

Discurso e sintoma: a incidência das ideologias

Mario Fleig¹

No meu trabalho cotidiano como psicanalista, que se faz a partir da fala, encontro muitas questões que podem ser de interesse para vocês, dentro das investigações no campo da análise do discurso. Certo dia, um adolescente, referindo-se a uma situação extremamente difícil que se passou quando estava em um bar, em plena sexta à noite, após me descrever todos seus percalços, chegou na seguinte frase: *e, então, eu perdi minha imagem*. O que resultou de todo relato dele foi este ponto: “e, então eu perdi a minha imagem”. Imediatamente, o que ele fez? Ele saiu e foi ao fornecedor buscar algo para cheirar. Seu drama e seu conflito se articulavam nesta frase, relativa ao ponto de sua sustentação na imagem que lhe era devolvida pelo semelhante a cada situação de sua vida. Naquele instante, a imagem que lhe era devolvida não lhe dava condições de sustentação subjetiva, o que determina sua saída em busca de algo que viesse tirá-lo daquele impasse. O que é que o fazia estar tão a mercê dos semelhantes? O que é que tornava sua referência simbólica tão insuficiente? Que função havia adquirido para ele aquele objeto a ser cheirado?

Um outro tipo de relato, constante na fala de um profissional bem sucedido, é de que, em tudo que ele faz, ele chega sempre a um impasse que se produz quando sente que o que está acontecendo a sua volta lhe produz um dano, um prejuízo. Ou seja, que o ideal de igualdade não se realiza, e ele fica em posição desvantajosa. “Eu me sinto lesado, e de fato

¹ Psicanalista, membro de Associação Lacanienne Internationale, Professor no PPG-Filosofia da UNISINOS, Doutor em Filosofia e Pós-doutor pela Université Paris XIII.

estou sendo lesado, eu e mais alguns milhões de outro como eu”, é o que enuncia como sendo aquilo que perturba sua existência. Este enunciado, “eu estou sendo lesado”, pressupõe um implícito que diz respeito ao algo da ordem do ideal de igualdade, igualdade de direitos e igualdade na distribuição do gozo na vida social.

Um outro recorte: Tenho ouvido de muitas mulheres, jovens e não tão jovens, a queixa de que não conseguem, apesar da muita oferta, encontrar um homem que queira partilhar a vida e construir um destino tendo uma causa em comum. Tenho ouvido essa queixa como se tratando de uma denúncia da insatisfação relativa ao outro sexo. O que pode significar essa insistente denúncia? O que é que essas mulheres estão pedindo do homem? Qual é o ideal veiculado nessa denúncia da insatisfação?

Por que estou trazendo estes recortes? Pela simples razão de que aquilo que emerge como sintoma diz respeito ao modo como está organizado o laço social, que reflete seus efeitos na fala de um indivíduo. Assim, o sintoma é o organizador do laço social, que se manifesta no que se denomina de ideologia, e esta pode ser apreendida em enunciados veiculados nas falas de analisantes. Deste modo, propomos que investigar a respeito das formas do sintoma num dado momento de uma cultura permitiria, ao mesmo tempo, vislumbrar a especificidade da ideologia dominante. Caberia então perguntarmos se haveria algum traço comum que pudesse caracterizar aquilo que seria o sintoma prevalente em nossa cultura. Se tivéssemos sucesso em apontar para a especificidade do sintoma dominante, talvez então também encontrássemos um traço que caracterizaria a ideologia na nossa contemporaneidade. Seria viável tal

proposta? Esta é uma pergunta que eu me faço e gostaria de partilhá-la com vocês.

Ora, Lacan² introduziu a noção de discurso como sendo aquilo que faz laço social, ou seja, ele parte da idéia bem simples que há discurso ali onde a fala e a linguagem constituem laço social. E, como já vimos, pode-se denominar de sintoma aquilo que organiza o laço social. Sabemos que existem linguagens que não servem para fazer laço social. Por exemplo, a matemática. Ninguém organiza o cotidiano unicamente pela linguagem puramente matemática. Ela não serve para isto, mesmo que no cotidiano nós utilizemos números. A física newtoniana? A física newtoniana absolutamente não serve para namorar. Quando vamos namorar, usamos outro tipo de linguagem. Ou seja, a ciência como tal é avessa ao discurso, entendido como aquilo que produz laço social. Contudo, a ciência moderna com suas operações básicas, construída por Descartes, Galileu e todos os grandes cientistas modernos, somente se tornou possível a partir de uma operação absolutamente simples: a unificação do objeto, que resultou no advento do campo unificado do objeto. Esta operação se encontra em Descartes, que corresponde a dividir todos os entes em *res cogitans* e *res extensa*, entre aquilo que é pensamento e aquilo que tem extensão, ou seja, operar uma homogeneização de todos os objetos. É essa homogeneização que abre a possibilidade da matematização da natureza e disso decorre a explosão de descobertas que se desencadeia até nossos dias e se seguirá até aonde não sabemos. Se, por um lado, o advento do campo unificado do objeto deu origem à ciência e a técnica modernas, por outro lado, tem

² A noção de discurso que aqui apresentada segue aquela introduzida por Lacan (cf. *Écrits*, Paris: Seuil, 1966 e especialmente seu seminário de 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1991). Jean-Pierre Lebrun (*Un monde sans limites. Essai pour une clinique psychanalytique du social*. Paris: Érès, 1997) apresenta uma análise cuidadosa e pertinente dos efeitos da ciência moderna e da técnica no laço social.

