

As falácias da eliminação do sofrimento e seus efeitos subjetivos

Henrique Figueiredo Carneiro

Rafael Lobato Pinheiro

Universidade de Fortaleza
Fortaleza, CE, Brasil

RESUMO

Analizamos como se apresentam as incidências do discurso do capitalista sobre as respostas que o sujeito tenta contestar frente aos imperativos de um discurso. Tomamos como pressuposto, o dado que o discurso da ciência se une ao da tecnologia em uma conjunção híbrida afetando a verdade e o saber, tomados como uma marca da subjetivação, hoje em crise. Neste sentido, apresentamos a relação entre os ideais de felicidade da cultura e a constante insistência do resto como causa de um mal-estar inassimilável. Analizamos como a tecnociência responde a este mal-estar carregando consigo o estatuto de uma Verdade pronta para o consumo privilegiando o artifício tecnológico e a engenharia genética. O sujeito fica então, submerso sob um imperativo superegóico que lhe petrifica num mandamento de gozar sem tréguas. Verdadeiramente, se no discurso capitalista o Outro não existe como aquele que pode sustentar uma função estrutural significativa, o sujeito fica refém de uma ideologia anônima. Concluimos que a ordem do Amo capitalista é que se pode apreender o resto por meio de uma relação sem embaraço com os objetos de consumo. No entanto, a psicanálise explica que domesticar o resto é uma falácia do discurso capitalista, já que o real não se deixa capturar pela consciência. As consequências disto são as constantes irrupções do real nos atos de violência contra o próximo, tão constantes em nossa sociedade.

Palavras-chave: Discurso tecnocientífico; resto; dessubjetivação; sujeito; mal-estar.

ABSTRACT

The fallacies of elimination of suffering and its subjectives effects

In this article we analyze how the incidences of the discourse of capitalist are presented over the answers the subject tries to contest facing the imperatives of such a discourse. We assume that the science discourse joins with the technoscientific discourse in a hybrid conjunction that affects the truth and the knowledge taken as a mark of subjectivity that is declining today. Therefore, we presented the relation between the ideals of happiness of the culture and the constant insistence of the rest as cause of endless discontentment. We also analyze how technoscience responds to this discontentment by carrying a statute of a self-made truth ready to be consumed giving privilege to the technological inventiveness and genetics engineering. The individual is left submerge under a superegoic imperative that petrifies him/her in an order of unlimited jouissance. If in the capitalism discourse the Other does not exists as one that is able to support a structural function, the individual is captive of an anonymous ideology. Finally, we conclude that the order of the capitalist master is that it is indeed possible to apprehend the rest by having a direct relation with the objects of consume. Nonetheless, psychoanalysis explains that to “domesticate” the rest is a fallacy from the capitalistic discourse, once the real cannot be captured by the conscience. The consequences are the constant irruptions of the real in the acts of violence so ordinary in our society.

Keywords: Technoscientific discourse; rest; unsubjectivation; discontent.

RESUMEN

Las falacias de la eliminación del sufrimiento y sus efectos subjetivos

Analizamos en este trabajo las incidencias del discurso del capitalista sobre las respuestas que el sujeto intenta construir ante los imperativos de un discurso. Tomamos como hipótesis, el discurso de la ciencia en conjunción híbrida a los avances discursivos de la tecnología y la forma de afectación causada sobre la verdad del sujeto, en tanto una marca de la crisis en la subjetivación de nuestra época. Así, presentamos la relación entre los ideales de felicidad sustentado por la cultura y la presencia del resto como causa de malestar imposible en la asimilación discursiva. También se analiza como la tecnociencia responde a este malestar y lo transforma en estatuto de la Verdad, lista para el consumo y que favorece a los artificios tecnológicos y a la ingeniería genética. El sujeto queda entonces sumergido bajo los imperativos superegóico que lo petrifica en un mandamiento de goce sin cese. Si en el discurso capitalista el Otro no existe como sostén de una función estructurante, el sujeto se torna un rehén de una ideología anónima. La conclusión es que el imperativo del Amo capitalista se manifiesta a través de la aprehensión del resto por medio de una relación sin escrúpulos mantenida con los objetos de consumo. Sin embargo, el psicoanálisis explica que domesticar el resto es una falacia del discurso capitalista, pues lo real no se permite una captura por la conciencia. Las consecuencias son las constantes adjunciones de lo real en actos de violencia contra el prójimo, detectados en la sociedad.

Palabras clave: Tecnociencia; resto; desubjetivación; sujeto; malestar.

INTRODUÇÃO

Queria encontrar a verdade, e a buscava com ânsias apenas comparáveis ao terrível temor de encontrá-la, impelida por uma ventania incontrolável mais imperiosa que sua altivez congênita, ainda mais imperiosa que sua dignidade: um suplício fascinante.

