gozar” para definir algo que não deve ser entendido como uma alienação do trabalho do escravo ou do proletário, mas que corresponde a essa condição de que aquilo que se produz é pago com o gozo. Trata-se de algo do qual o sujeito tem que se desembaraçar.

As Incidências do Discurso Capitalista sobre os Modos de Gozo Contemporâneos

Delícia

Olá, procuro você que esteja afim de um papo bem gostoso, sensual, exótico, erótico e com muito tesão. Estou te esperando. Beijos nessa tua boca carnuda e molhada.

(Texto de um Blog)

A leitura de textos escritos por jovens em seus *blogs* permitiu identificar traços de perversão que implicam modos de gozar contemporâneos (Lima, 2009). Alguns *blogs* são marcadamente

exibicionistas, caracterizados por uma exposição pública de fotos insinuantes ou de nudez explícita. Alguns textos são completamente ofensivos, agressivos ou autoagressivos, nos quais seus autores revelam um grande ódio pela vida e pelas pessoas, ou mostram uma escrita sem véus, em que o sexo é totalmente desvelado, em sua forma mais crua. Muitos apresentam letras, palavras, códigos, frases soltas, recortes de imagens e cores sem uma ordenação ou coerência. São textos de fragmentos, da ordem do sem-sentido. Poderíamos dizer que são escritas de gozo?

O que essa forma de escrita revela sobre a contemporaneidade? A discussão sobre o declínio do pai se faz importante para relacionar a inexistência do Outro com a servidão do sujeito ao mais-de-gozar insaciável na época atual. Existem diferentes versões do pai nos textos de Lacan. Em primeiro lugar, Lacan introduz a noção de Nome-do-Pai como sustentação da ordem simbólica. O pai é o significante da lei, portador do interdito. Essa concepção inicial está apoiada na teoria freudiana do Complexo de Édipo, que estabelece o pai como fundamento do laço social reduzido a um símbolo, na condição de pai morto. A operação da metáfora paterna substitui a dimensão do desejo materno pela dimensão da lei paterna, introduzindo uma nova significação no mundo simbólico do sujeito. O pai é agente do recalçamento do gozo da mãe, abrindo a possibilidade da sublimação. Nesse primeiro momento do ensino de Lacan, a metáfora paterna traduz a subordinação do imaginário (campo da relação erótico-agressiva) ao simbólico (campo da relação da palavra). Ao anular sua própria condição de ser vivo, o pai atinge o *status* de função simbólica, reduzida a um Nome.

Nos seminários *A relação de objeto* (Lacan, 1995) e *As formações do inconsciente* (Lacan, 1999), o autor introduz a noção de um pai não só que proíbe o desejo do filho ou o priva de sua mãe, mas a de um pai que permite e dá. O pai real é marcado como aquele que tem o falo e como aquele que o dá, sendo decisivo para a identificação do filho à sua posição sexuada. A presença do pai surge como aquela que causa impacto no desejo da mãe enquanto mulher. Assim, temos duas versões do pai: o que intervém simbolicamente e o de direito, que intervém como pai real na relação. O pai não aparece como aquele que opõe o desejo à lei,

mas, ao contrário, como aquele que une o desejo à lei. Há um enlace entre o interdito e o desejo.

O percurso do ensino de Lacan sobre a questão do pai pode ser pensado como um deslocamento do simbólico para o real. A noção de Nome-do-Pai passa a ser designada como uma função de nó, que múltiplos substantivos, inclusive o próprio pai, podem desempenhar. No lugar de um significante primeiro que garantia o conjunto do significante e fundava uma ordem necessária, surge uma fundação contingente, encarnada na diversidade dos significantes mestres. Há um deslocamento do pai, de seu valor universal, para aquilo que se excetua no universal, daquilo que, na lei, não é ditado pela lei. O Nome-do-Pai deixa de ser idêntico ao Outro para tornar-se apenas uma máscara que vela a sua inconsistência. Dessa pluralidade, o pai transmite uma função de exceção, uma versão da causa do desejo, pois é tomado na particularidade de seu desejo. A escolha de um gozo, e não de outro, daquele que é causa do desejo por uma mulher é, portanto, decisiva para que a função de exceção se torne modelo.