produzidos efeitos diversos fora do âmbito da ciência. São efeitos que aparecem no cotidiano, ou seja, efeitos visíveis no laço social, com incidências na organização social e nas subjetividades. Ora, a psicanálise nos ensina que o social é organizado por um discurso que viabiliza formas, nem sempre satisfatórias, de um sistema de trocas: troca de bens, troca de mulheres e troca de palavras, segundo as clássicas caracterizações feitas pelos antropólogos. E para que servem as trocas? Na perspectiva aberta por Marcel Mauss, o estabelecimento de laços sociais pressupõe a dimensão do dom como a sustentação da realização de trocas efetivas entre indivíduos e grupos. A circulação do que se dá de um para outro, em uma cadeia que atravessa gerações, constitui o elemento sagrado que autentica a solidez do social e a pertença de cada um ao mesmo. Deste modo, Lacan, tomando por referência o que já estava enunciado em Freud, por exemplo, a respeito das massas catalizadas em torno de um objeto comum de gozo, afirma que o laço social não se organiza com base em afetos e sentimentos, ainda que estes tenham seu lugar, mas se funda em um discurso. Então, o que se entende por discurso na perspectiva de Lacan?

O discurso, que não se refere a um sujeito, ainda que seja o que o determina, é tomado aqui no sentido de uma estrutura que assinala ao sujeito um lugar de enunciação. Desse modo, o que o discurso supõe é sempre uma escrita, visto que define o efeito de inscrição do sujeito em uma posição enunciativa em um dispositivo de linguagem, fazendo com isso laço social. Em contrapartida, a linguagem da ciência, especialmente a moderna, opera a partir da exclusão do sujeito, ordenando-se em conjuntos de enunciados acéfalos que precipitam um dos traços que assinalam o caráter objetivante destas linguagens. Já a inscrição de sujeito, como figura topológica singular, decide acerca da posição subjetiva na produtividade

lingüística e social, na qual o falante encontra em jogo sua clivagem, situando e dispersando os significantes que o determinam em seu estatuto de sujeito do inconsciente. Essa estrutura discursiva, que tanto produz efeitos de corte subjetivo, que são instauradores, e laços sociais, que são problemáticos, apresenta em sua própria escrita o traço da divisão da socialidade: a clivagem radical (tomada ou como impotência ou como impossibilidade) entre produção (o resto) e condições de produção (verdade). Trata-se da disjunção entre saber e verdade, à medida que o saber não pode dar conta do campo da verdade.

Os diversos modos de lidar com essa clivagem radical determinam diferentes possibilidades discursivas. Lacan (1991) apresenta quatro discursos: o discurso do mestre, o discurso da universidade, o discurso da histórica e o discurso do analista, e uma inflexão, que denomina o discurso do capitalista. Outras inflexões podem ser localizadas em nossa cultura: o discurso da ciência, o discurso religioso, o discurso virtual, etc.

Então, o que se passa na modernidade? Qual o sintoma comum que a caracterizaria?

Dois pontos para servir de orientação na problemática se fazem necessários: o que se modificou na relação com o saber na modernidade e no que se denomina de pós-modernidade, e qual é a especificidade do sintoma correspondente?

Ora, partindo do pressuposto da mudança cultural que caracteriza a passagem da pré-modernidade (organizada segundo os princípios da hierarquia, holismo, tradição, e em práticas religiosas corroborando o regime do patriarcado) para a modernidade (organizada segundo os princípios da igualdade, individualismo, autonomia, e em práticas religiosas secularizada, isto é, esvaziar o céu de seus ideais para realizá-lo

na terra), e desta para o que tem sido denominado de pós-modernidade (fim dos ideais e suas narrativas referidas por textos fundadores, descrença no futuro), observamos efeitos subjetivos marcantes, assim como nos modos de relação com o outro (laço social), que se apresentam de modo problemático, gerando soluções insatisfatórias, denominadas de sintomas sociais. Evidentemente, não podemos pensar o advento da modernidade e do que se denomina de pós-modernidade sem considerar os efeitos da revolução no campo do saber determinado pelo advento da ciência moderna. O advento da modernidade coincide com a entrada na era do progresso. Contudo, há dois campos que ainda se mantêm nos modos arcaicos e por isso mesmo são geradores de insatisfação. Um deles diz respeito à vida privada e remete à insatisfação específica da vida sexual e o outro se situa na vida pública, atormentada pelo traumatismo e fracasso próprio da ação política. A insatisfação privada e a insatisfação pública, sendo ambas próprias da modernidade, podem nos indicar o retorno de uma verdade na falha do saber que pretenderia dar conta destes dois campos. Essa dupla insatisfação nos remete a uma pergunta acerca do que seja o progresso e qual a promessa que o mesmo nos veicula.