GABRIEL GARCIA MARQUEZ,
“O amor nos tempos do cólera”

É assim que Gabriel Garcia Márquez, em “O Amor nos tempos do cólera”, descreve o momento em que Fermina Danza adentra o escritório de seu marido à procura da verdade sobre seu casamento com Juvenal Urbino. Depois de muitos anos de casada surgem vestígios de uma traição; Garcia Marquez coloca o leitor em contato com o paradoxo de ser sujeito: uma eterna busca por algo que se deixa sempre escapar. A psicanálise nos ensina que escutar a forma como cada sujeito se posiciona frente à sua falta implica uma ética que devolve ao sujeito sua posição singular; atravessado pelo gozo e pelo desejo. Desejo que se é singular é porque se remete ao desejo de um Outro,¹ que por sua vez é regulado por um discurso. Nesse sentido o sujeito está situado em um discurso que o situa no laço social por um encontro necessariamente faltoso com o Outro. (Lacan, 1969-1970/1991)

É exatamente este desejo que Garcia Márquez significou como um “suplício fascinante”. Suplício porque o caminho do sujeito é pleno de *pathos*, posto que seja uma relação de embaraço com os objetos que se lhe apresentam, mas é também fascinante porque é esse mesmo desejo, ousamos chamar *pathos-lógico*, que põe em cena para o sujeito suas possibilidades de se posicionar perante seu sofrimento.

Assim é que constatamos em nossa própria carne o peso do *dizer* que paira sobre toda a humanidade; e nisto consiste a angústia humana – ela brota como resultante de um semidizer; da não possibilidade de dizer “todo” o real (Didier-Weill, 1997). Somente do penhor da palavra que podemos começar a discorrer sobre as novas sintomatologias como referências a possíveis montagens discursivas, ou seja, formas do sujeito responder e, portanto, se posicionar perante os embaraços simbólicos propostos pela cultura (Carneiro, 2004).

O sujeito emerge então, de uma metamorfose simbólica amparada por uma ficção; aquilo que é da ordem de uma fantasia, ou como estabelece Carneiro (2007), um mito. Desde o estágio do espelho em Lacan (1966/1998) sabe-se que a emergência do sujeito dá-se num jogo imagético sustentado por um Outro que, por sua vez, sustenta-se num discurso que lhe

dá esse poder mítico de tesouro dos significantes. Ambertin (in Carneiro, 2007, p.4) coloca que são os “Mitos que dão conta do padecimento do vivente, sempre ameaçado, em seu trânsito pela vida, por essa linha que demarca o umbral entre-duas-mortes: a do corpo e a da imortalidade”.

Lacan no seminário 17 apresenta o discurso como uma estrutura necessária, que, “ultrapassa em muito a palavra” (Lacan, 1969/1970/1991, p. 11). Por meio do discurso é que se instauram relações mais ou menos estáveis às quais o sujeito irá responder atizado pelo desejo de um Outro. *L'envers de la psychanalyse* ressoa em uma homofonia com o significante “verdade” em francês apontando exatamente para a relação que existe entre Verdade e o sujeito. A questão que se desdobra para nós é justamente quais as possibilidades de encontrar e apreender esta Verdade e como ela situa o sujeito no laço social.

O Mal-estar na Cultura é a inexorável constatação tomada pelo sujeito sobre uma posição subjetiva que o insere no discurso, isto é, no laço social. Freud (1930/1980) aponta estas relações como uma das causas do mal-estar, dividindo espaço com o corpo e com o meio externo. Sabemos através da psicanálise que estes laços expressam-se nos atos de governar, educar, psicanalizar e fazer desejar. Todos eles demarcam a impossibilidade de um encontro harmonioso. O laço social caracteriza-se como uma relação de embaraço posto ser um modo de aparelhamento do gozo com a linguagem (Quinet, 2006). Desta forma, o processo civilizatório para permitir que se faça laço social, exige uma forte renúncia de uma tendência pulsional em aniquilar o outro. O resultado disto é que o laço social é, portanto, uma tentativa de ajustamento da pulsão, o que resulta, inexoravelmente, numa perda real de gozo (Quinet, 2006).

A questão que se coloca em tempos de grandes avanços da ciência e de um domínio avassalador do discurso capitalista, é que vemos o sujeito submergir sob um discurso que carrega em si o sabor de uma verdade que, necessariamente, precisa apagar toda referência paradoxal, signo da posição do sujeito cindido. É um discurso que promete apreender e globalizar o resquício das operações simbólicas do sujeito. Nossa questão principal é: como se sustenta esse discurso? Que discurso é esse? Quais as causas e efeitos desse imperativo sobre o sujeito? Qual o futuro de uma sociedade que empenha todos seus esforços para a eliminação do mal-estar, quando sabemos através da psicanálise que o mal-estar é condição intrínseca de nossa condição e insistência no primado de uma subjetividade? Se nossa época possui a particularidade de ser sustentada por um discurso cuja verdade é o capital, e não a verdade do sujeito cindido, o discurso

capitalista assume assim, a face de um mal-estar na civilização o qual precisamos analisar se quisermos compreender o sujeito em tempos de uma nova economia psíquica (Melman, 2003).

Observamos hoje, eminentemente na clínica, efeitos que traduzem a emergência de um sujeito que se permite viver sem a marca da divisão que a palavra impõe a nossa existência (Carneiro, 2004). O que acontece então, quando o sujeito, ao voltar-se para a cultura, encontra nela uma promessa de que, sim, é possível “ser feliz”, na concepção mais real? É possível apagar o “furo”, ou se quisermos, é possível apreender este resto que nos causa por meios dos objetos oferecidos pela cultura? A hipótese com qual trabalhamos é que o discurso tecnocientífico, servindo aos propósitos do capital globalizado, oferece ao sujeito a possibilidade de gozar, sem limites ou trégua, dos objetos que lhe são oferecidos, isto é, dando ao sujeito a falsa sensação de que ele pode se apoderar do objeto² real.