De Lei e fundamento universal a uma multiplicidade de suplentes, como roupagens do objeto *a*. Do pai inicial, morto e reduzido a um símbolo, a um pai vivo. Da unicidade à multiplicidade de exceções à lei. Da universalidade à particularidade do objeto a que um homem retira do corpo de uma mulher. Surge, a partir do desejo do pai, da versão pai do gozo, a pai-versão: única garantia de sua função de pai, que é a função de sintoma.

Nessa perspectiva, ao considerar o declínio do pai, não estamos abordando apenas a dissolução progressiva dos papéis tradicionais da autoridade na nossa sociedade. O declínio do pai diz respeito a uma mudança no próprio estatuto paterno, que, da noção de ordem simbólica e do portador do interdito, desloca-se para uma multiplicidade de nomes que fazem suporte à sua função, tornando-se apenas um artifício, uma suplência da não-relação sexual. Acompanhamos o declínio da função do pai desde a modernidade, a qual, com o advento e o desenvolvimento da ciência, promoveu uma separação entre o Estado e a religião. O Deus da Antiguidade e da Idade Média, que sustentava certa coesão entre os domínios econômico, social, político e religioso, declinou no mundo moderno. Se o discurso religioso era até então hegemônico, integrando os

domínios da vida pública e privada, o advento da modernidade declinou a religião e ela passou a ser assunto da consciência privada.

Como observa Santos (2006), os representantes no poder não se autorizam da palavra de Deus e não apresentam uma verdade única, plena. Eles não fundam a verdade. Eles não têm autoridade simbólica. Esses representantes paternos estão marcados pela impotência. O pai da modernidade é, por definição, alguém que não está à altura da sua função. Santos (2006) comenta que esse novo regime de discurso, o discurso da ciência, o qual exige que o sujeito faça valer a verdade pela argumentação e demonstração, retirando dele a potência de emitir o significante enquanto fundador de uma verdade oracular, demonstra a função paterna como uma função esvaziada do objeto a. Mas, segundo Santos (2006), Freud descobre que há um regime de discurso em que essa potência paterna retorna. O discurso do inconsciente faz valer o Nome-do-Pai, com sua potência ordenadora e fundadora da verdade. Como dizia Lévi-Strauss, o mito do Complexo de Édipo é o último grande mito que a ciência abriga e que traz de volta o pai com valor divino, oracular, à margem do discurso da ciência que o recalçou. Mas, como bem salienta Santos (2006), o valor do pai de família não excede o domínio familiar, pois sua potência ou palavra está limitada a um novo regime discursivo, dentre os vários regimes discursivos da ciência. Mesmo tendo potência no nível inconsciente, ela não é assegurada ou validada nas demais instâncias sociais. Assim, na contemporaneidade, o poder não tem poder (Santos, 2006).

De acordo com Miller e Laurent (1998), o reino do Nome-do-Pai é o domínio freudiano. Lacan consagra a inexistência do Outro. Lacan, inicialmente, formula essa inexistência através do matema S (A), significante do Outro barrado, que posteriormente vai culminar na formulação pluralista dos Nomes-do-Pai. Inaugura-se a época da errância, a psicanálise da época dos *não-tolos*. Miller e Laurent (1998) apontam que eles não são mais nem menos tolos quanto ao Nome-do-Pai, quanto à existência do Outro. Eles sabem, explícita ou implicitamente, desconhecendo-o, mas sabem que o Outro não é senão semblante. Inaugura-se, portanto, a época em que tudo não é senão semblante. Nesse ritmo acelerado contemporâneo, há uma desmaterialização vertiginosa, época em que o sentido do real tornou-se uma questão.

Há uma crise do real, segundo Miller e Laurent (1998). A imersão do sujeito contemporâneo nos semblantes faz do real uma questão para todos. Uma questão que se desenha sobre fundo de angústia. Ele destaca a inversão paradoxal do discurso da ciência. Desde a idade clássica, o discurso da ciência tem fixado o sentido do real para a civilização. O mundo dos semblantes, resultado do próprio discurso da ciência, tem levado à destruição da ficção do real.