Voltemos à questão do discurso. Historicamente, os dois discursos mais antigos são o discurso do mestre e o discurso histórico, aos quais se acrescentou o discurso universitário. O discurso psicanalítico, segundo Lacan, é aquele que permite situar os significantes em jogo nos outros discursos, inclusive no discurso do capitalista. Cada discurso se organiza a partir de um significante colocado no lugar de agente, que comanda o discurso e precipita efeitos de significação, que dizem respeito ao sintoma. Contudo, cada discurso sempre apresenta um ponto problemático, quando ao laço social: a clivagem radical entre produção (o resto) e condições de

produção (verdade). Trata-se de um problema de estrutura, uma zona de fratura marcada por uma impossibilidade: impossibilidade na vida conjugal e impossibilidade na vida política. Na vida privada, essa fratura se manifesta na incompatibilidade entre os sexos, e na denúncia da prevalência de um sexo sobre o outro, e na proposta da dissolução da disparidade sexual. Na vida política, essa fratura tentou ser resolvida pela crítica do discurso do mestre, veiculada na derrocado do rei e expressa no modelo do Estado perfeito proposto por Hegel, resultado do processo da razão que culminaria na igualdade entre todos os cidadãos. Qual o resultado destas utopias, tanto na vida privada quanto na vida pública? A produção da insatisfação, na forma de uma impotência acabada. Qual a descoberta de Freud a respeito disso?

Freud, e ocorre o mesmo no trabalho cotidiano de um psicanalista minimamente advertido, propondo ao analisante seguir o princípio da livre associação, de modo que este pudesse se organizar de modo autônomo, constata com surpresa que na produção da fala se instauram lugares heterogêneos, distribuídos entre a posição de senhor e de escravo. Lacan situa no fenômeno freudiano da transferência esta lei da disparidade subjetiva, que parece ter tanto força quanto às leis da física. Os intentos em romper com a lógica da dominação e da submissão, propostos pelas utopias modernas, sempre derem em fracasso. Qual o destino desses fracassos? O que nos ensinam? Talvez nos digam algo sobre o sintoma em nossa cultura, assim como sobre as incidências das ideologias.

Vejamos, a título de exemplo e de modo muito rudimentar, o que podemos considerar como um efeito subjetivo e social da homogeneização do objeto no campo da ciência. No final do século XVIII, surgem duas grandes obras: *A crítica da razão prática* (1788), do filósofo alemão

Emmanuel Kant, na qual apresenta o princípio da autonomia do agente moral, o imperativo categórico, ou seja, aquele princípio que comandaria toda ação que pretendesse ser justificadamente ética. Na mesma época, preso na Bastilha, o Marquês de Sade escreve e publica *A filosofia na alcova* (1795). Nesta obra, na qual Sade se revela um pedagogo – e isso já seria um bom motivo para os educadores lerem Sade e aprenderem algo sobre a pedagogia —, há um discurso que gira em torno de uma frase: *Franceses, mais um esforço, se quereis ser republicanos*. O que quer dizer esta frase? Que para chegar ao paraíso precisamos, no mínimo, trabalhar. Mas a República que aí está referida, diz respeito à pretensão de realizar a promessa dos direitos do homem e isso tem a ver o sintoma da nossa modernidade. Ora, segundo Lacan, o primeiro a ter localizado o sintoma como social foi Marx, através de sua noção de mais-valia e da noção de fetiche, fetiche da mercadoria.

Vejamos como Lacan trata desta questão.

A noção de produção, como constitutiva do estatuto dos entes à luz do princípio da homogeneização, fica patente ao longo do pensamento moderno, seja na tese kantiana de que o ser é posição de uma coisa³ ou no pensamento de Hegel, para quem cada ente se define unicamente pelo seu processo, na relação recíproca com aquilo que se lhe opõe, como um efeito do trabalho do negativo. Esta lógica da produção é apreendida por Marx, que nos circunscreve a clivagem estrutural entre a produção e as condições de produção, assim como o advento do indivíduo como desprovido de tudo, no que se denomina proletário.⁴

³ “Ser evidentemente não é um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas.” (I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 598, B 626)

⁴ Na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx utiliza pela primeira vez a palavra

Encontramos, em Lacan, duas principais formulações do conceito de sintoma social. Uma que nos leva a postular a pluralidade de sintomas sociais e outra que nos delimita a especificidade do sintoma social na modernidade. Na primeira formulação, entende-se por *sintoma social* aquilo que faz parte do discurso dominante (no sentido sociológico do termo) de uma dada cultura, determinando os modos prevalentes de laço social e fornecendo a matriz para a configuração das subjetividades e assinalando o lugar a ser ocupado pelo sujeito. Esta formulação decorre da definição de sintoma que nos dá Lacan (1966, p. 234):

“É difícil não ver, desde antes da psicanálise, introduzida uma dimensão que se poderia dizer do sintoma, que se articula pelo fato de que representa o retorno da verdade como tal na falha de um saber.”