Se quisermos saber algo sobre os possíveis efeitos desta dita “nova economia psíquica” sobre o sujeito e sobre suas formas de lidar com os objetos é preciso atentar mais profundamente em como o discurso tecnocientífico procura responder aos ideais de felicidade da cultura. Para refletir sobre os efeitos dessa encruzilhada formada entre o sujeito e os destinos do resto, apresentamos a seguinte proposta:

– No tópico “*Felicidade e mal-estar*”, tratamos brevemente de explorar que o sujeito situa-se exatamente num experiência cindida e que a angústia é justamente o afeto que nos resta do encontro avassalador com o Resto. Em “*Tecnociência e a apreensão do Resto*” abrimos a discussão sobre como a ciência e o capitalismo aliaram-se na composição de um discurso híbrido – a tecnociência. Tratamos também de delinear tal discurso e sua força de dessubjetivação. No penúltimo tópico “*Tecnociência: uma ideologia anônima*” desenvolvemos a hipótese de que a tecnociência busca apreender o Resto com a promessa de um gozo sem limites através dos objetos por ela ofertados. Discutimos também sobre como a contemporaneidade tem vivido “tempos sem mitos”; depredação daquilo que Lacan nos mostra como produtor de discursividade, a saber: o amor.³

– Finalmente, no último tópico “*À guisa de conclusão: a maldição de Caim*”, não poderíamos excluir deste trabalho uma breve discussão acerca de um certo culto à pulsão de morte em nossa era que evidencia-se no tentativa de abarcar o inassimilável.

FELICIDADE E MAL-ESTAR

Freud, em *Mal-estar na cultura* (1930), nos chamou a atenção para o anseio do homem pela busca da

felicidade: o sentimento oceânico de plenitude com o mundo exterior. Freud ensina que o Eu tende a colar-se a esse sentimento ideacional de um vínculo sem limites e de plena harmonia com o universo. O que ele chamou de sensação oceânica caminha no sentido de apagar, cada vez mais, os vestígios do sujeito do inconsciente em sua estrutura cindida. Freud, no entanto, nunca propôs uma psicanálise do EU, pelo contrário, escreveu o *Mal-estar na cultura* (1930) como uma resposta da psicanálise à ideia de que aquilo que impulsiona o homem a buscar amparo na religião seria este sentimento oceânico. O trabalho de Freud foi de mostrar que esta sensação, que é origem da vontade do sujeito pela experiência total, origina-se exatamente de um conflito psíquico do Eu com aquilo que lhe causa “espanto”, que lhe deixa siderado, a saber: o Isso.

Em seu artigo “o Eu e o ID”, Freud postula uma descoberta destacável: existe um conflito psíquico no sujeito marcado pela insistência de algo que não cessa de tentar abrir seu caminho através do Eu:

Acabamos de encontrar no próprio Eu algo que também é inconsciente, algo que se comporta exatamente como o recalçado. Achamos algo que – sem se tornar consciente – também é capaz de produzir consequências intensas que afetam a psique [...] faz-se necessário agora substituir a oposição anterior por um conflito entre um Eu coeso e um recalçado que dele se cindiu (Freud, 1923/2007, p. 31)

Freud nunca postulou o Eu como uma instância psíquica livre e autônoma, mas sim, como uma instância psíquica vivendo em constante conflito com as exigências do Isso. Interessa-nos mostrar que a questão reside nessa relação entre o que o Eu tenta apreender de impossível de ser apreendido no Isso e angústia que emana desta impossibilidade (Freud, 1930/2007).

Várias são as comparações que Freud realiza para demonstrar que o Eu jamais poderá apreender por completo o Isso, apesar de ser esse seu ideal. Freud compara o Eu a um cavaleiro que tenta domar seu animal e que, por não ser possível, deixa-se conduzir por ele em determinados momentos (Freud, 1930/2007, p. 62). O Eu teme constantemente ser inundado por aquilo que não é possível abarcar do Isso, no entanto, é exatamente este Resto inassimilável, que lhe põe movimento, que lhe causa.

Nesta dinâmica psíquica instaura-se o princípio do prazer, na qual dor e desprazer são sinais de alarmes para o Eu, assim é que o princípio do prazer torna-se o guardião de nossa vida anímica e juntamente com seu sucedâneo, o princípio da realidade, lutam conjuntamente impulsionando o sujeito à busca de seu “bem-estar” por meio de sua vocação para a palavra.

Neste ponto é necessário realizarmos uma operação de subversão, operação esta realizada por Lacan. É preciso ampliar a concepção econômica freudiana do princípio do prazer para incluir sua dimensão metafórica – dimensão própria do sujeito do inconsciente – na medida em que é o “dom” da palavra que se configura como causa de “desprazer” ao sujeito. A inserção do homem na linguagem, ou seu atravessamento por ela, feriu-lhe mortalmente e para sempre. Contudo, abriu-lhe um caminho sublime, ainda que trágico, para responder à questão que este resto lhe coloca constantemente: “o que você fez da palavra que lhe fez ser um falante?” (Didier-Weill, 1997, p. 34).