A globalização tem efeitos decisivos sobre a subjetividade contemporânea. Miller denuncia o surgimento de uma civilização *no singular*, de uma hegemonia científica e capitalista, de uma ascendência totalitária, que se designa como globalização. “Essa globalização acarreta, atravessa, fissura e mesmo, talvez, já fusione as civilizações” (Miller & Laurent, 1998, p. 7). Os autores observam que a subjetividade contemporânea é arrastada, cativada e enrolada num movimento que a submerge numa escala industrial, com semblantes produzidos de forma cada vez mais acelerada. O simbólico, longe da condição de perfurar o imaginário, é escravizado ou funciona em continuidade com o imaginário. O simbólico se submete à imagem. Esta se torna, portanto, a única forma de transmissão de conhecimento que pode se adequar a essa demanda de rapidez e imediatez.

A ficção apaga a dimensão da verdade. Miller e Laurent (1998) destacam que, se a verdade sempre tem estrutura de ficção, na atualidade, a estrutura de ficção fez submergir a verdade, engoliu-a. Para Miller e Laurent (1998), não se está na época do mal-estar da civilização, mas na época do impasse, patente no nível da ética. A ética capitalista das virtudes, solução vitoriana que ainda existia na época de Freud, foi transportada e, quando retorna, hoje, é sob formas inconsistentes e derrisórias. Quando não se encontra mais uma nova ética, ela passa a ser procurada pela via dos comitês de ética. Há uma falência do humanitarismo, que não consegue resistir ao cálculo universal da mais-valia e do mais-de-gozar.

Há uma horizontalidade das identificações. A inexistência do Outro implica a promoção do laço social no vazio que ela abre. A identificação faz laço social. Ao comparar a identificação na Europa e nos Estados Unidos, Miller e Laurent (1998) observam que, enquanto na Europa se pratica a identificação vertical ao líder, o qual

aciona a sublimação de uma forma poderosa, os Estados Unidos a sacrificam em benefício do que se pode chamar de identificação horizontal dos membros da sociedade entre eles (não identificação ao mais-um, mas aos membros da sociedade entre eles).

Essa identificação horizontal é ampliada pela informática. Atualmente, vivemos em rede, tendo a possibilidade de acesso a qualquer tipo de informação, sem limites e sem um líder que detenha um saber. Da mesma forma, não há barreiras geográficas para a comunicação. O declínio da função paterna promove o declínio da autoridade, e isso leva qualquer um a se autorizar pela informação que oferece. São milhares de informações na rede multiplicando-se a cada instante.

A civilização, segundo Miller e Laurent (1998), é um sistema de distribuição de gozos a partir de semblantes. Relacionando com o conceito de supereu, eles formulam que uma civilização é um modo comum de gozo, uma repartição sistematizada dos meios e das maneiras de gozar. A inexistência do Outro leva o sujeito a sair em busca do mais-de-gozar. Os mesmos autores diferenciam o supereu freudiano do supereu lacaniano: o primeiro produziu o interdito e a culpabilidade; o segundo produz o imperativo: goze! Este é o supereu da nossa civilização.

Os grandes ideais declinam na sociedade globalizada. Miller e Laurent (1998) comentam que, na atualidade, somos confrontados a uma perda de confiança nos significantes mestres e a uma nostalgia dos grandes ideais. Para eles, os comitês de ética generalizados são onde a subjetividade de nosso tempo tenta restaurar o sentido moral do Outro, nos tempos de fuga do sentido, do paradoxo da fusão dos gozos e de sua segregação. De diferentes maneiras, tenta-se constituir comunidades suficientemente estáveis para fazer face ao gozo do sujeito.

Acompanhamos o resultado da mercantilização dos objetos construídos para o gozo pela tecnologia. Esses objetos prolongam a satisfação pulsional e favorecem a ilusão de uma possível plenitude de satisfação. Os sujeitos ficam servos de um mais-de-gozar insaciável. Diferentemente do que se passa na estrutura perversa, em que o sujeito tem uma relação fixa com o objeto fetiche, na *perversão generalizada*, o sujeito joga com objetos intercambiáveis disponíveis na cultura.