Lacan parte, na sua noção de sintoma, do conceito freudiano de sintoma no sentido comum: O sintoma como a solução de compromisso do conflito psíquico, que, de um lado, revela o conflito, contempla o conflito e ao mesmo tempo fracassa. O sintoma é o reconhecimento de um fracasso. A antinomia do sintoma é esta disjunção entre verdade e saber, de modo que a pretensão de um saber que pudesse dar conta de tudo deixa algo de fora, que escapa e retorna como a verdade daquela situação, seja um indivíduo ou um momento da cultura. A noção de verdade aqui empregada

proletário, para caracterizar o indivíduo da modernidade, despido de qualquer atributo e privilégio, enquanto “dissolução da sociedade, como classe particular” (K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 92), apresentando a possibilidade positiva de emancipação, ou seja, de deter o bom funcionamento da bela ordem, estabelecida pelo poder abstrator do princípio denominado capital. Lacan (18.02.1975, inédito) chama atenção para a ligação que Marx fez entre o capitalismo e a ordem feudal, introduzindo com isso a noção de sintoma, na medida em que o “O capitalismo é considerado como tendo efeitos, sobretudo, benéficos, pois tem a vantagem de reduzir o homem proletário a nada. Graças a isso, o homem proletário realiza a essência do homem, de ser desprovido de tudo e ser encarregado de ser o Messias do futuro”. O proletário é o sintoma de nossa cultura, o homem sem qualidades, matéria prima para a economia globalizada ou chance de um outro começo.

por Lacan não remete ao valor de verdade referencial dos enunciados, mas à irrupção de algo que vem perturbar, desarrumar, sintomaticamente. Assim, o sintoma carrega em si a própria irrupção da verdade, ou seja, ele é a verdade do sujeito.

“Não se trata do problema clássico do erro, mas de uma manifestação concreta, a ser apreciada ‘cl clinicamente’, na qual se revela, não uma falha de representação, mas uma verdade de uma outra referência diferente daquela representação ou não, a qual vem perturbar a bela ordem ...”. (Lacan, 1966, p. 234)

E essa dimensão da verdade, como o que “vem perturbar a bela ordem” (certamente uma referência a Hegel), “é altamente diferenciada na crítica de Marx” (idem, p. 234). Aqui está o explícito reconhecimento da crítica marxiana como caminho da leitura do sintoma. De um lado o saber, ou seja, o princípio que tem a pretensão de organizar e dominar de modo completo algo; e de outro lado, a verdade como a irrupção, dentro dessa organização e ordem, de algo que a mesma deixa de fora. Ora, o pressuposto metodológico da crítica social de Marx se fundamenta na argumentação a partir de dentro do social e não a partir de uma idéia de sociedade imposta de fora. Ou seja, trata-se primeiro de identificar o princípio organizador da sociedade e então fazer a reconstrução da mesma a partir deste princípio, tentando localizar alguma insuficiência deste, ou seja, aquilo que fica de fora. Hegel toma o princípio da liberdade para fazer a reconstrução da sociedade - como o faz em sua filosofia do direito -, ao passo que Marx toma como princípio o capital. A aplicação de seu princípio metodológico, isto é, transformar todas as determinações do homem e do social em econômicas a fim de descobrir se alguma delas não

cabe no econômico. Se nessa reconstrução da sociedade encontrar algo que escape ao princípio último de explicação - o capital - então, a partir disso que escapa é possível realizar a crítica social, isto é, propor uma mudança desse sistema social. A reconstrução da sociedade a partir do princípio do capital, feita por Marx, não visa a formulação de uma nova teoria econômica, mas localizar aquilo que cai fora do princípio explicativo e abstraidor. Isso se pode ver na sua análise da mercadoria, na qual a aplicação do princípio do capital, em seu potencial abstraidor, ou seja, de buscar sempre reduzir todas as determinações do homem e do social ao capital, deixa de fora o fator humano. Se na produção da mercadoria se requer o trabalho, o fator humano que aí entra fica tomado abstratamente apenas como força de trabalho. Ora, olhar o homem abstrato como qualificado na força de trabalho não exclui que o homem em sua integralidade seja necessário, mesmo que não seja levado em conta na economia. Assim, mesmo que o capital dependa do trabalho humano, este é simplesmente tomado como força de trabalho e tudo o que sobra, toda a fantasia e potencial humano, cai fora desse cálculo. É nesse ponto que Marx encontra um apoio interno à sociedade para embasar sua crítica: o homem não pode ser completamente subsumido ao cálculo. Isso que escapa ao princípio do capital, ao cálculo como saber que se pretende onisciente e onipotente, retorna perturbando a ordem. Deste modo, vemos porque foi possível Lacan atribuir a Marx a invenção do sintoma.

Esta primeira concepção de sintoma em Lacan, com sua explícita origem marxiana, nos mostra que este é coextensivo à dimensão da verdade e “o que faz desordem”. Na tensão entre verdade e saber subjaz uma relação entre a doutrina hegeliana do saber absoluto e a crítica marxiana enquanto subversão e transformação social. Examinar o “retorno

da verdade na falha de um saber” remete a uma análise da filosofia do direito de Hegel e a crítica da mesma realizada por Marx. Não entraremos aqui em tal caminho. Cabe apenas observar que Lacan não se ateve apenas a esse conceito de sintoma.