Freud propõe ainda duas formas de o homem lidar com seu sofrimento; uma que implica um movimento dialético de jogo com a realidade, impulsionando o sujeito a criar possibilidades de afirmação de seu Desejo. A outra que aponta para a busca de intensas experiências de prazer:

Voltar-nos-emos, portanto para uma questão menos ambiciosa, a que se refere àquilo que os próprios homens, por seu comportamento, mostram ser o propósito e a intenção de suas vidas. O que pedem eles da vida e o que desejam dela realizar? A resposta mal pode evocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa uma ausência de sofrimentos e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer (Freud, 1930/1974, p. 94).

O texto de Freud neste ponto é indicativo de uma ferramenta atualizadora da cultura, pois já aponta que caminhos tomaria o sujeito contemporâneo na busca pela felicidade. O segundo caminho parece apontar nitidamente para uma economia psíquica pautada num culto ao gozo em uma tentativa cambaleante de driblar a angústia e os limites que a condição humana nos impõe. Nesse contexto um homem pensava ser feliz simplesmente porque escapava à infelicidade ou sobrevivia ao sofrimento (Freud, 1930/1974). Assim, a tarefa de evitar o sofrimento colocava a de obter prazer em segundo plano. Esta é a grande virada radical na economia psíquica desde a modernidade – o homem começou a aplicar todos os seus esforços, fazeres políticos e seu saber no livre vôo do gozo. Se atentarmos ao texto freudiano percebemos que esta mudança não é sem agravantes para nossa posição subjetiva:

... uma satisfação irrestrita de todas as necessidades apresenta-se como o método mais tentador de conduzir nossas vidas; *isso, porém significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando logo o seu próprio castigo* (Freud, 1930/1974, p. 96 – grifo nosso).

Talvez estejamos vivendo tal “castigo” nestes tempos em que uma “nova economia psíquica” conclama ao sujeito para uma nova empreitada subjetiva. Sob as asas da “hipermodernidade” ninguém parece propor mais questões; parece que o “Isso” já não fala mais, “isso” não mais conclama o sujeito a se questionar sobre si e sobre seu Desejo. A *verdade* e o *saber* não mais são colocados em cena hoje como o eram no início da Modernidade. O laço dominante em nossa sociedade já não é mais o discurso do mestre moderno, onde ainda restava à ciência a primazia de *saber* algo sobre o homem. Hoje o que caracteriza o laço social é o discurso capitalista onde a relação de saber/verdade dá lugar a um hibridismo entre a ciência e tecnologia na qual a *performance* toma o palco central.

Os avanços científicos e tecnológicos constantes têm como objetivo supremo aplacar todo sofrimento, aliviar a dor de existir num mundo que nos é constantemente antagonico, não só no que tange ao lugar do homem como animal, mas também sua constituição como sujeito sociopsíquico. Freud aponta que a empresa de nos tornarmos felizes como raça humana a qual o princípio do prazer nos impõe, jamais poderia ser realizada, contudo o homem não pouparia esforços para atingir seu objetivo. Para Freud, a felicidade neste sentido constitui um problema para a economia pulsional do sujeito: “... não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (Freud, 1930/1980, p. 103). Podemos dizer então, seguindo nosso raciocínio, que cada homem deve tentar descobrir por si mesmo de que modo específico ele irá encontrar a sua forma de tratar a morte com a qual sua inserção na linguagem lhe feriu. No entanto, é preciso que prossigamos um pouco mais em nossa investigação se quisermos compreender que tipo de deslocamento subjetivo encontramos no sujeito contemporâneo.

TECNOCIÊNCIA E APREENSÃO DO RESTO

Quando nos propomos a traçar um panorama do primado do capitalismo como uma referência discursiva que artificialmente imprime novas condições frente ao sujeito, não é nosso objetivo simplesmente reduzir nossa análise a dizer que a pós-modernidade é perniciosa para o sujeito. Esta empreitada é muito escorregadia, pois precisamos escapar de preconceitos que nos impeçam de analisar claramente tais questões. Não podemos cair no engodo de uma crítica cega aos avanços científicos que nos impossibilite de sempre rever e reformular nossas hipóteses. Os avanços do saber científico e seus aparatos tecnológicos os quais atingimos desde o início da era moderna configuram efetivamente uma aquisição cultural e, como já confirmado por Lacan (1966/1998),

possibilitaram o surgimento da psicanálise e seu objeto de estudo.

Contudo, se faz consistência, como afirmou Lacan (1998/1966) em “A ciência e a verdade”, que o sujeito da psicanálise é o sujeito da Ciência, isso não quer dizer que a psicanálise opera com o sujeito no mesmo campo. Lacan de fato sustenta que a ciência inaugura uma nova concepção de sujeito, no entanto, não devemos dizer que ela o aceite nesta operação. Senão vejamos como Nasio estabelece a diferença entre psicanálise e a ciência:

A diferença entre a psicanálise e a ciência é que a psicanálise toma o sujeito como material de seu trabalho, enquanto a ciência, por princípio, exclui, foraclui o sujeito. O discurso da ciência rejeita o sujeito, ou seja, ela não se questiona sobre o desejo do cientista e ignora os efeitos provocados no pesquisador pelo objeto de sua pesquisa (Nasio, 1993, p. 80).