Retomando o texto de Freud, *O mal-estar na civilização* (Freud, 1974/1930), Lacan (2008) comenta que, na teoria dos discursos, aquilo que se acha excluído da civilização – esse resto ou rebotalho de gozo – é, na verdade, o que estrutura toda a civilização. O supereu, como imperativo de gozo, é uma instância crítica e de vigilância. Essas funções de crítica e de vigilância são encontradas exatamente nas representações dos objetos a por excelência: o olhar e a voz. Esses objetos a, como rebotalhos de gozo e instâncias de controle, estão presentes de forma contundente na nossa cultura.

Lacan (1995), ao comentar a diferença entre visão e olhar, resalta que o mundo, o espetáculo do mundo, é *onvoyeur*, mas não é exibicionista. “Quando começa a provocá-lo, então começa também o sentimento de estranheza” (Lacan, 1995, p. 76). “No estado de vigília, há elisão do olhar, elisão do fato de que não só isso olha, mas que isso mostra” (Lacan, 1995, p.76). Assim, a divisão entre a visão e o olhar aponta para o real, o estranho, aquilo que, para além do fascínio, mostra o horror.

A possibilidade de se “penetrar” no cotidiano alheio através desse olhar exerce grande fascínio sobre as pessoas, como demonstram os programas “de grande audiência” da televisão chamados *reality shows*, como o “Big Brother”, e as diferentes formas de exibição pública no ciberespaço, como as exposições de fotos pessoais e as diversas formas de escrita de si nas diferentes redes sociais da internet. É exatamente ao buscar o mais íntimo do outro que o sujeito se depara com o *éxtimo*, que causa o estranhamento e o horror.

Na contemporaneidade, o discurso do capitalismo tem produzido, sem cessar, objetos sob a forma de olhar e de voz. Tais objetos parecem vigiar e comandar os sujeitos através das câmaras instaladas em ruas, prédios e elevadores, ou através dos aparelhos eletrônicos que anunciam os produtos a serem consumidos ou a direção a seguir no trânsito.

Com o declínio da função paterna, a singularidade desaparece. A globalização promove a homogeneização de pessoas e valores. Nessa cultura global, uma forma que o sujeito encontra de se particularizar é se servindo da particularidade do objeto do seu gozo. Esse objeto é particular, mas não é singular, não é o resultado da produção de um sujeito. Ele é industrializado e oferecido a todos, transformado em um objeto ideal pela mídia e colocado à disposi-

ção pela indústria do consumo. São criados vários grupos que, no lugar de terem o Nome-do-Pai como ponto em comum, isto é, no lugar de terem colocado um nome próprio na posição de ideal, colocaram o objeto do seu gozo.

Comunidades inteiras são criadas com base num certo mais-de-gozar que se caracteriza pela não particularidade, como ressalta Santos (2006). O objeto mais-de-gozar apaga a distinção, reduzindo os grupos à comunidade de adictos. Colocar o objeto a no lugar do Nome-do-Pai e fazer um grupo tem o efeito de abolir as diferenças, porque a relação do sujeito com o Ideal do Eu requer uma operação de recalque. Só assim surge a interpretação, a subjetivação. Se um objeto é promovido no lugar de agente, o resultado é o surgimento de um laço que dispensa a singularidade do sujeito, apaga-a, prescindindo da interpretação e da subjetivação.

O declínio da função paterna leva a uma perda do desejo. Soler (1998) comenta que, na atualidade, vivemos uma fragmentação do significante amo, acompanhada da multiplicação dos significantes amos, que corresponde à queda dos ideais na modernidade: do matrimônio, da responsabilidade paterna, da responsabilidade no nível da vida familiar, da educação, da vida dos cidadãos etc. A queda dos ideais clássicos e a pluralização de novos ideais levam a uma fragmentação. Como consequência da fragmentação dos significantes amos, temos: “nenhuma proibição universalizante” – tudo é permitido ou nada é proibido. Há o desaparecimento do desejo. As proibições não têm o papel de sustentar o desejo.