A partir de 1970 encontramos uma teorização diferente do sintoma em Lacan, feita a partir da introdução do conceito de discurso e de discurso do mestre, como desejo de que as coisas andem, avancem e funcionem. Lacan (1991), no Seminário *O avesso da psicanálise*, situa o sintoma como objeção ao desejo do mestre. Operando uma equivalência entre o discurso do inconsciente e o discurso do mestre, Lacan refere a greve como o próprio paradigma do sintoma. Deste modo, o sintoma encontra seu estatuto de sinal do que não vai bem no campo do real⁵ ou do que vem do real.⁶ Afirma, em seu terceiro discurso em Roma, que “o discurso do mestre (...) seu fim, é que as coisas caminhem no passo de todo mundo. Pois bem, não é absolutamente a mesma coisa que o real, porque o real é justamente o que não vai bem, o que impede esse caminhar, e bem mais, o que não cessa de se repetir para enterrar essa marcha.” (Lacan, 1974, p. 22)

A greve, como pane no funcionamento do discurso do mestre, detém a produção do mais-de-gozar que faz a função de causa do desejo do capitalista. Contudo, a greve, como aquilo que interrompe o trabalhador ideal e produz uma desordem, ainda não nos apresenta um traço que possa

⁵ Usamos o termo real segundo Lacan. O real, diferenciado da realidade, é aquilo que não pode ser representado e por isso mesmo impossível, como tal, de ser apreendido. Contudo, pode ser demonstrado. Trata-se do que está fora de toda simbolização e imagem e, contudo, é pertinente, à medida que está sempre na iminência de poder ser inscrito. Deste modo, o real como impossível na iminência de sua possibilidade é o que não cessa de não se inscrever, segundo a definição que Lacan fornece.

⁶ No seu Seminário *R.S.I.*, inédito, Lacan define assim sintoma: “Eis o sintoma, o efeito do simbólico enquanto ele aparece no real” (11.03.75); “... figurações do sintoma como refletindo no real o fato que há algo que não anda bem e onde, não no real certamente, mas no campo do real.” (18.02.75)

diferenciar o sintoma singular do sintoma social. Este elemento se encontra nesta formulação de Lacan (1974, p. 25):

“Só há um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário, quer dizer, não há nenhum discurso que faça laço social, dito de outra forma: semblante.”

Como se constitui um proletário? O que é um proletário? É o que Marx se detém a conceituar em *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, onde aparece pela primeira vez a palavra *proletário*. O proletário é um indivíduo da modernidade, que está despido de qualquer atributo, privilégio, ele está nú. Por isso o proletário, enquanto “dissolução da sociedade, como classe particular” (Marx, 1993, p. 92), apresenta a possibilidade positiva de emancipação, ou seja, de deter o bom funcionamento da bela ordem, estabelecida pelo poder abstraidor do princípio denominado capital. Que o proletário não faça laço social significa resistência à submissão ao princípio do capital, isso que fica fora do processo de abstração operado pelo princípio ordenador. Este homem nú, proletário, desprovido de qualquer atributo e com isso alcançando uma universalidade através de seu despojamento e sofrimento, como classe fora de qualquer classe, adquire uma função histórica própria, a de estar no cerne do movimento de emancipação do homem.

A formação do proletário é assim assinalada por Lacan (18.02.1975, inédito):

“Procurar a origem da noção de sintoma ... em Marx, na ligação que ele é o primeiro a fazer entre o capitalismo e o quê? - o bom velho tempo, o que se chama o tempo feudal. O capitalismo é considerado como tendo efeitos sobretudo benéficos, pois tem a vantagem de reduzir a nada o

homem proletário, graças a isso o homem proletário realiza a essência do homem, de ser desprovido de tudo e ser encarregado de ser o Messias do futuro”.

Esta afirmação de Lacan condensa de um lado a teoria da passagem do feudalismo ao capitalismo, que Marx descreve no *Capital* e de outro lado apresenta a posição do jovem Marx na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Contudo, é essa condensação de formulações diferentes de Marx que permite a Lacan chegar a fazer do proletariado, como figura histórica de realização do homem, a noção pela qual atribui a invenção do sintoma a Marx. Ainda assim, essa formulação permanece insuficiente para caracterizar o que seja sintoma social, pois nem todos os indivíduos se tornaram proletários no sentido específico de Marx, ou seja, estarem despojados de tudo que lhes permita ter um lugar e uma função na ordem social vigente. Então, parece-nos que Lacan introduz um conceito de *proletário*, a partir de Marx, que lhe é próprio e que não se define pelo traço histórico (passagem do feudalismo ao capitalismo) e nem sociológico (ter o acesso aos benefícios e à participação social barrado).

Lacan nos apresenta um conceito de proletário que não mais se define por seu lugar e sua função em relações de produção, mas como produto ou efeito de uma mutação na economia do discurso do mestre. Esta mutação diz respeito ao deslocamento do saber, que pertencia ao escravo antigo, para o saber enquanto funcionamento e benefício do lado do mestre. Assim,

“O proletário não é simplesmente explorado, ele é aquele que foi despojado de sua função de saber. A pretensa libertação do escravo teve,

como sempre, outros correlatos. Ela não é apenas progressiva, ela é progressiva a custa de um despojamento.” (Lacan, 1991, p. 140)

Lacan situa que a constituição do proletário é resultado desse processo de um despojamento do saber, caracterizando esta passagem do mestre antigo para o mestre moderno. Deste modo, podemos dizer que o indivíduo moderno tem como condição básica estar desprovido de tudo. Relacionando a condição de proletário com os ideais de fraternidade, igualdade e liberdade, podemos constatar que os três traços do sintoma social apontados por Lacan (1992, p. 107), o despojamento, a segregação, e o isolamento, revelam a nota própria da dimensão humana, ou seja, do sintoma social da modernidade. O indivíduo moderno, enquanto afetado por um inconsciente, se encontra separado de seu gozo. Esta condição proletária, despojado, segregado e isolado, como condição do sujeito em nossa cultura, único e específico sintoma social, encontra múltiplas formas de modalizar-se em sintomas particulares.