Ainda segundo Nasio (1993), este é o caráter significativo de uma lógica que se desenvolve independente daqueles que a criaram; o que interessa é que essa lógica progrida incluindo sempre novos elementos. Estamos falando de um significante como cálculo, como fórmula, e, por trás do significante como fórmula científica não existe sujeito. O que o autor trás é que, ao contrário de todos os paradoxos que os significantes nos trazem na análise, e a despeito de seu caráter de absurdo e paradoxo, a psicanálise encontra o sujeito. Não há significante sem sujeito, enquanto na ciência o significante exclui o sujeito.

O que se percebe desenrolar-se na contemporaneidade é que os “avanços” da ciência geraram um discurso híbrido que, nem é mais a ciência – que ainda carregava em si um estatuto de Saber – nem é somente tecnologia. Temos agora em sua mais desafiadora eficácia, uma “tecnociência”, na qual não só há uma exclusão do sujeito dividido entre o saber e verdade, mas ela mesma se coloca no lugar onde deveria haver espaço para a construção da história do sujeito. Este espaço intermediário, incognoscível só podemos dar o nome de Resto. O saber tecnocientífico carrega consigo o sabor de Verdade privilegiando o artifício tecnológico e a engenharia genética na busca pelas origens desse sujeito. Verdade esta promulgada pelo sentimento de onipotência que o discurso tecnocientífico oferece ao homem (Carneiro, 2004).

Cria-se assim, uma tríplice aliança entre um capitalismo depredador, uma onipotente tecnociência e um poder judiciário servidor de ambos. Estes três poderes atuam em conjunto produzindo um movimento de *foraclusão* do sujeito como uma necessidade inerente aos seus objetivos de mercado e consumo

oferecendo uma verdade pronta aos anseios de felicidade do homem. Neste sentido, em tempos de hipermodernidade e avanços escandalosos da ciência e sua parceria perversa com o globalizado mercado capitalista, podemos tomar a tecnociência enquanto aquela que assegurou o fim das narrativas mitológicas em prol de explicações totais sobre a origem do homem. Segundo Carneiro:

Neste sentido, o Mal-estar na Cultura, onde Freud (1930) aponta entre tantas facetas, a possibilidade de uma leitura dedutiva da tecnologia como uma encarregada na fabricação de artefatos redutores do sofrimento psíquico, recebe uma atualização contundente na indústria sutilizada da moda [...] São estes os pontos, entre tantos outros, dispostos pelo discurso capitalista que assume a cara do mal-estar na civilização e de onde podemos imaginar na contemporaneidade um sujeito que se permite viver sem a marca da divisão que a palavra impõe como limite às experiências totalitárias (Carneiro, 2004, p. 282).

Dizer que o capitalismo assume a cara de um mal-estar na civilização é dizer também que esta angústia que nos cobra algo da ordem de um resto inominável – refugo de tudo aquilo que o sujeito faz de sua existência – sempre existiu. E para este resto nada nos sobra a não ser que o nomeemos perante o objeto a^4 que em si aponta toda uma cadeia de pretendentes à ocupação de seu sentido (Carneiro, 2001). Em nossa era, é exatamente esta tecnociência que se apresenta como oferta ao sujeito de ser pretendente a tomar este lugar de sentido, em outras palavras apreender este resto. A tecnociência se apresenta como uma simulação de discurso que se pretende como verdade que funcione enquanto um elo final para esta cadeia de pretendentes de um sentido.

Temos construído ao longo deste trabalho que, a noção de resto é contemporânea não só ao surgimento do sujeito da psicanálise, que por sua vez coincide com a emergência do homem moderno, mas também ao próprio processo de *hominização* do homem, trespassado pela linguagem e, portanto, pela morte (Carneiro, 2007). Desta forma, não devemos nos iludir com a ideia de que a sociedade é constituída por sujeitos e de que isso em si é um artifício social para compreender o resto de qualquer operação subjetiva. Este sempre foi um arranjo impossível de ser concretizado em uma totalidade: desde que se constitui um sujeito se faz presente – pela via do status do objeto a iniludível marca do resto (Lacan, 1995). Entretanto, é preciso que atentemos para a fórmula de Lacan de que o inconsciente é um Outro, ou mais ainda, “o inconsciente é o social”, isto quer dizer,

segundo Melman (2003, p. 179) que “a castração nunca é uma questão privada. Suas modalidades são sempre coletivas. Contrariamente ao que imagina o neurótico, o inconsciente não é uma questão privada”. Ela é muito mais uma referência à singularidade.

TECNOCIÊNCIA: UMA IDEOLOGIA ANÔNIMA

É preciso agora que nos debrucemos mais um pouco, sobre as nuances, os porquês, desta conjunção híbrida entre ciência e tecnologia promover tal desarranjo nos laços sociais construídos pelos sujeitos. É importante, portanto não esquecermos do seminário 17 de Lacan (1991) onde abre-se para nós toda a questão dos discursos:

Seja como for, há em todos os casos um nível em que isso não se ajusta ao nível daqueles que produziram os efeitos da linguagem, porque nenhuma criança nasceu sem ter tido que se haver com esse tráfico por intermédio de seus amáveis progenitores, que estavam presos em todo o problema do discurso, tendo atrás de si, também eles, a geração precedente. E é nesse nível que na verdade teríamos que haver interrogado (Lacan, 1991, p. 170).