Assim, o gozo é oferecido na mídia de maneira praticamente universal, por intermédio dos objetos da ciência. Quando a inexistência do Outro se torna evidente e os ideais se desvanecem, observam-se formas de satisfação marcadas pela promoção do objeto a. O declínio do viril, a solidão, a segregação e a degradação do amor são resultados dos efeitos do discurso capitalista sobre o sujeito. A ciência moderna não se interessa pela dimensão subjetiva, oferecendo objetos que fazem calar o sujeito, como os remédios que prometem solução para o mal-estar da cultura e tentam obscurecer a questão do desejo. O sujeito busca se satisfazer por meio dos objetos ofertados pela cultura, como ilustra o *blog* de uma adolescente:

Ah!!! Comprei a [nome da revista] desse mês com a Abril na capa! A revista vem ótima, cheia de dicas de esmaltes

(amo!!!) e acessórios fofos que custam os olhos-da-cara (outros, nem tanto). Sem contar as milhares de promoções e os pôsters de vários gatinhos.

Considerações Finais: Existiria uma Perversão Generalizada na Contemporaneidade?

Ao abordar os conceitos lacanianos de gozo e perversão, podemos concluir que a perversão generalizada não diz respeito à estrutura clínica perversa, mas aos traços de perversão que se impõem numa cultura em que o mais-de-gozar ocupa o lugar de comando. Diferentemente do perverso por estrutura, que se mantém fixado ao objeto de sua perversão, na *perversão generalizada*, o sujeito joga com objetos intercambiáveis. Uma consideração interessante sobre o lugar dos objetos de consumo na atualidade é feita por Merlet (2007). Segundo o autor, a perversão generalizada não é nada mais do que o efeito e o resultado da mercantilização dos objetos vertidos para o gozo pela tecnologia. Esses são objetos fetiches que engendram um mais-de-gozar, no sentido da mais-valia de Marx. O uso deles pode prolongar a satisfação pulsional, no entanto, não mudam o caráter de *vazio* que caracteriza a pulsão. Na atualidade, os sujeitos estão tão conectados quanto desconectados, servos de um mais-de-gozar insaciável.

A contemporaneidade é regida pelo mercado. Brousse (2007) considera que vivemos uma nova variação do discurso do mestre. Ela extrai quatro elementos constituintes do discurso do mestre atual: o mercado comum, isto é, a universalidade de um imperativo de troca como novo significante-mestre; o procedimento ou protocolo como modalidade do saber; a rede, à medida que vem no lugar do sujeito, substituindo-o; e o dejetto, pois existe hoje uma nova modalidade de gozo ligada ao estatuto de dejetto:

mercado protocolo
rede dejetto

Brousse (2007) observa que, na contemporaneidade, nada

nem ninguém escapa à troca. O mercado é a forma atual do Um, sendo o lucro o princípio da troca. O modo de funcionamento é regido pela abstração do cálculo da quantidade, que permite a universalização da troca: cotação e concorrência. Trata-se de um mundo de consumidores reais ou virtuais, um mundo de usuários potenciais. As modalidades de troca tornam objeto todo elemento que entra nessa lógica. Tudo se transforma em objeto. Assim, o desejo e o gozo estão afetados. A autora acrescenta que a forma científica do saber obedece a essa mesma exigência de universalidade. A revolução tecnológica no campo da comunicação transforma todo dado em informação, e a informação generalizada é a nova forma de saber absoluto. Os protocolos e procedimentos passam a ser regulamentos válidos para toda ação humana, seguindo a lógica da gestão de massa num mercado global. O saber é submisso à gestão. O sujeito, hoje, encontra-se em rede, e não mais submetido a uma hierarquia. Ele é informado, e não comandado.