Dentro desse conceito de sintoma social, que lugar ocupa a psicanálise? Seria uma modalização do sintoma social de nossa cultura? E se assim for, qual é seu futuro? O que se pede da psicanálise, o que se pede de um analista, de um tratamento? Pede-se que resolva o problema desse irrepresentável, ou seja, que o tratamento libere o sujeito do real enquanto inconciliável e insuportável e que por isso mesmo perturba a boa e bela ordem da existência.

Considerando a noção lacaniana de sintoma como aquilo que vem do real, e por isso mesmo sendo da ordem da verdade, examinemos sua argumentação acerca da questão do sintoma e da psicanálise. Para Lacan, o sintoma depende do futuro do real, ou seja, se algum dia poderemos ou não

nos desembaraçarmos do que é irrepresentável e que insistentemente nos acoisa, aquilo que não cessa de não se inscrever. Se o que se pede à psicanálise for alcançado, que é de “nos desembaraçarmos do real e do sintoma”, ela não sobreviverá. Ou dito de outro modo, seu futuro depende de seu insucesso. Se a psicanálise tiver sucesso nessa tarefa, ela acaba, deixa de ter uma tarefa. Por isso, a própria psicanálise perdura como um sintoma, no seu fracasso em nos desembaraçar do real e do sintoma, e esta é sua condição de sobrevivência.

Lacan então nos situa que a psicanálise é um sintoma em nossa cultura e como tal manifesta um fracasso. Responde a isso assim:

“Portanto, tudo depende de se o real insiste. Por isso é preciso a que a psicanálise fracasse. É preciso reconhecer que ela toma essa via e que então ela ainda tem boas chances de permanecer um sintoma, de crescer e se multiplicar.” (Lacan, 1974, p. 25)

Contudo, mesmo sendo a psicanálise um sintoma, Lacan vai nos alertar que a psicanálise não é da ordem de um sintoma social.

“O que lhes disse pode, contudo, ter sido mal entendido, o que acabo de dizer - sobre a questão do futuro da psicanálise - entendido de forma que seja aprendido no sentido de saber se a psicanálise é um sintoma social.” (idem, p. 25)

A psicanálise não é um e nem o sintoma social, pois esse é definido por Lacan, como vimos acima, deste modo: “Só há um sintoma social. Cada indivíduo é realmente um proletário.”

A definição lacaniana de sintoma como o retorno da verdade na falha de um saber, nos faz pensar no projeto da modernidade, que está

calçado na suposição de que o saber, enquanto razão, resolveria o problema do homem e daquilo que falha. Lacan, servindo-se da noção de verdade formulada na década de 1920 por Heidegger - a verdade como um lugar e não restrita a uma propriedade de enunciados - articula o sintoma e o saber em jogo no mesmo. No caso do saber psicanalítico: é um saber que dá conta de tudo? Então, é um saber fracassado? De certo modo, poderíamos dizer que é um saber fracassado, e como todos sabem, é uma das críticas mais duras endereçadas à psicanálise, que ela é fracassada, está ultrapassada e que Freud já pode ser dispensado.

Contudo, Lacan, introduzindo uma sutil e fundamental diferença, nos situa que a psicanálise nem se constitui como tal de um saber fracassado, e também não é o fracasso do saber, mas o trabalho psicanalítico possibilita que se produza um saber em fracasso. O que significa isso, possibilitar um saber em fracasso? Ora, a posição da razão moderna é a de se supor capaz de resolver todos os impasses humanos, tanto em relação à natureza quanto em relação ao próprio sujeito humano e à cultura. Contudo, sempre há algo que vem introduzir uma desordem e nisso mostra a verdade subjacente a esse saber suposto total. Suportar a queda desse saber, na clínica psicanalítica, implica em nos confrontarmos com algo de nossa verdade, algo de nossa incompletude, de tal modo que para além de nossa impotência, possamos experimentar que sempre nos chocamos contra o impossível, que nos acossa e nos desafia para um passo a mais. O saber em fracasso, saber como guarida em nossa impotência, quando cai, nos defronta com aquilo que nos é próprio, ou seja, onde não tendo saída, e aí temos que sacar alguma palavra, como invenção que nos arranca da paralisia aterrorizante e faz cessar o gozo que o conforto do sintoma proporciona. Não recusar e nem recuar diante do fracasso que bate

em nossa porta, mas aí encontrar uma fala que no lapso de um equívoco introduza o inesperado e a surpresa da abertura para outra coisa.

A posição de Lacan sobre o futuro de psicanálise fica explícita em sua conclusão:

“Então aí o fecho se fecha sobre o que acabo de lhes dizer há pouco: o futuro da psicanálise é algo que depende do que advirá desse real, a saber, se as quinquilharias, por exemplo, ganharão verdadeiramente a dianteira, se chegaremos a nos tornar, nós mesmos, verdadeiramente animados pelas quinquilharias.” (idem, p. 42)

O futuro da psicanálise depende daquilo que irá nos comandar. Se a prevalência do objeto, na forma do objeto de consumo, do objeto planejado e pronto para nos plenificar, alcançar uma perfeita equivalência com o objeto causa de nosso desejo, objeto sempre faltante e sempre a nos interrogar, então a psicanálise não terá mais lugar na cultura. Mas à medida que a promessa de plenificação, na forma de um gozo sem falhas, não puder ser efetivada, a experiência da fala singular enquanto condição humana insubstituível terá seu lugar e sua importância em nossas vidas.