É exatamente no nível do discurso que podemos falar de uma articulação de um sujeito. Sabemos através da psicanálise que a constituição do sujeito se organiza a partir de um reconhecimento de si pelo Outro, isto é, numa constituição imagética numa figura diferente do semelhante: uma alteridade radical (Melman, 2003). Não são poucos os autores que alertam para o fato que vivemos em tempos sem mitos; sem aquilo que poderia justificar um discurso (Melman, 2003; Carneiro, 2007; Ambertin, 2007). Em sua obra *Que Narciso é esse?* Carneiro (2007) aponta, através de uma minuciosa análise do mito de Narciso, que estamos vivendo em tempos de um esvaziamento dos mitos, ou em tempos nos quais as grandes narrativas estão perdendo seu valor (Melman, 2003). A contemporaneidade aponta para uma depredação dos mitos, daquilo que Lacan nos mostra como produtor de discursividade: o amo. Neste sentido nos diz Ambertin (in Carneiro, 2007, p. 5) com particular tenacidade: “Quiçá, porque é de interesse supremo, para o capitalismo hoje, uma humanidade despojada de mitos, de explicações e de esperanças em um estado aterrador, firmado pelas onipresentes ‘leis de mercado’”.

O discurso capitalista difere do discurso do mestre na medida em que não há uma articulação entre o desejo de um com o desejo do outro. Neste discurso não há um vínculo presente do senhor moderno, ou o capitalista ou mesmo o proletário. Inicialmente devemos dizer que a ideologia da economia capitalista é uma ideologia

anônima. A figura do capitalista desaparece e, em seu lugar, temos a figura sem rosto e impessoal do capital globalizado livre sob as asas da globalização e virtualidade (Carneiro, 2007, Melman, 2003, Quinet, 2006). Verdadeiramente, se o Outro não existe, o destino possível de um sujeito que não fracasse perante um mandamento simbólico que lhe faça corte, é cair numa derrocada sustentada simplesmente por um imperativo superegóico, que neste caso lhe petrifica (Didier-Weill 1997). Dizer que o inconsciente é um Outro é assegurar um mundo estruturado por um interdito simbólico que lhe protege justamente deste olhar silencioso, que ao mesmo tempo petrifica.

Carneiro (2007) nos mostra que a descoberta de Narciso de que a imagem refletida no lago produz o “esse sou eu” implica na dedução psicanalítica, já elucidada por Lacan, de que o “eu é um Outro”. Tal descoberta permite também afirmarmos a existência humana com seu desamparo constitutivo em relação a um Outro e, mais precisamente, à castração do Outro, já que é nela que nos descobrimos como restos do Outro. O Outro se desvela incompleto e imperfeito e, em ser inacabado deixa restos, refugos do real. Finalmente, conclui Carneiro (2007), o espelho do Outro tem fissuras.

O ataque do discurso do capitalismo sobre o Outro o esvazia de sua capacidade de gerar mitos ora gozando ora desejando. Vemos no capitalismo surgir um Outro que só goza pelas invisíveis leis do mercado. Não existe mais a sociedade, mas só um mercado onde não há lei, só um imperativo (Quinet, 2006). A política neoliberal que sustenta tal discurso nada regula, na verdade, segrega os sujeitos entre aqueles que têm e os que não têm acesso aos produtos da tecnociência. O imperativo de gozo no qual a tecnociência lança o sujeito tenta abafar seus gritos e clamores por um Outro, mesmo que seja ele o Outro da ciência na tentativa de encontrar alguma resposta para sua questão: *che vuoi?* O sujeito então submerge sob a descoberta que não há mais um amo, ou somente há um amo sem rosto que tão somente ordena montagens discursivas fissuradas de onde resta não uma lei, mas um imperativo: consuma e goze (Carneiro, 2007).

Carneiro (2007) conclui que em tempos que retomam o grande Outro gozador, vestígios de um Totem e Tabu, não resta possibilidade de articulação entre um eu ideal e um ideal de eu. Aquilo que se prestava a um apaziguamento transmuta-se num olhar medusante semblante de nossa parte maldita: uma voz superegóica arcaica que nos diz: “nem uma palavra!” (Didier-Weill, 1997).

Finalmente, Lacan também no seminário 17 alertou para a invisibilidade deste discurso sem rosto que é o capitalismo:

O que há de chocante, e que não parece ser visto, é que a partir daquele momento o significante-mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da impotência, aparece como mais inatacável, justamente na sua impossibilidade. Onde está ele? Como nomeá-lo? Como discerni-lo, a não ser evidentemente, por seus efeitos mortíferos? Denunciar o imperialismo? Mas como pará-lo, esse mecanismo tão pequeno? (Lacan, 1969, p. 169).

É sabido que os quatro discursos que Lacan formulou guardam uma impossibilidade. Este impossível é exatamente fazer desejar sem que haja destas operações discursivas um resto. Cada um dos discursos opera preservando esta impossibilidade específica de apreender o que sobra desta operação; portanto, não se opera discurso sem resto. Desenvolvemos até agora, a hipótese de que a tecnociência busca apreender este resto prometendo que se pode gozar sem limites por meio dos objetos que ela oferece como mais-de-gozar. Apreender o resto em última instância é tentar aprisionar o desconhecimento do objeto pequeno *a* que pode tomar corpo de variadas maneiras. Nas doenças do corpo, como órgão; nas perversões como objeto de gozo; como suporte de desejo na fantasia e no capitalismo, como gadgets.