A internet vem sendo apontada como uma modalidade de mídia que favorece a interatividade, possibilitando ao sujeito assumir a posição de produtor. Nessa perspectiva, o sujeito escolheria o caminho percorrido na internet, produzindo as próprias informações. No entanto, Brousse (2007) considera que essa produção em série é da ordem de um imperativo de gozo. A autora observa que, na rede, o sujeito está submetido a uma informação infinita, sem princípio de ordenamento, na qual ele pode e deve participar como produtor. A relação do sujeito com o simbólico encontra-se modificada e os modos de gozo também se transformaram. O modo de gozo próprio ao novo discurso do mestre impôs uma nova definição de gozo, generalista, compatível com todo objeto. O novo discurso do mestre não se apresenta como limite ao gozo, mas ele dita um objeto: “se ele pode gozar, é um objeto”. Do *freio ao gozo ao imperativo ao gozo*. O supereu ocupa o posto de comando.

O termo *perversão generalizada* pode ser utilizado, portanto, para relacionar o imperativo contemporâneo “goza!” à lógica capitalista do mercado global. Nesse sentido, podemos compreender alguns sintomas contemporâneos ligados ao supereu: as “patologias ligadas ao excesso pulsional”, como a bulimia e as demais compulsões, e as patologias ligadas ao rebaixamento geral do gozo, como a anorexia.

Para Teixeira (2007), os efeitos dessa lógica inaugurada pelo discurso capitalista aparecem como zonas de devastação no campo do Sujeito e do Outro na contemporaneidade. Os sintomas contemporâneos são inclassificáveis, como resultado da forclusão generalizada do Nome-do-pai enquanto mito do gozo proibido. A autora destaca que a lógica articulada dos quatro discursos supunha que o Nome-do-pai desempenhasse, na fantasia, a junção do desejo com a lei, transferindo a potência simbólica do significante para o imaginário e permitindo transmutar o real do gozo impossível para as vias imaginárias de um real do gozo proibido. Assim, a eclosão generalizada da violência na atualidade comprova a falência da função do imaginário da proibição, apontando os efeitos devastadores do discurso do capitalismo. Se o gozo não é mais impossível, pois a via da fantasia não garante mais que o gozo se limite à transgressão da lei, ele emerge sob a pura forma de um real sem lei, e não contra a lei. Ele se apresenta desencadeado pelas vias do simbólico, desarticulado do imaginário e do real, como puro sem sentido.

Para Ehrenberg (citado por Kehl, 2009), vivemos uma crise identitária que teve seu início na segunda metade do século XX nas sociedades ocidentais. A forma avançada do individualismo moderno teria produzido mudanças significativas na subjetividade. A culpa diante das proibições do supereu passou a dar lugar a sentimentos de insuficiência diante dos novos mandatos de emancipação e liberdade. O homem contemporâneo, como “único proprietário de si mesmo”, sem nenhuma referência para orientar suas identificações, busca *ser idêntico a si mesmo*. Esse imperativo resulta num cansaço extremo diante dessa empreitada de ser autêntico, ousado e original, substituindo os imperativos anteriores, da moral do trabalho, da renúncia e da adequação às normas. A depressão é o resultado da falha dessa empreitada. O depressivo se apresenta como aquele a quem falta alguma coisa para completar o ser (Kehl, 2009, p. 214), ou seja, a depressão é o fracasso da tentativa de ser idêntico a si mesmo. Podemos acrescentar, ainda, que, para além dessa crise identitária, os sintomas contemporâneos revelam uma dificuldade em atender a esse imperativo de felicidade da cultura atual, para o qual nenhum mal-estar é suportado.

Para que o mal-estar seja suprimido, existem as “pílulas da felicidade”, as quais, aliadas a outros objetos de consumo, prometem satisfação plena. Para Laurent (2011), a felicidade é um ideal

verdadeiramente contemporâneo, que aparece frequentemente no discurso publicitário ligado ao todo. Laurent (2011) explica que a felicidade como um “ideal comum a todos” não corresponde à satisfação obtida pela fantasia. É a fantasia, na construção de sua particularidade, que vem definir a existência particular entre a satisfação e o sujeito (Laurent, 2011). Ela traz à luz um gozo particular. O gozo sempre faz obstáculo à definição comum de felicidade. O discurso capitalista impõe um mais-de-gozar aliado aos objetos de consumo, padronizando as formas de gozar e impondo um ideal de identidade.