Após este desvio pela questão do sintoma em Marx, na leitura proposta por Lacan, o que é que se encontrava, de modo implícito, na promessa expressa na frase sadeciana, “se quereis ser republicanos”? A República, efeito da Revolução Francesa, se ancorava na carta dos direitos do homem e do cidadão, na qual se afirma que todos cidadão goza de direitos. Ora, se todos gozam de direitos, podemos também entender que todos têm o direito de gozar. Em todo o caso, o que aparece explicitamente enunciado é o estatuto do gozo e do direito ao gozo. Aqui se formula um ideal relativo ao gozo que se impõe como fato de discurso a partir de então:

a universalização do direito ao gozo. E essa promessa de gozo, que tende a ser veiculada como um imperativo de gozo, impõe-se como articulador do sintoma dominante em nossa cultura. Neste sentido, trata-se de um discurso que produz efeito de linguagem (que se manifestam na fala de analisantes) e efeitos observáveis na vida pública na forma que se denomina de ideologia. Quer dizer, as utopias modernas levantaram a bandeira da destituição do mestre, em todas suas formas arcaicas, e até mesmo levantaram o braço armado, e o resultado é que tanto o fracasso destas, marcado pela queda do muro de Berlim em 1989, quanto o abandono dos textos fundadores (outra figura do mestre), determinou a queda de todas as ideologias, as antigas. E o resultado é que o campo ficou entregue a uma única ideologia, que por um efeito de estrutura do discurso nos impõe um novo mestre, ao qual cada um se entrega a uma particular servidão voluntária jamais vista. Esse novo mestre não está referido por nenhum texto fundador e por isso mesmo não apresenta nenhum programa social ou ético, bastando-lhe apenas nos garantir o prometido alcance a um objeto de satisfação supostamente plena da promessa de um gozo sem falhas. Esse novo mestre, sempre anônimo e sempre presentificado em cada canto do universo, se infiltra no que se denomina de economia liberal. Nessa nova economia social e psíquica encontramos a proposta da suposta equivalência do objeto de consumo (as quinquilharias) com o objeto causa de nosso desejo.

Então, voltando aos recortes clínicos referidos acima, quando este adolescente se vê na situação de perder sua imagem, ele se precipita no imperativo de gozo que viria lhe restituir uma consistência através da absorção do pó inebriante. Ou o ideal de igualdade, que pressupõe a homogeneização dos sujeitos, quando não se realiza e emerge uma

disparidade, este sujeito entra em crise. Ele se vê perseguido, à medida que se coloca na certeza de que “o outro está me produzindo dano”. Conforme Lacan, a instalação de tal discurso coloca em cena as condições para a irrupção da paranóia social: por ter a certeza de estar sendo perseguido e prejudicado pelo outro, o sujeito facilmente se autoriza a perseguir os outros. Esta é uma das articulações da lógica que organiza a violência no nosso cotidiano. O sujeito se autoriza a invadir o que é do outro como se não houvesse nada que pudesse impedi-lo. O sintoma se organiza em torno de um enunciado que se sustenta na relação especular com o semelhante – “o outro está me produzindo dano” –, cujo efeito ideológico pode expressar no seguinte enunciado: *Quando o saber se transforma em uma arma*⁷. O efeito social do sintoma aparece na utilização do saber como um modo de atacar o outro.

Um outro efeito ideológico podemos localizar no que se denomina de discurso da ciência ou discurso técnico-científico, ou seja, os efeitos que a linguagem da ciência produz no laço social. O primeiro e mais importante efeito ideológico é homogeneização generaliza do objeto de investigação da ciência. E isso também invade do campo da Lingüística e até mesmo da Psicanálise. A partir do momento em que, dentro do procedimento científico, temos de constituir um *corpus*, não há como escapar da homogeneização.

Bem, qual é o efeito da homogeneização? É o apagamento da diferença. O apagamento da diferença incide nas duas questões que produzem diferença, localizadas por Freud: a morte e o sexo. A morte introduz a diferença pela quebra do contínuo temporal, recortando a

⁷ Tema que desenvolvi com esse título em F. Hartmann (org.) e N. C. Dal Follo da Rosa Jr (org). *Violências e contemporaneidade*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2005, p. 89-98.

infinitude e instaurando a dimensão da contingência, daquilo que poderia não ter sido. A diferença sexual inscreve o real como a impossibilidade de um saber que dê conta do outro sexo. Não há nada que possa cobrir essa diferença. Deste modo, a ciência, através da construção de um objeto homogeneizado, visa constituir um *corpus* do qual estaria forcluído o sexo e a morte, e em conseqüência, também ficaria forcluído o sujeito da enunciação. Ora, encontramos no discurso da ciência uma lógica que abomina a modalidade condicional e hipotética. As proposições científicas bem ordenadas devem seguir os princípios aristotélicos da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, ao passo que as proposições condicionais são contraditórias, não idênticas e não excluem o terceiro. Na lógica dual tudo anda em harmonia e não há nada a recalcar, assim como não há sonho para um amanhã e também o sujeito da ficção nada mais tem para dizer, pois as frases inúteis já foram banidas. O primeiro passo almejado pelo discurso da ciência é a completa objetividade do real e para tanto a ciência se lança no pressuposto da calculabilidade absoluta. Não há desconhecido que possa fazer limite. Esta objetivação do real é transposta, num segundo tempo, para a objetivação do sujeito. Mesmo que tal objetivação completa do sujeito possa ser desmentida a todo momento, pois normalmente não funcionamos em tal lógica pela insistência das contradições da condição de sujeito, contudo a insidiosa aspiração de se anular com desejante tende a aderir ao sonho de seu próprio desaparecimento.