À GUIA DE CONCLUSÃO: A MALDIÇÃO DE CAIM

Se assistimos, de fato, ao espetáculo da fascinação pelo resto, não poderemos jamais excluir de nossa discussão uma referência de um culto à pulsão de morte que se estabelece em nossa era (Carneiro, 2007). Se a ordem do Amo pós-moderno é a de que se pode apreender o resto, esta se opõe diametralmente à máxima lacaniana: lá onde o isso estava, lá como sujeito, devo eu advir. Tal fórmula postula um discurso que vai contra toda possibilidade de apreensibilidade do resto.

Assim é que podemos dizer que apreender o resto é também apreender e fixar o curso do princípio de pulsão de morte como vontade de destruição. O que a tecnociência parece oferecer ao sujeito é exatamente apreender isto que nos atravessa constantemente, a pulsão de morte. O que o sujeito pode fazer com o resto? Nada mais que deixar que ele o cause. Tentar apreendê-lo é cair num processo de desubjetivação com consequências nefastas para sua posição enquanto desejante. O que é a pulsão de morte senão a própria linguagem que nos hominiza? É exatamente pela pulsão de morte como princípio de destruição, de criação que podemos sair de um estado inicial de narcisismo primário original (Freud, 2007/1920). Neste estado de

narcisismo, ou daquilo que Carneiro (2007) aponta como uma “narcisidade” o sujeito é lançado no reino do “mesmo”, do “duplo” como retorno daquilo que se pretendeu apreender. Os efeitos da apreensão do real começam a se mostrar naquilo que dele retorna como efeito de uma invasão ou ataque, cuja lógica terrorista mostra-se paradigmática em nossos tempos (Danziato, 2007).

Chegamos ao fim deste ensaio recorrendo a uma narrativa, e não poderia ser de outra forma, senão como um resgate de uma narrativa mitológica que mesmo sem portar em si toda a verdade – ou talvez nenhuma verdade – carrega o poder de um texto fundador de um semidizer. Trata-se do mito bíblico de Caim e Abel.

Caim é a figura bíblica que talvez melhor represente aquilo que seja o resto que nos acossa; aquilo que nos põe em movimento, que nos põe a correr. Encontramos nesta narrativa mítica a face de um mal que faz presente no sujeito, aquilo que Derrida (1999) chama de o *animot*⁵ em nós emboscado. Poderíamos a este jogo de palavras realizado por Derrida ainda acrescentar algo que nos interessa, qual seja, um *a-nimot*, referência ao objeto pequeno *a* ao redor do qual falamos. O que observamos no mito é que, há entre Caim e Abel um olhar mortífero fazendo emboscada para ambos. Algo de um refugo simbólico sempre à espreita. Abel ao sacrificar o cordeiro a Deus oferece como oblação essa parte de si “*animot*”, este resto impossível de ser apreendido totalmente. Sacrificando este animal em Nome-do-Pai reconhece assim, que ainda existe um Amo, uma lei que lhe exige tal renúncia deste gozo mortífero. O que se opera quando Caim se vê siderado por esta “mal-olhado” é que ele não se reconhece limitado por esta lei, forcluindo-se então do simbólico, por isso é que

Se tal confusão é tão ameaçadora para o sujeito é que ela lembra que há no limite humano uma porosidade essencial, uma deficiência através da qual, à descontinuidade instaurada nele pela lei simbólica, pode se substituir uma continuidade e que, por essa via, o inumano pode se apoderar do que, nele é humano (Didier-Weill, 1997, p. 60).

O que dessubjetiva Caim é que lhe advém esta parte residual não visitada pela palavra que permanece, pois, num silêncio inefável. Assim, descortina-se para nós uma relação intrínseca entre uma tentativa de apreensão do resto e a pulsão de morte. Não é a toa que Caim ao cair na armadilha deste “mal” emboscado mata seu irmão. Apesar de tudo, ainda notamos no mesmo mito alguma resistência do sujeito. Quando Deus surge e lhe pergunta: “onde está Abel, teu irmão? Que fizeste?”. É nesta dimensão do temor a Deus que aparece a função estrutural significante como aquela que instaura no

sujeito seu “ponto de basta” (Lacan, 1988/1955). É exatamente este ponto de basta que lhe cria as condições de possibilidade da fala e, portanto, da emergência do sujeito. Caim é então expulso da presença de Deus e condenado a viver como um fugitivo, como um caçador errante. Vislumbramos neste ponto o lugar de causa desta parte maldita que em nós habita na figura do resto. Isso indica que o resto não desaparece. Ele sempre continua a evocar novas nomeações, fazendo com que o sujeito se ponha a girar criando e fazendo avançar a cultura. Ironicamente, o resto gera também ciência e todo o saber que tenta, a todo custo, apaziguar o mal-estar desta operação impossível: a angústia, que para Lacan (1995), não é sem objeto.