O discurso capitalista aponta para uma modalidade de gozo autossuficiente, masturbatório, autista, que não faz laço social e liga o produto diretamente ao sujeito. Assim, esses indivíduos permanecem colados aos *gadgets* ofertados pela indústria do consumo. Essa modalidade de ligação ao objeto forclui o sujeito, que se mantém servo desses meios de produção, numa posição de alienação aos objetos de consumo. Identificado ao objeto de gozo, o indivíduo contemporâneo não questiona a sua existência nem o seu desejo. Servo de um mais-de-gozar insaciável, ele troca infinitamente os objetos fetiche, as pílulas e as informações em série, procurando prolongar a satisfação pulsional e, ao mesmo tempo, alcançar o ideal de ser idêntico a si mesmo (Kehl, 2009).

Os objetos de consumo não dissolvem o mal-estar dos sujeitos; ao contrário, só fazem aumentá-lo. Podemos questionar, então, como o sujeito impõe algum limite a essa objetividade, barrando o gozo e a perversão generalizada propiciada pelo capitalismo. Brousse (2007) faz uma importante ponderação sobre a diferença entre o objeto a, enquanto objeto perdido no momento da constituição do sujeito, e o objeto de consumo. Ela se refere às duas perspectivas através da diferença entre os termos “objetividade” e “objetivação”, apresentados por Lacan no *Seminário da Angústia*.

Segundo Brousse (2007), diante dessa grande onda de objetivação pelo cálculo e pela ciência, o limite é dado pela objetividade, ou seja, pela dimensão do objeto perdido no momento da produção do *fallasser*. Retomando Lacan, a autora observa que a Inibição, o Sintoma e a Angústia são três modos de barrar o gozo que não está limitado pelo desejo. Assim, os três continuam presentes na contemporaneidade, colocando limites ao imperativo do *enjoyment*. A

angústia é a manifestação do limite colocado a esse imperativo. Vindo do mesmo lugar do interdito, ela nomeia um ponto de insuportável para o sujeito. Como nomeação real, a angústia é o indicador da presença do objeto a, que não é da mesma natureza dos objetos do consumo. O objeto a ordena essa indiferenciação de objetos contemporâneos. A inibição também funciona como freio à perversão em nossa época. Se na contemporaneidade há um deslocamento da perversão para o mundo virtual, a inibição, como da ordem do imaginário, pode funcionar como freio à perversão. A terceira forma de limite feita ao gozo é o sintoma, que se sustenta no simbólico. Se, por um lado, observamos a ciência tentar fazer desaparecer os sintomas através da medicalização ou por recondicionamento, por outro, é a partir dos sintomas que os sujeitos se ordenam nas instituições, cada vez mais segregativas, especializadas em distúrbios alimentares, fobias, toxicomanias etc. (Brousse, 2007).

Há uma promessa de cura para o mal-estar com os objetos contemporâneos, mas a divisão do sujeito aponta para uma impossibilidade de se preencher a falta subjetiva com os objetos da ciência. A objetividade coloca em evidência a pura perda, a desconexão com o vivente, despertando angústia. Assim, diante da perversão generalizada propiciada pelo imperativo de gozo do discurso capitalista, os sujeitos buscam, nessa massa indiferenciada, alguma forma de diferenciação, buscam *ter voz*, ainda que se utilizando dos mesmos dispositivos ofertados pela cultura para *calar o sujeito*, conforme ilustra o trecho do blog a seguir:

Logo ao levantar, o corpo começa a fraquejar de uma noite mal dormida. O estômago já só aguenta a cafeína. Pêlos arrepiados evidenciam o frio sempre presente. Tento abrir a boca petrificada, mas este corpo quase sem vida já só respira. Os livros e o computador são a minha única companhia. Não tenho mais forças para lutar, pois já não consigo dominar este corpo transformado em cadáver. Perdi os amigos e a felicidade. Agora só me acompanha a dificuldade em acreditar que ainda estou viva. Que m**** é esta que me persegue?