Lacan chama isto simplesmente forclusão do sujeito no discurso da ciência. Ou seja, a ciência funciona através de uma organização de enunciados acéfalos. Ora, se ali não tem mais cabeça, o que é que passa a comandar? Passa a comandar um imperativo também acéfalo. Esse

imperativo acéfalo é precisamente o que está enunciado por Kant na *Crítica da razão prática* e por Sade em sua obra filosófico-literária. O imperativo é o mesmo em ambos: Goza! Não importa de que forma e em que lugar. Este é o ideal enunciado na Revolução Francesa: Goza!

Ora, o gozo que não esteja confrontado a uma borda, ou seja, à lei é sempre um gozo da vida. O gozo da vida implica precisamente a fruição de algo, o consumir. Quando se quer fruir ou gozar de uma laranja, não basta ficar olhando para ela, pois se queremos saborear seu suco, precisamos devorá-la. Então, o gozo da vida se dá quando o sujeito consome a vida, a sua própria em primeiro lugar. Ou seja, um gozo fora da lei, ou não confrontado com uma lei, tende a ser mortífero, devastador. É isto o que se verifica no imperativo de gozo a qualquer preço que cai sobre o sujeito moderno. Por exemplo, quando esse imperativo cai sobre o adolescente na forma do gozo da velocidade. Sabemos quais são as conseqüências da aceleração de um carro na estrada: a vida é rapidamente consumida.

Isto tudo apenas para introduzir o que eu mesmo gostaria de falar, e vou dizer em duas palavras. O que organiza o discurso e o social é sempre apenas uma única coisa, que Lacan diz ter inventado: o objeto que nos falta, que denominou de objeto *a*, um objeto não especularizável e nem representável, do que apenas podemos referir a letra que o indica. Contudo, a respeito do objeto *a* pode-se saber onde ele incide: onde pode se produzir uma borda, e por isso os orifícios do corpo têm sua importância. Assim, pode-se fazer uma certa imagem deste objeto no que diz respeito aos nossos orifícios, como a boca, o ânus, o seio, o olhar e a voz. Destes objetos, a voz e o olhar ocupam uma posição proeminente. São estes dois objetos que mais facilmente, em nossa cultura, estão na posição de serem equiparados ao objeto de consumo: somos cada vez mais comandados por

um olhar que não sabemos mais de onde somos olhados. Por outra parte, a voz que soa como um outro a comandar o sujeito de dentro de sua própria consciência, localizada por Kant em seu imperativo categórico, e por ser imperativo categórico não há como se furtar a este “grilo falante” que jamais prega o olho. Contudo, o suporte da fala que é a voz, objeto indelével que circula e organiza a fala, jamais de deixa reduzir a qualquer representação. É a voz que se faz silêncio no som que percorre os orifícios e relança a busca de dizer aquilo que não cessa de não se dizer. É essa voz, objeto indelével, que articula o desejo imortal. Contudo, quando este objeto voz, que se articula na fala, se produz de um modo que então suporíamos poder agarrar o que nos diz respeito, aí se produz o sintoma, ou o ideológico.

Então, para finalizar darei dois breves exemplos. Quando denominamos uma patologia infantil grave de autismo, através do enunciado: *esta criança é autista*. Ao utilizarmos o verbo ser, já lhe atribuímos uma condição ontológica e, além do mais, o predicado “autista” sela seu destino de estar isolada de todo mundo. Este modo de enunciar a condição da criança corresponde a uma sentença, que não deixa de ser de morte, visto o que significa o termo “autismo”. Há uma segunda consequência, igualmente desastrosa, porque quem fica autista não é apenas a criança, mas quem se encarrega dela, dado que também fica isolado do outro. Aí está a ideologia.

Um segundo exemplo: transtorno de déficit de atenção. Qual o efeito deste diagnóstico? Só resta para o sujeito tomar medicação. Não tem diferença em relação ao adolescente referido acima, que perdeu a sua imagem e foi procurar algo para cheirar. Ou seja, sela para o sujeito o destino da toxicomania, seja na forma da prescrição autorizada ou não. A

mesma coisa hiper-atividade. Tanto o TDA como a hiper-atividade tornam o sujeito cliente da ritalina.

Quando eu falo, eu não sei do que falo. Quando eu sei, não consigo dizer nada. Experimente falar, sabendo o que você vai dizer. A não ser que você só reproduza os enunciados que você já escreveu. Eu poderia ter feito isto. Aí, eu saberia algo, mas eu não estaria ali. Esta divisão que nos constitui. O ideológico é quando esta divisão quer ser banida; o que produz é um apagamento da nossa condição mais genuína, que diz respeito ao nosso desconhecimento do lugar de onde enunciamos algo.