Voltamos finalmente ao nosso texto de abertura o qual encontramos em Garcia Marquez, aquilo que nos põe a correr como sujeitos falantes: a busca da verdade e a ânsia que dela advém. Ansiedade esta somente comparável ao terrível temor de encontrá-la, impelidos por esta “ventania incontrolável” que é o resto. Reconhecê-lo na existência da perene dívida que temos com o Outro traz, como consequência, o dado de que resistimos em renunciar à subjetividade e ao laço social. Analisar como a contemporaneidade e seus discursos trabalham sobre o sujeito nos obriga insistir na possibilidade de uma alternativa. Em insistir com e para o sujeito. Se nada temos a fazer contra a onipotência aniquiladora de um Amo sem rosto, restamos sempre insistir como o Cristo na cruz em seu “Aba Pai por que me abandonaste” como um clamor que se traduz: onde estará o Outro da palavra?

REFERÊNCIAS

- Carneiro, H.F. (2004). Sujeito, sofrimento psíquico e contemporaneidade: uma posição. In *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, 4, 2, 277-295.
- Carneiro, H. F. (2001). Mal-estar e Resto. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 1, 1, 43-56.
- Carneiro, H. F. (2007). *Que Narciso é esse?: Mal-estar e resto* [e-book]. Fortaleza, CNPq. Disponível em: http://www.cnpq.br/cnpq/livro_eletronico/index.htm
- Danziato, L. (2007). O gozo e o poder: categorias para pensar as políticas de subjetivação contemporâneas. *Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology on Line*, IV, 1, 23-24.
- Derrida, J. (2002). *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP.
- Didier-Weill, A. (1997). *Os três tempos da Lei: O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freud, S. (2007). Além do princípio de prazer. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. II). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (2007). O Eu e o Id. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. III). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1923).

- Freud, S. (1980). O mal-estar na civilização. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1930).
- Gerez-Ambertin, M. (2007). Prefácio. In H. Carneiro (Ed.). *Que narciso é esse?* Fortaleza.
- Lacan, J. (1998). A ciência e a Verdade. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 868-892). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1966).
- Lacan, J. (1991). *O seminário*. Livro 17: O Aveso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1969-1970).
- Lacan, J. (1995). *O seminário*. Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1962-1963).
- Lacan, J. (1988). *Seminário*. Livro 3: *As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1955).
- Melman, C. (2003). *O homem sem gravidade: Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Nasio, J. D. (1993). *As cinco lições de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Quinet, A. (2007). *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Zahar.

Recebido em: 02/10/2008. Aceito em: 09/06/2009.

Notas:

- ¹ A noção de objeto não se resume ao sentido comum que comporta. Existe toda uma discussão acerca do estatuto do objeto, especialmente no campo da psicanálise. Para uma melhor compreensão indicamos a leitura do Capítulo (...) “O status do objeto”, no seminário X – A Angústia de Jacques Lacan.
- ² A noção de objeto não se resume ao sentido comum que comporta. Existe toda uma discussão acerca do estatuto do objeto, especialmente no campo da psicanálise. Para uma melhor compreensão indicamos a leitura do Capítulo (...) “O status do objeto”, no seminário X – A Angústia de Jacques Lacan.
- ³ O discurso do amo equivale ao que Lacan, no seminário 17 chamou do discurso do Mestre, como um dos quatro discursos promotores de um tipo de laço social.
- ⁴ A noção de “objeto pequeno a” – ou simplesmente objeto a – encontra-se desenvolvida na maior parte da obra de Lacan, como o objeto por excelência, para sempre perdido no processo de hominização: o objeto causa do desejo. Recomendamos, para uma melhor compreensão, a leitura do seminário XI, Lacan.
- ⁵ Anímot em francês é pronunciado exatamente da mesma maneira que ANIMAUX, isto é, o plural de animal. O autor faz um jogo de homofonia entre as palavras “mot” – palavra e animaux – animais.

Autores:

Henrique Figueiredo Carneiro – Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2. Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (1985), mestrado em Ciências de La Religión – Universidad Pontificia Comillas Madrid (1995) e doutorado em Psicologia – Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos – pela Universidad Pontificia Comillas Madrid (1997). Atualmente é professor titular da Universidade de Fortaleza. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Intervenção Terapêutica, atuando principalmente nos seguintes temas: psicanálise, dietética, subjetividade, mal-estar, violência e sujeito. Pesquisador da ANPEPP – GT Psicopatologia e Psicanálise. Membro fundador da AUPPF. Editor da Revista Mal-estar e Subjetividade e do Latin American Journal of Fundamental Psychopathology On-line. Autor dos livros: AIDS A nova desgraça da humanidade (Ed. Escuta) e Que Narciso é esse? (Livro eletrônico CNPq). Orienta monografias dissertações e teses.

Rafael Lobato Pinheiro – Possui graduação em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (2009). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Clínica, atuando principalmente nos seguintes temas: violência, psicanálise, consumo, subjetividade e sofrimento psíquico. Ex-bolsista IC da FUNCAP/Ceará.

Enviar correspondência para:

Henrique Figueiredo Carneiro
Rua Aloysio Soriano Aderaldo, 150 – Apto. 202
CEP 60191-260 – Fortaleza, CE, Brasil
E-mail: henrique@unifor.br

Rafael Lobato Pinheiro
Avenida da História – Quadra 1 casa 19 – Cohafuma
CEP 65074-795, São Luís, MA, Brasil
E-mail: lobatopinheiro@hotmail.com