Referências

- Brousse, M. H. (2007). Em direção a uma nova clínica psicanalítica. *Latusa Digital*, 4(30), 1-9. Recuperado de http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_30_a1.pdf
- Freud, S. (1974). O mal-estar na civilização. In J. Strachey (Org.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, p. 75-256). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1930).
- Kant, I. (1997). *Crítica da razão prática* (A. Morão, Trad.). Lisboa, Portugal: Edições 70. (Originalmente publicado em 1788).
- Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: A atualidade das depressões*. São Paulo: Boi Tempo.
- Lacan, J. (1978). Du discours psychanalytique: Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue. In: *Lacan in Italia 1953-1978* (pp. 32-55). Milan: La Salamandra.
- Lacan, J. (1985). *Mais ainda*. In J.-A. Miller (Ed.), *O seminário 20 de Jacques Lacan: 1972-1973* (M. D. Magno, Trad., 2a ed., pp. 9-141). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1992). O avesso da psicanálise. In J.-A. Miller (Ed.), *O seminário 17 de Jacques Lacan: 1969-1970* (A. Roitman, Trad., pp. 9-132). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1993). Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. In J.-A. Miller (Ed.), *O seminário 11 de Jacques Lacan: 1964* (M. D. Magno, Trad., pp. 69-118, 177-189). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1995). A relação de objeto. In J.-A. Miller (Ed.), *O Seminário 4 de Jaques Lacan : 1956-1957* (D. D. Estrada., Trad., pp. 254-273). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1997). A ética da psicanálise. In J.-A. Miller (Ed.), *O seminário 7 de Jacques Lacan: 1959-1960* (pp. 9-294). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 13-66). Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, J. (1999). As formações do inconsciente. In J.-A. Miller (Ed.), *O seminário 5 de Jacques Lacan: 1957-1958* (pp. 166-255). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2008). De um outro ao outro. In J.-A. Miller (Ed.), *O seminário 16 de Jacques Lacan: 1968-1969* (V. Ribeiro, Trad., pp.119-253). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2009). De um discurso que não seria do semblante. In J.-A. Miller (Ed.), *O seminário 18 de Jacques Lacan: 1971* (V. Ribeiro, Trad., pp.105-119). Rio de Janeiro: Zahar.
- Laurent, E. (2011). *Loucuras, sintomas e fantasias na vida cotidiana*. Belo Horizonte, Scriptum Livros.
- Lima, N. L. (2009). *A escrita virtual na adolescência: Os blogs como um tratamento do real da puberdade, analisados a partir da função do romance* (Tese de doutorado não publicada). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Merlet, A. (2007). Entrevista. *@gente: Revista Digital de Psicanálise*, 4. Recuperado de <http://www.ebp.org.br/bahia/agente/pagina2.html>
- Miller, J.-A. (1997). Sobre Kant com Sade. In J.-A. Miller (Org.), *Lacan elucidado: Palestras no Brasil* (pp. 153-218). Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.-A. (2000). Seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana Online*, 3(7). Recuperado de http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf
- Miller, J.-A., & Laurent, E. (1998). O outro que não existe e seus comitês de ética. *Revista Curinga*, 12, 4-18.
- Najles, A. R. (2009). Gozo. In *Textos preparatórios para o VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, Paris, Scilicet: Semblantes e sinthoma* (pp. 139-141). São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Sade, M. (2008). *A filosofia na alcova* (A. C. Borges, Trad.). São Paulo: Iluminuras. (Originalmente publicado em 1795).
- Santos, T. C. (2006). *Sintoma, corpo e laço social*. Rio de Janeiro: Sephora.
- Soler, C. (1998). *Sintomas*. Bogotá, Colombia: Comisión de Publicaciones, Asociación del Campo Freudiano de Colombia.

Teixeira, M. A. (2007). *A violência no discurso capitalista: Uma leitura psicanalítica*. (Tese de doutorado não publicada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Recebido em 12 de outubro de 2011

Aceito em 14 de abril de 2012

Revisado em 28 de novembro de 2012